

Ein therapeutisches Christentum: Oskar Pfister und Eugen Drewermann

VON BERNHARD LANG

Zweifellos stellt die von Sigmund Freud initiierte Psychoanalyse eine der großen geistigen Kräfte dar, die das 20. Jahrhundert geprägt haben. Wenn nicht alles trügt, wird sie auch weiterhin einflußreich bleiben. Es scheint sogar, daß ihre Bedeutung zunehmen wird, und zwar besonders innerhalb eines Gebiets, das eher am Rande der alten Psychoanalyse stand: der Religion. Im Jahre 1966 glaubte der amerikanische Autor Philipp Rieff, eine Revolution innerhalb des analytischen Ansatzes zu erkennen.¹ Mit der Abwendung von der weltanschaulich neutralen Position Freuds sei innerhalb der analytischen Schule eine Hinwendung zu Religion und Philosophie festzustellen. In je verschiedener Weise haben das hervorragende Denker versucht: C.G. Jung mit seiner neuen Sprache des Glaubens, Wilhelm Reich mit seiner Religion der politischen Energie und D.H. Lawrence mit seiner Religion der Liebe. Diese Denker wollten die bloß analytisch bleibende Auffassung überwinden, indem sie diese durch ein positives Ideal ergänzen. Rieff sah einen Triumph dessen voraus, was er „the Therapeutic“ nannte. Liest man Rieffs Buch, so hat man den Eindruck, als müsse das Christentum anderen Philosophien weichen, da sich das Christentum mit dem therapeutische Prinzip nicht zu vertragen scheint.²

Aber bereits im Jahre 1966, als Rieff schrieb, konnte man zumindest auf einen Denker verweisen, der das therapeutische Prinzip in das Christentum einzuführen versuchte: den Schweizer Pfarrer Oskar Pfister. In unserer Generation ist neben anderen Eugen Drewermann dazugekommen. Am Werk beider läßt sich ablesen, daß der von ihnen beschrittene therapeutische Weg zumindest gangbar ist. Vielleicht darf man sogar die Vermutung wagen, daß ihr Werk auf eine neue Gestalt des Christentums abzielt: auf eine therapeutische Gemeinde.

Oskar Pfister „Analysenpfarrer“

Das Werk von Oskar Pfister (1873-1956) stellt den ersten Versuch eines christlichen Theologen dar, eine neue Interpretation des Christentums auf der

¹ Ph. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud* (1966). New York: Harper & Row, 1968.

² Vgl. auch den Sammelband: K. Lüthi/K.N. Micskey (Hgg.), *Theologie im Dialog mit Freud und seiner Wirkungsgeschichte*. Wien: Böhlau, 1991.

Grundlage von Freuds Psychoanalyse zu entwickeln. Seit seiner Entdeckung der Psychoanalyse im Jahre 1908 und seinem persönlichen Kontakt zu Freud und Jung beschäftigte sich Pfister mit der Bedeutung der neuen Disziplin für die christliche Seelsorge. „Ein reizender Kerl [...] [der] sich allen ins Herz geschmeichelt hat, ein warmherziger Schwärmer, halb Heiland, halb Rattenfänger“: so beschrieb Freud den Schweizer Pfarrer ein Jahr nach ihrer ersten Begegnung.³ Dieser erste Eindruck offenbart nicht nur Freuds gewinnenden Humor, sondern auch seine ambivalente Meinung über den Theologen.

Ein fruchtbarer Schriftsteller, war Pfister der erste, der ein Handbuch der Psychoanalyse vorlegte. Das 1913 erschienene Buch enthält ein Vorwort Freuds (PM). Auch Jung, der Pfister in die Analyse eingeführt hatte, steuerte einige Seiten bei. Ohne dessen christliche Überzeugungen zu teilen, unterhielt Freud mit dem Pfarrer einen umfangreichen und freundschaftlichen Briefwechsel, weil er dessen Begeisterung ebenso schätzte wie den Optimismus und den Mut, mit dem er seinen christlichen Glauben verteidigte.⁴ Er zeigte sich sogar bereit, die Bedeutung der Psychoanalyse für die Seelsorge anzuerkennen, eine Tätigkeit, der Pfister leidenschaftlich nachging.⁵ Im Jahre 1920 veröffentlichte Freud Pfisters Aufsatz „Die Entwicklung des Apostels Paulus“ in seiner Zeitschrift *Imago*. Später lud er Pfister dazu ein, sein eigenes Buch, *Die Zukunft einer Illusion*, in derselben Zeitschrift kritisch zu besprechen.⁶ Peter Gay, der große Biograph Freuds, spricht von Pfister als einem wirklichen Freund des Meisters.⁷ Obwohl Freud immer etwas zurückhaltend war, vertraute sich Pfister ihm an. Er behelligte Freud mit seinen persönlichsten Problemen: seiner schwierigen Ehe; den Hindernissen, die sich einer Scheidung entgegenstellten; den psychischen Störungen seines Sohnes.

Obwohl er die Psychoanalyse sehr schätzte, ließ sich der Pfarrer keine Gelegenheit entgehen, die Religion im allgemeinen und das Christentum im besonderen gegen die Angriffe Freuds und seiner Schule zu verteidigen. Seiner Auffassung nach ist das Christentum zwar oft entstellt und der Glaube nicht

³ Sigmund Freud – Sandor Ferenczi, Briefwechsel, hg. v. Eva Brabant u.a. Wien: Böhlau, 1993, Bd. I/1, 144 (Freud an Ferenczi, 25./26. April 1909). Vgl. Anna Freud, in: *Br* 10: Für Freuds Familie war Pfister „nach einem Scherzwort Freuds nicht ein ‚heiliger Mann‘, sondern eine Art ‚Rattenfänger von Hameln‘, der nur auf seinem Instrument zu spielen brauchte, um eine ganze Schar in williger Gefolgschaft hinter sich zu haben.“

⁴ *Br* 62; 115: Freud an Pfister, 9. Oktober 1918 und 1. Juni 1927.

⁵ *Br* 13: Freud an Pfister, 9. Februar 1909: „An sich ist die Psychoanalyse weder religiös noch das Gegenteil, sondern ein unparteiisches Instrument, dessen sich der Geistliche wie der Laie bedienen kann, wenn es nur im Dienste der Befreiung Leidender geschieht. Ich bin sehr frappiert, daß ich selbst nicht daran gedacht habe, welche außerordentliche Hilfe die psychoanalytische Methodik der Seelsorge leisten kann.“ In einem anderen Brief schreibt Freud; „unsere Vorgänger in der Psychoanalyse, die katholischen Seelsorger“ (*Br* 18; Freud an Pfister, 18. März 1909).

⁶ *Br* 126: Freud an Pfister, 26. November 1927. Pfister, *IZ*.

⁷ P. Gay, *Ein gottloser Jude: Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse*, übers. v. K. Berisch. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1988, 87.

selten neurotisch, aber an sich haftet dem Christentum nichts Pathologisches an. Von diesem Standpunkt aus schrieb er einen Aufsatz gegen Karl Abraham, einen Psychoanalytiker, der den Pharaon Amenophis IV. (Echnaton) zum Neurotiker erklärt hatte.⁸ Für Pfister aber ist dieser eines der größten religiösen Genies der Geschichte, ein Prophet und Dichter. Er schätzt dessen monotheistische Hymnen an den Sonnenpott Aton und feiert das Leben des jungen Königs als „ein großes Hochzeitsfest des Eros mit der Schönheit“ (E 160). Der Gott Aton, ein mütterlicher, liebender Gott, der schenkt ohne zu fordern, erinnert an den guten Vater Jesu Christi und ist mit diesem vielleicht sogar gleichzusetzen. In Pfisters kritischer Besprechung der *Zukunft einer Illusion* finden wir die gleiche Sicht. Für ihn gibt es eine Religion, die der psychoanalytischen Kritik standhält und die Fähigkeit zur Liebe fördert.

Pfisters Aufsatz über Echnaton stammt aus dem Jahre 1914 und enthält eine grundlegende Auseinandersetzung mit einem der Lieblingsgedanken Freuds, die dieser in *Totem und Tabu* (1912/13) niedergelegt hatte. Dabei geht es um den Gottesbegriff. Will man diesen erforschen, so gibt es zwei mögliche Vorgehensweisen. Man kann versuchen, den historischen Ursprung aufzusuchen, die Situation, in welcher der Mensch zum erstenmal von Gott oder Göttern sprach. Den religiösen Menschen verstehen heißt dann, dessen Ursprünge zu verstehen. „Wenn man die Dinge von ihren Anfängen an wachsen sieht, dann wird man [...] den besten Einblick gewinnen“, meinte Aristoteles in seiner *Politik* (Buch I 2,1; 1252a). Die andere Möglichkeit besteht darin, die unergiebigste Spekulation über die Anfänge aufzugeben und sich dafür den am höchsten entwickelten Formen des Gottesglaubens zuzuwenden, wie man sie bei den qualifiziertesten religiösen Menschen findet. Freud und Pfister ziehen nicht dieselbe Methode vor. Während sich Freud um die Rekonstruktion der Anfänge bemüht, geht Pfister von der am weitesten entwickelten Gestalt aus; nach ihm ist es ergiebiger, die vollkommenste (statt der primitivsten) Gestalt des Gottesglaubens zu untersuchen. Er folgt einem von William James formulierten Ansatz: „So interessant die Ursprünge und frühen Stadien einer Sache stets sind, so muß man doch bei der Suche nach seiner vollen Bedeutung immer auf seine reicher entwickelte und vollkommene Gestalt blicken.“⁹ Der Monotheismus Echnatons stellt nach Pfister eine der am weitesten entwickelten Glaubensformen des Altertums dar.

Pfisters Bewunderung für Echnaton geht auf seine Lektüre eines Buches von James Henry Breasted (1865-1935) zurück. Der Begründer der modernen Erforschung der ägyptischen Religion hatte zuerst Theologie studiert,

⁸ Pfister, E. Vgl. K. Abraham, Amenhotep IV. (Echnaton): Psychoanalytische Beiträge zum Verständnis seiner Persönlichkeit (1912), in: ders., Psychoanalytische Studien: Gesammelte Schriften in zwei Bänden, hg. v. J. Cremerius. Frankfurt a.M.: Fischer, 1982, Bd. 2, 329-359.

⁹ W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung, übers. v. E. Herms. Olten: Walter-Verlag, 1979, 15.

um sich auf das Pfarramt in der kongregationalistischen Kirche seiner Eltern vorzubereiten. Jedoch hatte ihn einer seiner Professoren am Seminar der Universität Chicago dazu ermutigt, einen anderen Weg zu gehen – und so wurde Breasted zum ersten Ägyptologen Amerikas. Sein Interesse an der altägyptischen Religion geht zweifellos auf sein Theologiestudium zurück. Übrigens war bereits seine Doktorarbeit an der Universität Berlin einem religionsgeschichtlichen Thema gewidmet. Eines Tages bot sich Breasted die Gelegenheit, sich über die Religion Ägyptens eingehend zu äußern: eines der angesehensten theologischen Seminare lud ihn dazu ein, seine Forschungen in einer Vorlesungsreihe zusammenzufassen. Im Frühjahr 1912 nahm er die Einladung an, und seine Vorlesungen erschienen noch im gleichen Jahr unter dem Titel *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*.¹⁰ Damals galt die Religion des alten Ägypten als ein Totenglaube, dessen Magie dazu diente, das Leben im Jenseits zu sichern. Tatsächlich widmete auch Breasted diesem Thema die meisten seiner Vorlesungen. Aber Breasted blieb nicht bei den Pyramidentexten und beim Totenbuch stehen. Seiner Auffassung nach bildete eine große Persönlichkeit den Höhepunkt der Entwicklung: Echnaton, der prophetische Denker und Verkünder einer monotheistischen Religion. Ihm galt Aton, die Sonnenscheibe, als der einzige Gott, der sich dementsprechend nicht nur um Ägypten, sondern um die ganze Welt kümmerte. Allerdings blieb der Universalismus Echnatons von kurzer Dauer: nach vierundzwanzig Jahren, um die Mitte des 14. Jahrhunderts v.Chr., kehrten die Nachfolger Echnatons wieder zum Polytheismus zurück. So ist der Held von Breasteds Buch kein anderer als Echnaton. Für ihn war dieser Herrscher „ein kühner Geist, der sich furchtlos dem uralten überlieferten Glauben entgegenstellte und so heraustritt aus der langen Reihe überlieferungstreuer, farbloser Pharaonen, um Gedanken auszustreuen, die unendlich weit über das Verständnis seiner Zeit hinausgingen.“¹¹ Er war „der erste Idealist und die erste Persönlichkeit der Weltgeschichte“, „der erste Prophet der Geschichte“,¹² ein „gottrunkener Mensch“.¹³ Breasted – und in dessen Gefolge Pfister – zitiert den großen Atonhymnus, den der junge Gelehrte in seiner Doktorarbeit übersetzt hatte:

„Dein Aufleuchten ist schön am Rande des Himmels,
Du lebender Aton, der zuerst lebte!
Wenn du dich erhebst am östlichen Rande des Himmels,
So erfüllst du jedes Land mit deiner Schönheit.
Denn du bist schön, groß und funkelnd, du bist hoch über der Erde:
Deine Strahlen umarmen die Länder, ja alles, was du gemacht hast.

¹⁰ J.H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. New York: Scribner, 1912.

¹¹ Breasted, *Histoire de l'Égypte*. Brüssel: Vromant, 1926, Bd. 2, 402.

¹² Ebd., Bd. 2, 387.

¹³ Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, 334.

Du bist Re [der Sonnengott], und hast sie alle gefangen genommen;
Du fesselst sie durch deine Liebe.“¹⁴

Nach Breasted war Echnaton ein Romantiker von großer Sensibilität für die Schönheit der Natur.¹⁵ Er scheut sich nicht davor, auf John Ruskin (1819-1900) hinzuweisen, jenen englischen Kunstkritiker, der von der Zauberkraft des Lichts schwärmte.¹⁶ Das Licht gilt ihm als eine Offenbarung des Göttlichen in der Natur. Breasted sieht in Echnaton einen Vorläufer der modernen Romantik, dessen Anschauungen er bereits vorwegnimmt. Pfister braucht nur noch hinzuzufügen, daß sich in Echnaton die Religion Jesu ankündigt: die Religion der Liebe. „Du hast sie alle gefangen genommen; du fesselst sie durch deine Liebe.“

In ihren Briefen kommen Freud und Pfister immer wieder auf das Thema Liebe zurück, da es im Denken beider eine zentrale Stellung einnimmt. Nach Freud ist die „Libido“, wie er sie nennt, eine Energie, die alle Lebenskräfte des einzelnen bestimmt, vor allem die Sexualität. Für Pfister liegt in der Liebe das Heil der Welt; sie bildet den Kern der Religion. Aber gibt es eine Verbindung zwischen Freuds Libido und der christlichen Liebe? Sind „Libido-Besetzung“ und Liebe miteinander vereinbar oder vielleicht sogar letztlich dasselbe? In einem seiner Briefe an Pfister wendet sich Freud gegen die Auffassung eines seiner Schüler, der sich von ihm getrennt hatte. Alfred Adler, so Freud, habe „sich ein Weltsystem ohne Liebe geschaffen, und ich bin dabei, die Rache der beleidigten Göttin Libido an ihm zu vollziehen“.¹⁷ In einem anderen Brief an Pfister schreibt er: „Ich habe, wie Sie zugeben, viel für die Liebe getan.“¹⁸ Das Thema ist unerschöpflich: „Sie wissen, unsere Erotik schließt das ein, was Sie in der Seelsorge ‚Liebe‘ heißen, und will durchaus nicht auf den groben sinnlichen Genuß eingeschränkt werden.“¹⁹ Und noch einmal Freud (in einem an C.G. Jung gerichteten Brief): Die Psychoanalyse „ist eigentlich eine Heilung durch Liebe.“²⁰ Dem kann Pfister in seinem Buch *Analytische Seelsorge* nur zustimmen: „Die praktische Analyse hat letztlich keinen anderen Zweck als die Wiederherstellung der auf Abwege geratenen, ihres ursprünglichen Charakters beraubten Liebe.“ (AS 24 f.)

Im Jahre 1944, fünf Jahre nach dem Tode seines berühmten Freundes, veröffentlichte Pfister seine Gedanken über die Liebe in einem größeren Zusammenhang: *Das Christentum und die Angst*. Die Botschaft des Werkes läßt

¹⁴ Breasted, *Histoire de l’Egypte*, Bd. 2, 382; *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, 324.

¹⁵ Breasted, *Histoire de l’Egypte*, Bd. 2, 387.

¹⁶ Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, 335.

¹⁷ *Br* 47: Freud an Pfister, 26. Februar 1911.

¹⁸ *Br* 33: Freud an Pfister, 17. März 1910.

¹⁹ *Br* 12 f.: Freud an Pfister, 9. Februar 1909.

²⁰ Sigmund Freud – C.G. Jung, *Briefwechsel*, hg. v. William McGuire u.a., Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1974, 13 (Freud an Jung, 6. Dezember 1906).

sich durch 1Joh 4,18 zusammenfassen: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus.“ Pfister, der den Satz des öfteren zitiert, weist darauf hin, daß das Neue Testament nicht zwischen der vorübergehenden Furcht und der tiefsitzenden existenziellen Angst unterscheidet. In diesem Buch findet man Themen, die den Lesern Drewermanns vertraut werden sollten: die Angst als das Hauptmerkmal der menschlichen Existenz; als Heiler bediente sich Jesus psychotherapeutischer Methoden, bevor diese ihren Namen erhielten (und damit ist Jesus ein Vorläufer Freuds); die Liebe als das einzige Mittel, das von Angst zu befreien vermag; die schonungslose Kritik an einem Christentum, das, seinem eigentlichen Ziel widersprechend, die Angst verstärkt, statt sie zu bekämpfen und von ihr zu befreien. Pfister prangert die Neigung der Kirche an, die Liebe durch Dogmen, magische Riten und eine Organisation zu ersetzen; diese Neigung führt zu einem Christentum, das rechtgläubig sein will, aber in Wirklichkeit selbst immer neurotischer wird und die Menschen in die Neurose treibt. Obwohl sich diese schockierende Kritik auf das Christentum als ganzes bezieht, gilt sie insbesondere dem Katholizismus, welcher das Musterbeispiel einer kollektiven Neurose bildet.

In der Kirchengeschichte findet Pfister Mechanismen, welche die Angst entweder verstärken oder zurückdrängen. Selbst die Reformation gehört in diese ambivalente Geschichte. Erbsündenlehre und Lehre von der Prädestination bewirken Angst und rufen Schuldgefühle hervor. Die Erbsündenlehre legt über den Menschen den Schatten der Verdammnis, und die Prädestinationslehre besagt, daß die ewige Verdammnis vieler bereits vor deren Geburt feststeht. Pfister ist kein Freund von Luther und Calvin. Demgegenüber schätzt er Zwingli, der sich in seiner humanistischen Großzügigkeit vorstellen kann, daß Herkules, Sokrates und Cato im Paradies vereinigt sind, und der König Franz I. verheißen kann, sich bald im Kreis dieser Helden wiederzufinden (CA 331). Jedenfalls hat eine therapeutisch wirksame Kirche eine solche von Liebe und Zärtlichkeit bestimmte Theologie nötig. Dementsprechend schlägt Pfister ein ganzes pädagogisches und therapeutisches Programm vor, das die ursprüngliche christliche Liebesbotschaft wieder zur Geltung bringen soll. Nach dem Schweizer Pfarrer hat Jesus selbst das von einem himmlischen Tyrannen geknechtete, Schuldgefühle erzeugende Gewissen durch die menschlichere und zärtlichere Autorität der Liebe ersetzt: darin besteht sein wirkliches historisches Verdienst. Es muß zu einer „wirklichen Überwindung der Angst im Unbewußten“ kommen (CA 59). Nur eine Liebe, die sich an Jesus orientiert und sich mit dem Glauben verbindet, kann eine solche tiefgehende und vollständige Heilung vollbringen. Bei seiner Heilung bedient sich Jesus einer Methode, die den Psychoanalytikern vertraut und unentbehrlich ist: der Regression. In der Seelsorge Jesu wie in der Arbeit des Analytikers wird der Patient einem kleinen Kind ähnlich. „Amen, ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Mt 18,3).

Die Botschaft Jesu steht in keinerlei Widerspruch zu den Entdeckungen Freuds. Daher braucht die Kirche eine neues theologisches Fach: die pastorale Psychoanalyse. „In ihren Grundzügen sucht die pastorale Psychoanalyse die von Jesus prophetisch dargebotene Seelsorge theologisch-wissenschaftlich auszuarbeiten“ (*Psy* 1638).²¹ Zwar hat sich Pfister darüber nicht ausführlich geäußert, aber es ist doch deutlich, daß es ihm keineswegs darum ging, die Psychoanalyse zu „verchristlichen“. Eher trifft gerade das Gegenteil zu. Er will die Seelsorge „verweltlichen“:

„Mir scheint, daß die Analyse als solche ein rein ‚weltliches‘ Geschäft sein muß. Sie ist ihrem Wesen nach rein privat und gibt direkt keine Werte. Ich habe in unzähligen Fällen auch nichts anderes getan, als diese negative Arbeit zu leisten, und nie wurde ein Wort über Religion geredet. Der barmherzige Samariter hielt auch keine Predigt, und es wäre geschmacklos, die geglättete Kur nachträglich durch Glaubensverpflichtungen bezahlen zu lassen. Wie der Protestantismus den Unterschied zwischen Laien und Priestern aufhob, so muß auch die Seelsorge entkirchlicht und säkularisiert werden.“²²

Das Programm Pfisters endet aber nicht bei der pastoralen Psychoanalyse; ihm schwebt auch ein neues Konzept der christlichen Unterweisung vor. Der Religionsunterricht, meint er, muß sich

„vor abstrakter Rationalisierung hüten. Die Psychanalyse zeigt uns die Unentbehrlichkeit des Symbols. In den alten Symbolen der christlichen Religion steckt unendlich viel mehr edler Gehalt, als die psychologisch so armselig ausgestattete Glaubenslehre uns will glauben lassen. Darum finden zahlreiche tiefe und freie religiöse Geister in der Bildersprache der Bibel viel mehr Geist und Leben als in der *aqua destillata* der kritisch bereinigten dogmatischen Formel. [...] Was zu erhoffen ist, ist eine Glaubenslehre, welche den Zusammenhang zwischen der religiösen Vorstellung und dem Unbewußten klar und scharf zu fassen versteht. Dazu bedarf es langwieriger, tiefer Untersuchungen der lebendigen Frömmigkeit und einer großen Lebensanschauung“ (*PM* 561 f.).

Pfister hat solche Untersuchungen selber durchgeführt und die Ergebnisse veröffentlicht: „Ein Fall von psychanalytischer Seelsorge und Seelenheilung“, „Zur Psychologie des hysterischen Madonnenkultus“, *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf* – um nur einige Titel zu nennen.²³ Die letzt-

²¹ Vgl. Pfister, AS: „Es wäre töricht, von Jesus zu erwarten, daß er die Entstehung und Wirkungen der dunklen Tiefenmächte wissenschaftlich untersucht hätte. Ebenso wenig kann man von ihm eine Theorie der Seelsorge erwarten. Aber in seiner Heilandstätigkeit erkennen wir deutlich Züge, die mit der analytischen Seelsorge grundsätzlich übereinstimmen“ (21 f.). „Und so darf denn die analytische Seelsorge den Anspruch erheben, die wissenschaftlich verfeinerte Ausführung von Grundgedanken zu sein, die in Jesus selbst zum ersten Male aufleuchteten und in seiner eigenen Heilandstätigkeit die herrlichsten Siege feierten“ (24).

²² *Br* 137: Pfister an Freud, 9. Februar 1929.

²³ Eine vollständige Bibliographie der Werke Pfisters findet sich bei E. Nase, Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Berlin/New York: de Gruyter, 1993, 575-595.

genannte Studie beschäftigt sich mit der neurotischen Frömmigkeit des deutschen Pietismus. Als sie 1910 erschien, hat sie eine heftige theologische Debatte ausgelöst, die freilich ohne Ergebnis blieb.

Zu seinen Lebzeiten haben vor allem Pädagogen dem Werk Pfisters Beachtung geschenkt. Er gilt als der Pionier der psychoanalytischen Pädagogik. Seine aus Vorträgen hervorgegangene Schrift *Was bietet die Psychoanalyse dem Erzieher?* (1917) erschien in sechs fremdsprachigen Ausgaben – auf französisch, englisch, italienisch, spanisch, polnisch, dänisch und sogar neugriechisch. Im Jahre 1927 lud man ihn ein, sich in einem angesehenen Werk vorzustellen: *Die Pädagogik in Selbstdarstellungen* ihrer führenden Vertreter (PS).

Pfisters Erfolg sollte allerdings nicht lange anhalten; außerdem beschränkte er sich, wie schon gesagt, auf die Pädagogik. Selbst der Bestseller *Was bietet die Psychoanalyse dem Erzieher?* ist heute praktisch ebenso unbekannt wie sein Verfasser. Die Schule Freuds hatte wenig Interesse an einem Außenseiter, der den Atheismus des Gründers nicht teilte. Obgleich er ihn stets als Freund betrachtete, blieb Freuds Stellung zu Pfister widersprüchlich. Bei aller Hochschätzung des Pfarrers gestand Freud, er wolle „die Analyse [...] vor den Priestern schützen“, diese seien nur darauf aus, sie ihren eigenen Zwecken nutzbar zu machen. Schließlich wollen wissenschaftliche Psychoanalyse und Religion einfach nicht recht zusammenpassen; Freud konstatiert „den jähen Abbruch [...] des wissenschaftlichen Denkens, wenn es an Gott und Christus herankommt“.²⁴ Einem Freund kann er den Satz anvertrauen: „Mit all seiner Wärme und Güte streift Pfister das Lächerliche.“²⁵ C.G. Jungs anfängliche Begeisterung über den Autor des ihm „in Dankbarkeit und Hochschätzung“ gewidmeten Buchs *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf* kühlte zusehends ab. Wie Freud, so nahm auch er ihn bald nicht mehr ernst.²⁶ Was die Theologen angeht, so sieht es noch schlechter aus. Der Irrlehre bezichtigt, mußte er sich im Jahre 1912 vor seinen kirchlichen Vorgesetzten verteidigen; offenbar hatte er Grund zu fürchten, daß man ihm den Verzicht auf sein Pfarramt abverlangt.²⁷ Offenbar blieb die Sache aber ohne Folgen. Pfister fühlte sich von seinen Mitbrüdern nie verstanden. „Die Theologen konnten es nicht billigen, daß ich es wagte, das Glaubensleben in seiner unmittelbaren Wirklichkeit zu erforschen, statt nur in den Büchern zu wühlen“, berichtet er in seiner pädagogischen Selbstdarstellung (PS 171). „Es schmerzt mich sehr, daß die Theologen so erbärmlich zurückbleiben und ver-

²⁴ Br 183.182: Freud an Pfister, 25. November 1928.

²⁵ Freud an Max Eitington, 3. April 1928, vgl. Gay, Ein gottloser Jude, a.a.O. (Anm. 7), 89.

²⁶ Jung an Freud, 24. Mai 1910: „Ich lese gerade Pfisters Arbeit über Zinzendorf und bin sehr enthusiastisch.“ Sigmund Freud – C.G. Jung, Briefwechsel, 352. In einem an Fritz Buri gerichteten Brief vom 10. Dezember 1945 distanziert sich Jung von Pfister, vgl. C.G. Jung, Briefe. Olten: Walter-Verlag, 1972, Bd. 1, 492-494.

²⁷ E. Jones, Das Leben und Werk von Sigmund Freud, übers. v. G. Meili-Dworetzki. Bern: H. Huber, 1962, Bd. 2, 117.

sagen. Über achtzehn Jahre bin ich nun an der Arbeit [...] Die Theologen sind zu sehr in dummes Prinzipiengezänk verrannt, als daß sie sich um das seelische Wohl der Laien – und ihr eigenes – viel kümmern wollten.“²⁸ Natürlich hatte Pfister auch Freunde: man lud ihn ein, für die angesehene Enzyklopädie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* den Artikel „Psychoanalyse“ zu übernehmen (1930), und 1934 ehrte ihn die theologische Fakultät Genf mit dem Ehrendoktor. Aber in einer Generation, die im Banne der dialektischen Theologie eines Karl Barth (1886-1968) und deren erklärtem Desinteresse an Psychologie stand, mußte Pfister als Außenseiter erscheinen. Seine „neuorthodoxen“ Zeitgenossen hatten wenig Geduld mit einem Pfarrer, der auf den neurotischen Charakter gewisser biblischer Traditionen verwies und meinte, von Paulus und Johannes fühlten sich unter den Gläubigen vor allem die weniger ausgeglichenen angezogen (*PM* 559). Sie konnten sich nicht mit jemandem anfreunden, der sich auf seine seelsorgerliche „Erfahrung“ berief. Die neuorthodoxe Schule befaßte sich ausschließlich mit dem Wort Gottes und nicht mit den Störungen im Seelenleben. Ihr galt Pfister als ein liberaler Theologe und somit als Feind des Evangeliums. Man versteht, warum sich Karl Barth über Pfister lustig machen konnte; für ihn war er nichts anderes als ein unbedeutender Kleinbürger.²⁹

Das vernichtende Wort Barths steht in einem Brief von 1929 und blieb bis zu dessen Veröffentlichung im Jahre 1974 unbekannt. Aber der Empfänger dieses Briefs, Eduard Thurneysen, äußerte sich öffentlich über Pfister, und sein Urteil war noch härter als das Barths. Dabei hatte Thurneysen (1888-1974), reformierter Pfarrer und Professor für Pastoraltheologie in Basel, eigentlich nichts gegen die Psychoanalyse. Er konnte sogar auf deren Nutzen hinweisen. Aber er bestand doch darauf, die Seelsorge von der Psychoanalyse streng zu trennen: „Stellen wir dem analytischen Gespräch unser seelsorgerliches Gespräch gegenüber, so ist zu sagen, daß dieses *toto genere* und untauschbar anderes darstellt. Schon daß im Unterschied zum psychoanalytischen Gespräch [...] das seelsorgerliche Gespräch in jener strengen, grundsätzlichen Bindung verläuft an die Heilige Schrift, und daß das Gebet dabei unerlässlich ist, ist Zeichen genug für seine Eigenständigkeit.“³⁰ Für Thurneysen „ist damit in sehr grundsätzlicher Weise der Primat der Heiligen Schrift aufgerichtet der Psychologie und ihrer Menschenkenntnis gegenüber.“³¹ Seelsorge ist für Thurneysen und seine neuorthodoxen Mitbrüder immer und grundsätzlich die „Ausrichtung des Wortes Gottes an den einzel-

²⁸ Br 110: Pfister an Freud, 10. September 1926.

²⁹ Barth an Thurneysen, 9. Juli 1929, vgl. Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel. Zürich: Theologischer Verlag, 1974, Bd. 2, 671.

³⁰ E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1946, 226.

³¹ Ebd., 187.

nen“.³² Es ist schwierig, sich eine Konzeption vorzustellen, die der Pfisters mehr widerspricht! In seiner *Lehre von der Seelsorge* (1946) äußert sich Thurneysen bewußt abfällig über Pfister. Er kann dessen Bezugnahme auf Freud nichts abgewinnen. Er will die Psychologie als solche schon empfehlen, wobei allerdings „aufs Ganze gesehen die von Ärzten geschriebenen Bücher auch für den Seelsorger lehrreicher und fundierter sind als einige von Theologen stammende. Dieses Urteil gilt insbesondere für das von dem ehemaligen Zürcher Pfarrer Dr. O. Pfister verfaßte Schrifttum. Es ist in strenger Anlehnung an die Freudsche Psychoanalyse verfaßt und mag von daher gesehen unanfechtbar sein. Umso anfechtbarer und ungenügender ist es in theologischer Hinsicht. Pfister ist seinem psychoanalytischen Meister weithin auch weltanschaulich gefolgt, und darüber ist die christliche Substanz auf einige bloß ethische Rudimente zusammengeschrumpft.“³³ Wir haben also ein kleines „ja“ zur Psychoanalyse und ein großes „nein“ zu Pfister! Kurz, für die neuorthodoxe Generation und ihren Wortführer Thurneysen war Pfisters Freudianismus ebenso unannehmbar wie seine „weltliche“ Auffassung von Seelsorge.

Heute ist die Neuorthodoxie nicht mehr die führende theologische Strömung Europas. Man beginnt sogar, Barths Theologie zu „entmythologisieren“. Jüngst hat ein Psychoanalytiker Barths Träume studiert und seine Ergebnisse veröffentlicht. Dabei zeigt sich, daß ich die Ängste und Komplexe Barths von denen der Patienten Pfisters kaum unterscheiden. Nach Wolfgang Schildmann steckt hinter dem ganzen Gebäude der dialektischen Theologie und deren repressivem Bild des himmlischen Vaters Gottes der leibliche Vater Karl Barths, von diesem nach seinem Tod idealisiert und ins Unermeßliche gesteigert.³⁴ Heute erscheint uns Pfister als ein außerordentlicher und mutiger Mann, ein geistiger Vater, wenn nicht sogar protestantischer Vorläufer Drewermanns.

Eugen Drewermann: kleines Porträt eines Romantikers

Drewermanns Leben beginnt ruhig, ohne Aufsehen. Geboren im Jahre 1940; Abitur; Studium der katholischen Theologie; Priesterweihe; Promotion zum Doktor der Theologie und Habilitation an der Philosophisch theologischen Hochschule in Paderborn, einer nicht gerade großen westfälischen Stadt. Drewermanns eigentliche Laufbahn beginnt 1977/78 mit der Veröffentlichung der drei Bände seines Erstlingswerks: *Strukturen des Bösen*. Es geht

³² Ebd., 9.

³³ Ebd., 186.

³⁴ W. Schildmann, Was sind das für Zeichen? Karl Barths Träume im Kontext von Leben und Lehre. München: Kaiser, 1991. Vgl. auch P.F. de Quervain, Psychoanalyse und dialektische Theologie. Bern: Huber, 1977.

um den Nachweis einer grundlegenden Übereinstimmung zwischen den biblischen Erbsündentexten und der Analyse menschlicher Angst durch Sören Kierkegaard, Sigmund Freud und Jean-Paul Sartre. *Die Strukturen des Bösen* stellen ein umfassendes apologetisches Werk dar: der moderne Mensch, für den das Werk Freuds und anderer Psychoanalytiker – Anna Freud, Melanie Klein, Erik Erikson, Erich Fromm, Harald Schulz-Hencke usw. – eine Autorität darstellt, kann die christliche Glaubenslehre verstehen und akzeptieren. Auf der letzten Seite seines Buches *Der Begriff Angst* erklärt Kierkegaard das Verhältnis von Theologie und Psychologie wie folgt: „Wer, im Verhältnis zur Schuld, durch die Angst erzogen wird, kommt erst in der Versöhnung zur Ruhe [...] Sobald die Psychologie mit der Angst fertig ist, ist diese an die Dogmatik abzuliefern.“³⁵ Ist die Angst einmal verstanden, so verlangt sie nach einer Heilung, und diese geschieht in der Erlösung, die Jesus Christus gebracht hat und die von der Kirche verkündet wird. So kommt der Augenblick, „wo die Ängste enden und Gott beginnt“, um einen Ausdruck von Rilke zu gebrauchen (im Gedicht „Wir sind uns alle schwesterlich“). Das Wort der Kirche ist ein heilendes Wort.

Drewermann hat seine Laufbahn also als Fundamentaltheologe und Apologet begonnen, und eben das Fach der Fundamentaltheologie unterrichtete er am Seminar des Erzbischofs von Paderborn. Wäre sein Denken an diesem Punkt stehengeblieben, dann hätte er niemals von sich reden gemacht, weder in der katholischen Kirche noch in den Massenmedien. In den 1980er Jahren veröffentlichte er eine ganze Reihe von Schriften, aus denen zunehmend deutlich wurde, daß er seinen apologetischen Ansatz aufgab. Im Alter von etwa vierzig Jahren wurde ihm deutlich, daß die Kirche, indem sie auf ihren Dogmen und ihrer oft traditionellen und repressiven Moral beharrt, die Angst der Menschen vergrößert, statt sie zu mindern und davon zu heilen. Was tun? In diesem Augenblick entdeckte er das *Werk C.G. Jungs* und die *deutsche Romantik*, und beide trugen zu einer Neuorientierung seiner Theologie bei. Die biographische Theorie Jungs läßt eine solche Neuorientierung im Alter von vierzig Jahren erwarten; ja, sie ist sogar eine Erfordernis. Es ist das typische Alter, an dem der einzelne die Bilderwelt des Unbewußten zu entdecken beginnt. Jung folgend, äußert nun Drewermann seinen Glauben an die Macht der Bilder: „Ich bin sehr froh darüber, zu glauben oder zu denken, daß Gott in unsere Seele eine Fülle von Bildern gelegt hat, die uns helfen, gegen die Verzweiflung ein Stück Halt und auch Orientierung zu finden“ (*WH II*, 130). Von nun an beruht Drewermanns Theologie auf einer anderen Übereinstimmung: jener, die er zwischen den Heilkräften des Unbewußten und der biblischen Mythologie entdeckt. Wenn man die Bibel mit Hilfe der Tiefenpsychologie liest, dann setzt man ihre heilende Kraft frei. Es ist also im-

³⁵ S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*. Vorworte, übers. v. E. Hirsch. Gütersloh: G. Mohn, 1983, 169 (letzte Seite des Werks; Übers. modifiziert).

mer noch das Wort, welches heilt; aber nun ist es das Wort der Schrift, das dem Wort des Unbewußten nahesteht.

Wie sich die neue Theologie von der Psychologie des Unbewußten anregen läßt, so läßt sie sich auch von der Romantik bestimmen. Bekanntlich ist die Entdeckung der Macht des Unbewußten eine der großen Leistungen der Romantik; wahrscheinlich geht sie auf Johann Wilhelm Ritter (1776-1810), den Physiker und Philosophen aus Jena zurück. Ohne diese Macht bliebe künstlerisches Schaffen und religiöse Leistung unerklärlich, denn diese Gebiete übersteigen die Kräfte des Bewußtseins. Die Romantik „ist bestrebt, Geist und Natur, Fühlen und Denken, Bewußtsein und Unbewußtes als Einheit zu begreifen, wobei das Unbewußte auf die Verwurzelung des Menschen in der Natur oder im Göttlichen verweist“.³⁶ Schon Hermann Hesse ahnte die Beziehung und verwies auf das Werk Jean Pauls (1763-1825).³⁷ Auch Thomas Mann, ein Verehrer Freuds, spürte die Ähnlichkeit von romantischem Gefühl und den Entdeckungen der psychoanalytischen Schule. In einer Freud zu Ehren gehaltenen Rede kam er auf Novalis (1772-1801) zu sprechen, jenen Dichter, „dessen romantisch-biologische Träumereien und Eingebungen sich analytischen Ideen oft so erstaunlich annähern“.³⁸ Es besteht also eine ganz natürliche Beziehung zwischen Tiefenpsychologie und romantischem Lebensgefühl. Schon in den 1960er Jahren hatte Drewermann damit begonnen, sich mit den Märchen der Brüder Grimm zu beschäftigen, mit Texten also, die zum Grundbestand der romantischen Literatur gehören. Seit 1981 veröffentlichte er seine Märchendeutungen; inzwischen sind es elf Bände geworden. Wie Bruno Bettelheim schätzt er den „grundsätzlichen Optimismus“ des Märchens, der sich im glücklichen Ausgang zeigt.³⁹ Liest man sie im Sinne der Jungschen Tiefenpsychologie, so führen sie uns ein „mütterliches, angstfreies Welterleben“ vor (SR 51). Wir finden in ihnen ein Wissen, mehr als alle Wissenschaft, Intuition, die alle Analyse übersteigt, Bilder, die aus der Sehnsucht nach dem Ursprung die Urzeitträume aller Religionen“ nacherzählen (SR 45). Eine alle Wissenschaft hinter sich lassende Weisheit zu finden: das entspricht dem Projekt der Romantik, das Novalis in einem seiner Gedichte so großartig vorstellt:

³⁶ G. Solovieff, *L'Allemagne et Madame de Stael*. Paris: Klincksieck, 1990, 120. Die Psychologie der Romantik erörtert A. Beguin, *Traumwelt und Romantik: Versuch über die romantische Seele in Deutschland und in der Dichtung Frankreichs*, übers. v. J.P. Walser. Bern: Francke, 1972, 98-111; das Thema durchzieht das ganze Werk. Beguin erwähnt Ritters „passives Bewußtsein“ (100).

³⁷ H. Hesse, *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978, Bd. 7, 141 („Künstler und Psychoanalyse“, 1918).

³⁸ Th. Mann, *Freud und die Zukunft* (1936), in: S. Freud, *Abriß der Psychoanalyse – Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1972, 131-151, hier: 134.

³⁹ B. Bettelheim, *Kinder brauchen Märchen*, übers. v. L. Michel u.a. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1971, 43 (Übers. modifiziert).

„Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren
Sind Schlüssel aller Kreaturen,
Wenn die, so singen oder küssen, mehr als die Tiefgelehrten wissen [...]
Und man in Märchen und Gedichten
Entdeckt die wahren Weltgeschichten,
Dann fliegt vor einem geheimen Wort
Das ganze verkehrte Wesen fort.“⁴⁰

Inzwischen ist Drewermann einer der unerbittlichsten Kritiker des klerikalen Systems der katholischen Kirche geworden. Es genügt, sein Buch *Kleriker: Psychogramm eines Ideals* (1989) zu nennen. Während er der bekannteste Theologe Deutschlands wurde, entzog ihm sein Bischof die kirchliche Lehrerlaubnis, entließ ihn aus seiner Dozentur am theologischen Seminar (1991) und suspendierte ihn vom Priesteramt (1992).

Die Kritik Drewermanns an seiner Kirche beruht auf einer Entdeckung Freuds: die Unterdrückung der Sexualität dient als Herrschaftsinstrument. Was allerdings die Vision einer neuen Gestalt des Christentums angeht, so beruft er sich nicht auf Freud, sondern auf das Evangelium und auf die protestantische Romantik des 19. Jahrhunderts. Er spricht von einer „kommenden Religion, die vor 150 Jahren bereits von der Romantik gefühlt und geahnt wurde“ (K 739). Tatsächlich ist seine Vision eines neuen Christentums eng verwandt mit der jenes romantischen Theologen, der Romantik und Liberalismus zugleich verkörpert: Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Wie Drewermann hat auch der Theologe der Romantik eine tiefe Abneigung gegen eine amtliche Verfassung der Kirche und gegen alle offiziellen Regelungen in Sachen Religion. In seinen *Reden über die Religion* (1799) beschreibt Schleiermacher die idealen Zustände, in denen sich jeder seinen eigenen Lehrmeister sucht. Der eine benötigt einen Mystiker, der andere sucht sich einen heiligen Künstler, der dritte einen deistischen oder pantheistischen Theologen, der vierte einen Propheten oder Visionär, usw.⁴¹ Schleiermacher verabscheut die Uniformität, die eine bestimmte Kirche der Religion geben will. Gewiß: das Credo einer bestimmten Kirche mag die Bedürfnisse mancher befriedigen. Aber anderen ist dasselbe Credo eine Last, da es der religiösen Anlage ihrer jungen Seele Gewalt antut. Daher protestiert Schleiermacher nicht nur gegen die Festlegungen, welche die bestehenden Kirchen in Sachen des Glaubens, des Gottesdienstes und der Organisation getroffen haben; er wendet sich auch gegen jeden Versuch, das echte religiöse Gefühl zu objektivieren und dadurch seines heiligen Wesens zu berauben.

Die *Reden über die Religion* laufen auf eine tiefgreifende Reform der Stellung der Kirche im Staat hinaus. Der junge Schleiermacher schlug vor, die

⁴⁰ Novalis, Werke, Tagebücher und Briefe, hg. v. H.-J. Mähl u.a. München: Hanser, 1978, Bd. 1, 395. Von Drewermann angeführt: K 835, Anm. 35.

⁴¹ F. Schleiermacher, Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. H.-J. Rothert. Hamburg: F. Meiner, 1958, 97-130: „Vierte Rede“, bes. 122 f.

Kirche als Institution abzuschaffen und vor allem ihre Unterstellung und Kontrolle durch den Staat aufzugeben. Nach Schleiermacher kennt die wahre Religion nur zwei freie Institutionen: die Familie und das religiöse Genie. Die Familie gilt ihm als kleine Kirche, denn sie ist der Ort, in der Kinder zur Welt kommen und an dem ihr religiöses Gefühl seine erste Gestalt findet. Das religiöse Genie nennt er den Meister oder auch den Priester. Solche Priester bilden den Mittelpunkt von freien Vereinen, die sich Schleiermacher offenbar nach der Art der Freidenker-Logen oder der Salons vorstellt. Dabei darf es keinen übergeordneten Verband der religiösen Meister geben; so gewiß es Priester geben muß, so gewiß ist auch, daß es kein *organisiertes* Priestertum geben darf – und so denkt auch Drewermann.

Für Drewermann ist der ideale Priester ein Therapeut und vor allem ein Dichter, der den Menschen hilft, die Harmonie und Poesie ihrer eigenen Existenz zu finden – ein Gedanke, für den er sich auf einen weiteren Romantiker beruft: auf Novalis. Die Romantik ersetzt die Theologie durch Dichtung, und der wahre Priester ist zugleich Dichter: „Dichter und Priester waren im Anfang eins, und nur spätere Zeiten haben sie getrennt“, heißt es bei Novalis. „Der echte Dichter ist aber immer Priester, so wie der echten Priester immer Dichter geblieben. Und sollte nicht die Zukunft den alten Zustand wieder herbeiführen?“⁴² Nach der Auffassung der Romantik vermischen sich Dichtung (im weitesten Sinne) und Religion ohne weiteres, denn die Inspiration des Dichters steht der des Propheten nahe.⁴³ Die Wirkung von Dichtung ist nach Auffassung der Romantik überwältigend, und keiner hat es besser gesagt als Percy Shelley in seiner *Verteidigung der Poesie* (1821): „Poesie ist immer von Freude und Genuß begleitet: jeder Geist, den sie berührt, öffnet sich, um ihre mit Entzücken gepaarte Weisheit zu empfangen [...] Sie wirkt auf eine göttliche und unbegriffene Weise, jenseits des Bewußtseins und es übersteigend.“⁴⁴ Wenn Shelley fortfährt und meint, spätere Geschlechter würden die Wirkung der Dichtung ergründen, so darf man doch wohl meinen, daß dies ohne Tiefenpsychologie nicht möglich sein wird.

Wie Novalis und Schleiermacher betreibt Drewermann mitunter „eine Art poetische Theologie, unbestimmt aber lebendig, frei aber gefühlvoll“, um einen eleganten Ausdruck von Madame de Stael zu gebrauchen.⁴⁵ In diesem Sinne spricht er von der „Nähe der religiösen Sprache zur Poesie“ (*MkEv* 113), von der „poetischen Kraft der eigenen Seele“ (*MkEv* 114), von Jesus als

⁴² Novalis, Werke, Tagebücher und Briefe Bd. 2, 255/257 – „Blütenstaub“. Von Drewermann angeführt: K 835, Anm. 36.

⁴³ „Die natürliche Neigung der Geister bringt in Deutschland mit sich, daß man die Poesie als eine Art Prophetengabe betrachtet; es war also keine Entweihung, mit dem religiösen Glauben die Begeisterung zu verbinden, welche er einhaucht.“ A.G. de Stael, Über Deutschland, übers. v. F. Buchholz u.a. Frankfurt: Insel, 1985, 670.

⁴⁴ P.B. Shelley, Ausgewählte Werke, hg. v. H. Höhne. Hanau: Müller & Kippenberg, 1985, 631 – „A Defense of Poetry“.

⁴⁵ A.G. de Stael, Über Deutschland, a.a.O. (Anm. 43), 670.

„Dichter“ (*K* 720), von der Predigt als „ein Stück Dichtung“ (*MkEv* 114)⁴⁶; er nennt „das Ziel aller Romantik, die lebendige Einheit von Glauben und Dichtung“ (*DN* 15). Indem er in Gleichnissen lehrt, ist Jesus zugleich Priester und Dichter: „Wie gute Gedichte, wie klingende Lieder sagen und singen sie [die Gleichnisse] sich als eine Poesie der Ewigkeit durch die Jahrtausende weiter“ (*TE* II, 729). Man kann sich kaum romantischere Wendungen als diese vorstellen! Drewermanns Auffassung deckt sich ganz offensichtlich mit dem romantischen Jesusbild, das Georges Berquer schon 1920 im ersten, heute unbekanntem psychoanalytischen Buch über Jesus entwarf. Es lohnt sich, ihn anzuführen:

„Was immer man von Jesus hält, er war ein Dichter, ein wundervoller Dichter [...] Und was heißt das, ein Dichter zu sein? Das heißt nicht, wie manche meinen, einige makellose Verszeilen über jeden beliebigen Gegenstand zuwege zu bringen. Es gibt große Dichter, die niemals auch nur eine Verszeile geschrieben haben [...] Dichter sein, das heißt: die uns umgebende Wirklichkeit in einer bestimmten Weise wahrzunehmen; das heißt: in sich einen göttlichen Sinn zu tragen, der in allem, was die Aufmerksamkeit erregt oder erfordert, die großen Harmonien erkennen läßt, die frohen oder feierlichen, die religiös erhabenen oder die von geheimnisvoller Größe. Ein Dichter ist jemand, der spürt, wie das All in ihm zum Leben kommt, der im Schauspiel des alltäglichen Lebens das Echo jener höchsten Wahrheiten sieht, die das menschliche Auge kaum zu betrachten wagt. – In diesem Sinne war Jesus ein Dichter, und er war es in einem höheren Sinne als die größten unter den Menschen. Kraft seiner Intuition konnte er die Harmonien erfassen, die allem zugrunde liegen und die alles mit der majestätischen Einheit Gottes in Einklang bringen [...] Folgen wir seinen lichtvollen Wegen, so lernen wir, uns aller künstlichen Poesie und aller gekünstelten Worte zu entledigen, um die wahre Poesie zu erkennen: jene, die dem Leben einen Hauch von Ernst verleiht und die ihm göttliche und tröstliche Kräfte verleiht.“⁴⁷

So kann nur ein Psychoanalytiker sprechen, der selbst Romantiker ist! (Und außerdem reformierter Pfarrer, geb. 1873.)

In diesem romantischen Sinne predigt Drewermann ein Evangelium der Liebe und der befreienden Kraft des göttlichen Unbewußten. In seinen Predigten, seinen Bibelkommentaren, seinen Ausführungen über ägyptische Mythologie, Märchen, Literatur und Film gewinnt es immer neue poetische Ge-

⁴⁶ Eine charakteristische Äußerung über die Predigt als „wirklich religiöse Rede“: „Ihre innere Stimmigkeit und Poesie weckt Schlummerndes auf, bringt Verborgenes hervor und stellt Bilder vor Augen, die trösten und ordnen, wenn man selber nicht mehr weiter weiß. Selbst ein Stück Dichtung, ist die religiöse Rede innerlich auf das engste verbunden mit der Erfahrungsfülle und Gestaltungskraft aller großen Stoffe der Weltliteratur [...] Wenn in den Hörern einer religiösen Rede Bilder und Vorstellungen entstehen, die ihnen ein Gefühl für die poetische Kraft der eigenen Seele zurückgeben und ihnen den Wert ihres Lebens als einer langsam sich gestaltenden Dichtung Gottes auf Erden hell aufleuchten lassen, [dann] hat ein Verkünder seine Aufgabe erfüllt.“ *MkEv* 114.

⁴⁷ G. Berguer, *Quelques traits de la vie de Jesus au point de vue psychologique et psychanalytique*. Genf: Edition Atar, 1920, 217 f. Das Werk enthält ein ganzes Kapitel „La poesie de Jesus“ (217-236).

stalt. Immer geht es darum, „das mißachtete Erbe der Romantik“ (TE I, 72) neu zur Geltung zu bringen und an eine fast völlig vergessene Auslegungstradition anzuknüpfen. Die Themen und Titel seiner Bücher zeigen die Vielfalt seiner Interessen und seine schriftstellerische Kraft: *Psychoanalyse und Moralthologie*; *Das Markusevangelium*; *Das Matthäusevangelium*; *Tiefenpsychologie und Exegese*; *Ich steige hinab in die Barke der Sonne: Altägyptische Meditationen zu Tod und Auferstehung*; *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik*; *Der tödliche Fortschritt: Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*; *Der Krieg und das Christentum*; *Über die Unsterblichkeit der Tiere*; *Das Eigentliche ist unsichtbar: Der Kleine Prinz tiefenpsychologisch gedeutet*; *Milomaki oder vom Geist der Musik: Eine Mythe der Yabunaindianer*.⁴⁸ Außerdem ist Drewermann als Autor eines historischen Romans hervorgetreten, in welchem sich seine eigene Person mit der Giordano Brunos vermischt: *Giordano Bruno: Der Spiegel des Unendlichen* (1992). Bruno, italienischer Priester und Philosoph, schreibt seine letzten Gedanken auf, bevor ihn die Inquisition auf dem Campo dei Fiori in Rom am 17. Februar 1600 hinrichtet. Der traditionelle Rahmen läßt die romantische Herkunft des Themas leicht erkennen; Victor Hugo, das Haupt der französischen Romantik, schrieb einen ähnlichen Roman: *Le dernier jour d'un condamné* (Der letzte Tag eines Verurteilten, 1829). Wie Hugo, so will auch Drewermann „den Leser innerlich aufwühlen, aber derart, daß die Bewegung in seinem Bewußtsein eine Fortsetzung findet“.⁴⁹ Anders gesagt: es handelt sich um eine Propagandageschichte.

Drewermann predigt „wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“; darin sind sich alle seine Zuhörer einig. Neun Predigtbände sind schon erschienen, und seine Anhänger verbreiten Tonbandkassetten mit Vorträgen und Ansprachen. Dennoch bleibt seine Autorität sanft und unaufdringlich, denn für ihn muß ein Priester jemand sein, der Verständnis für die Menschen hat, nicht jemand, der Befehle erteilt und andere verurteilt. In Deutschland steht er mit diesem Ideal fast allein da. Es will uns scheinen, daß er sich das im 19. Jahrhundert ausgesprochene Urteil von Madame de Stael zu eigen machen kann: „Die meisten Prediger [Deutschlands] beschränken sich darauf, gegen böse Neigungen zu deklamieren, anstatt zu zeigen, wie man ihnen erliegt und wie man ihnen widerstehen kann. Die meisten von ihnen sind Richter, die dem Menschen den Prozeß machen.“⁵⁰ Die Rolle des

⁴⁸ Bibliographische Angaben sind zu finden in: A. Sobel, Eugen-Drewermann-Bibliographie, 2. Aufl. Wiesbaden: A. Sobel, 1993; C. Marcheselli-Casale, Von Drewermann lernen, übers. v. C. Locher. Zürich: Benziger, 1992, 309-311. Aus der wachsenden Sekundärliteratur erlaube ich mir, ein eigenes Werk zu nennen: B. Lang, Die Bibel neu entdecken: Drewermann als Leser der Bibel. München: Kösel, 1995.

⁴⁹ Jacques le Marinel im Nachwort zu: V. Hugo, *Le Dernier Jour d'un condamné*. Paris: Ed. du Seuil, 1992, 216 f. Vgl. Drewermann, Giordano Bruno: *Der Spiegel des Unendlichen*. München: Kösel, 1992.

⁵⁰ A.G. de Stael, *Über Deutschland*, a.a.O. (Anm. 43), 697.

Richters ist ihm fremd; Drewermann prangert sie ständig an. Weit davon entfernt, zu moralisieren, will er seinen Zuhörern die Person Jesu nahe bringen. Manchmal versucht er, dies durch lange Zitate aus dem Werk des libanesischen Romantikers Khalil Gibran zu erreichen:

„Jesus war nicht verheiratet, aber Er war ein Freund der Frauen. Er begegnete ihnen, wie man ihnen begegnen sollte, in wohlwollender Freundschaft.

In Nazaret lebt ein Dichter, dessen Herz wie der Lotos ist. Er kennt die Seele der Frau und ihren Durst, den kein Wasser löscht, und ihren Hunger nach der Sonne, den keine Nahrung stillt.

Sein Mund war wie das Herz eines Granatapfels, und die Schatten Seiner Augen waren tief [...] ich war nur scheu und wollte allein sein, um Seine Finger auf den Saiten meines Herzens zu fühlen.“⁵¹

Drewermann stellt sich den gläubigen Menschen in der Gestalt eines Mädchens von dreizehn oder vierzehn Jahren vor, das Jesus als seinen Freund betrachtet. Die kleine Mystikerin schreibt ihrem Freund Jesus einen Brief, dessen poetische Kraft an die Verse Gibrans erinnert: „Du bist die Wolke, auf welche das milde Licht des Mondes fällt“, oder: „Du bist eine Amsel in einem blühenden Busch.“ Er ermutigt zu solcher poetischen Begeisterung und verteidigt sie gegen die Dogmatiker, die auf traditioneller Sprache beharren (Christus ist der Sohn Gottes, usw.). Er verteidigt sie auch gegen jegliche Psychoanalyse, die dem Mädchen eine Sexualneurose nachsagen will. Was zählt, ist allein die Liebe, die sich mit dem Glauben bis zur Ununterscheidbarkeit vermischt. „Für mich beruht der Glaube auf einer persönlichen Beziehung, in der sich Liebe und Glauben vermengen.“⁵²

Stets ist Drewermann seiner doppelten Berufung zum Therapeuten und religiösen Autor treu geblieben. In seinen populären wie wissenschaftlichen Büchern läßt sich sein Ansatz deutlich erkennen. Für ihn gibt es mehrere klassische Quellen, die uns ermöglichen, die Lage des Menschen zu verstehen: die Paradieserzählung der Bibel; das Werk Kierkegaards, Jean-Paul Sartres und Sigmund Freuds; der Roman *Das Schloß* von Franz Kafka. Diesen Quellen einer „negativen“ Offenbarung stehen andere, positive gegenüber, die uns helfen können, das verlorene Paradies wiederzufinden: der Bericht über die ursprüngliche Harmonie von Mann und Frau in Gen 2; die biblischen Erzählungen von der Kindheit und der Auferstehung Jesu; das Werk C.G. Jungs, die wiedergefundene Kindheit in den Grimmschen Märchen und im *Kleinen Prinzen* von Antoine de Saint-Exupery. Vielleicht sind noch die auf Tahiti entstandenen Werke eines Paul Gauguin und die ägyptische Mythologie zu nennen.

⁵¹ K. Gibran, Jesus Menschensohn, übers. v. U. Assaf-Nowak. Olten: Walter-Verlag, 1988, 26; 99; 88 (Übers. modifiziert).

⁵² E. Drewermann, „S'veiller pour rever“ (Interview), Temoignage chretien Nr. 2539, 6. März 1993, 15-17, hier: 17; 16. Die Einheit von Glauben und Lieben betont auch O. Pfister, *Das Christentum und die Angst*, 2. Aufl. Olten: Walter-Verlag, 1975, 510.

Einer der schwersten Fehler der Kirche ist es, den Menschen ein Schuldgefühl aufzuzwingen, und zwar aufgrund der engen Verbindung oder sogar Gleichsetzung von Moral und Religion. „Die [wahre] Religion aber verleugnet jeden moralisierenden Propheten und Priester“, wußte schon Schleiermacher.⁵³ Und noch einmal folgt ihm Drewermann: „In meinen Augen ist das Christentum wesentlich eine Erlösungsreligion, und man tut den Menschen unrecht, wenn man ihre Verhaltensweisen von außen her objektiv zu zensieren und nach festgelegtem Maßstab zu beurteilen, das heißt meistens, zu verurteilen versucht. Viel wichtiger scheint mir: daß man sich Mühe gibt, zu begreifen, was in Menschen vor sich geht. Und das vermag heute die Tiefenpsychologie wesentlich besser als die Theologie“ (WH I, 192), d.h. besser als die traditionelle Seelsorge, wie sie in den Seminaren gelehrt und von der Mehrzahl der Priester praktiziert wird. Zunächst mit Hilfe der Freudschen Psychoanalyse *verstehen* und dann mit Hilfe der Bibel und der Jungschen Psychologie zu *heilen* suchen: das ist das Projekt unseres Autors. Drewermann bezieht sich stets auf *beide* Seiten menschlicher Existenz: auf das verlorene und das wiedergefundene Paradies, auf die Angst und die Welt der Archetypen. Seine frohe Botschaft: Finde die Archetypen des Unbewußten und die Liebe zwischen Mann und Frau, dann kannst du die Herrschaft von Angst und Entfremdung im Leben brechen. Die Weisheit der Märchen, die biblische und die ägyptische Mythologie, das Unbewußte: die Entdeckung dieser Quellen psychischer Heilung erlauben es Drewermann, die rationalistische Religionskritik zu überwinden. Nach jener Kritik hat ein Mythos nur so lange Macht über die Menschen, als seine Anhänger nicht wissen, daß es sich um einen Mythos handelt. Er kann seine volle Wirkung nur dann entfalten, wenn er als reine und unverfälschte Wahrheit gilt. Der Rationalismus entreißt der christlichen Wahrheit die Maske, um ihren mythischen Charakter zu enthüllen und zu zeigen, daß es um sie nicht anders steht als um alle heidnischen Religionen; damit glaubt er, die Grundlage des Christentums zerstört zu haben. Anders als der Rationalismus anerkennt Drewermann die Verwurzelung des Mythos im Unbewußten und damit auch die Existenz einer ewigen und göttlichen Wahrheit. Das Licht, das unsere Existenz erleuchtet, kommt aus dem wohltuenden Halbdunkel der Mythen und des Unbewußten, nicht aus der reinen Vernunft.

Als jenseitige Wirklichkeit, die sich im kollektiven Unbewußten kundtut, unterscheidet sich Drewermanns Gott von den Vorstellungen der scholastischen Theologie. Der durch seine Macht alles erdrückende Gott des patriarchalen Systems erhält die „Attribute eines sanften, liebenden Christus“, um einen Ausdruck Bettelheims zu gebrauchen, eines Lieblingsautors von Drewermann.⁵⁴ Er ist ein Gott der Liebe, ein verständnisvoller Gott, dem alles

⁵³ Schleiermacher, Über die Religion, a.a.O. (Anm. 41), 123.

⁵⁴ Bruno Bettelheim, Die symbolischen Wunden. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1982, 211.

Moralisieren fernliegt. Niemals würde er über die ganze Menschheit eine so unverhältnismäßige Strafe verhängen, nur weil die ersten Eltern eine kleine Verschuldung auf sich geladen haben. Es ist ein Gott, der in der zärtlichen, mütterlichen Sprache der Gefühle, der Empfindungen, des Körpers „oft weiser und gütiger spricht als in den Stimmen der Theologen und sogar womöglich in den Schriften der Bibel“ (K 225). Es handelt sich um eine weibliche Gottheit, eher eine sanfte Göttin als ein strenger männlicher Gott, eine Göttin, wie sie über die Frauen von Tahiti eines Paul Gauguin wacht. Drewermann feiert die biblische Paradieserzählung als die Schau einer Welt der Frauen, eine mütterliche und vor-patriarchalische Gesellschaft, die er in der Kunst Gauguins findet. „Es ist die Welt Gauguins jenseits der Zerwürfnisse der Angst, jenseits der seelischen Zerrissenheit zwischen Geist und Sinnlichkeit, jenseits der unverhohlenen Kokurrenzkämpfe um Geltung und Erfolg, die im patriarchalischen Welterleben vorherrschend geworden sind“ (DN 34). Die Welt eines Gauguin, die paradiesische Welt, ist nicht ganz verschwunden, denn „es gibt solche matriarchalischen Augenblicke“ (DN 34).

Nostalgische und romantische Züge fehlen nirgendwo in Drewermanns Werk. Er schließt sich Gauguin, Louis Antoine de Bougainville und vielen anderen Reisenden und Träumern an, die das Paradies auf einer Insel suchten, die von schönen, ihr langes, pechschwarzes Haar stolz tragenden Frauen bewohnt war. Ein Paradies von Menschen, die „nur die angenehmen Seiten des Lebens kennen. Zu leben, das bedeutete für sie singen und lieben“.⁵⁵

Singen und lieben: läßt sich darin nicht auch jener Kern des Christlichen entdecken, der im liturgischen und seelsorgerlichen Erbe oft nur noch mit Mühe erkennbar ist? Wird es dem von Pfister und Drewermann angezielten therapeutischen – postmodernen – Christentum gelingen, Singen und Lieben wenigstens bei einigen Menschen zum Triumph zu führen?

Abkürzungen

Werke von Oskar Pfister

- AS Analytische Seelsorge (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1927).
 Br Sigmund Freud – Oskar Pfister, Briefe 1909-1939 (Frankfurt: S. Fischer, 1963).
 CA Das Christentum und die Angst, 2. Aufl. (Olten: Walter-Verlag, 1975).
 E „Echnaton“, Wissen und Leben 14 (1914), 105-115; 158-166.

⁵⁵ Paul Gauguin, zit. bei E. Vibart, Tahiti: naissance d'un paradis au siècle des Lumières, 1767-1793. Paris: Editions Complexe, 1987, 230.

- IZ* „Die Illusion einer Zukunft“, *Imago* 14 (1928), 149-184.
P „Die Entwicklung des Apostels Paulus: eine religionsgeschichtliche und psychologische Skizze“, *Imago* 6 (1920), 243-290.
PM Die psychoanalytische Methode, 3. Aufl. (Leipzig: J. Klinkhardt, 1924).
PS „Oskar Pfister“, Die Pädagogik in Selbstdarstellungen, hg. v. Erich Hahn (Leipzig: Meiner, 1927), Bd. 2, 161-207.

Werke von Eugen Drewermann

- A* Artikel „Angst“, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe, hg. v. Peter Eicher (München: Kösel, 1991), Bd. 1, 17-31.
DN Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens: Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium (Freiburg i.Br.: Herder, 1986).
K Kleriker: Psychogramm eines Ideals (Olten: Walter-Verlag, 1989).
MkEv Das Markusevangelium: Bilder der Erlösung (Olten: Walter-Verlag, 1987), Bd. 1.
SB Strukturen des Bösen: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht (Paderborn: Schöningh, 1977/78), Bde. 1-3.
SR Schneeweißchen und Rosenrot (Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet; Olten: Walter-Verlag, 1983).
TE Tiefenpsychologie und Exegese (Olten: Walter-Verlag, 1984/85), Bde. 1-2.
TF Der tödliche Fortschritt: Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, 6. Aufl. (Regensburg: Pustet, 1990).
WH Wort des Heils. Wort der Heilung, hg. v. Bernd Marz (Düsseldorf: Patmos, 1988/89), Bde. 1-2.

Prof. Dr. Bernhard Lang, Universität, Fachbereich 1, Warburger Straße 100, D-33098 Paderborn