

Aspekte psychoanalytischer Auslegung der Johannesoffenbarung

Ekkehard W. Stegemann

I. *Einleitung und kleine Typologie*

Die Anwendung von Fragestellungen psychoanalytischer (im Sinne Freuds und seiner Schule) und tiefenpsychologischer (im Sinne Jungs und seiner Schule) Verfahren auf Literatur¹ und insbesondere auf die der

¹ Vgl. zur Literaturwissenschaft W. Schönau, Einführung in die psychoanalytische Literaturwissenschaft, Stuttgart 1991, 11f.

Bibel ist fast so alt wie diese selbst. Ich erinnere nur an Freuds „Moses“ und Jungs „Hiob“. Der älteste Verdacht dieser Art der Lektüre gegenüber ist, sie wolle dem Autor eines Textes in einer Weise auf die Schliche kommen, die „bis zur Verletzung des Geheimnisses seiner Schöpfung“² reiche. Dieser Verdacht ist nicht immer unbegründet. Denn in der Tat gibt es reduktionistische psychoanalytische und tiefenpsychologische Deutungen, die aus einem Werk auf das Leben des Autors und von diesem wiederum auf die Textproduktion schließen zu können meinen. Unter den neutestamentlichen Autoren sind die Briefe des Paulus ein beliebtes Objekt dieser Art der Begierde. So hat schon Oskar Pfister Paulus als Hysteriker und Zwangsneurotiker diagnostiziert.³ Nicht zufällig stehen oft auch Probleme der bewußten oder unbewußten Abwehr devianter sexueller Impulse im Zentrum solcher Interpretationen. Aber auch andere Psychopathographien haben Einfluß gehabt. In diesem Zusammenhang spielt die Deutung der „Bekehrung“ eine große Rolle.⁴ Dabei werden auch bestimmte traditionelle Auslegungstereotypen gleichsam psychoanalytisch oder tiefenpsychologisch verdoppelt. Insbesondere finden sich gewisse antijüdische Deutungstereotypen in den tiefenpsychologisch orientierten Auslegungen von Hanna Wolff⁵ und Eugen Drewermann⁶.

Wie problematisch solche autorbezogenen Deutungen sind, zeigt folgender Vergleich. Man hat etwa für Thomas Manns „Tod in Venedig“ auf ein Erlebnis in Venedig mit u. a. stark pädophilen Inhalten verwiesen. Allerdings muß man zugleich zugeben, daß dieses „nun eine komplizierte, entstellende und verhüllende Umarbeitung im Zeichen der Abwehr (erfährt), zu der auch die Rivalität mit Goethe ihren Anteil beiträgt“⁷. Hier deutet sich an, wie komplex und prinzipiell unabschließbar auch die Psychologie des Produktionsprozesses nur eines Werkes von Thomas Mann in Wahrheit ist und wie banal sich die bloße Erklärung der Novelle aus einem pädophilen Erlebnis ihres Autors daneben ausnimmt. Doch ist bei Thomas Mann wenigstens für eine solche Deutung ein biographischer Anlaß belegt,⁸ so muß der homosexuelle Impuls, der von Paulus in 1Kor

² *Thomas Mann, Thomas Mann und die Psychoanalyse*, in: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse 11, 1925, 247.

³ Vgl. *O. Pfister, Die Entwicklung des Apostels Paulus*, in: *Imago* 6, 1920, 243–290. – *H. Fischer, Gespaltener christlicher Glaube*, Hamburg 1974. – *G. Theißen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983.

⁴ Vgl. *M. Klessmann, Zum Problem der Identität des Paulus*, in: *WzM* 41, 1989, 156–172, im Anschluß an *H.-J. Thilo, Paulus – Die Geschichte seiner Entwicklung*, in: *WzM* 37, 1985, 2–14; ferner *H. Ulonska, Die Krankheit des Paulus und die ritualisierte christliche Demut*, in: *WzM* 41, 1989, 356–367.

⁵ Vgl. nur *Hanna Wolff, Jesus der Mann*, Stuttgart 1975.

⁶ Vgl. dazu *N. Rubeli, Antijüdische Clichés und antisemitische Stereotypen bei Eugen Drewermann*, in: *Judaica* 48, 1992, 98–113.

⁷ Vgl. Schönau, 11f; näherhin *P. von Matt, Zur Psychologie des deutschen Nationalchriftstellers. Die paradigmatische Bedeutung der Hinrichtung und Verklärung Goethes durch Thomas Mann*, in: S. Goepfert (Hg.), *Perspektiven psychoanalytischer Literaturkritik*, Freiburg 1978, 82–100.

⁸ Vgl. *G. Härle, Lust, Angst und Provokation. Homosexuelle Ästhetik bei Platen*,

11,3ff z. B. angeblich abgewehrt wird, vom Interpreten diviniert werden, was einen Unterschied macht. Denn eines ist, ob man etwa hinter der Argumentation in 1Kor 11,3ff den „horror of homosexuality“⁹ sieht, der mentalitätsgeschichtlich weiter als nur bei latent-homosexuellen Männern in der Antike verbreitet gewesen sein dürfte; ein anderes ist jedoch, ob Paulus hier eigene (unbewußte) homosexuelle Tendenzen abwehrt.¹⁰ Überhaupt ist die Frage, ob solche autorbezogene Interpretation eines Werkes nicht auf einer ebenso psychoanalytisch bzw. tiefenpsychologisch wie textwissenschaftlich problematischen Hermeneutik beruht, nämlich der der Reduktion der Vieldeutigkeit einer Äußerung bzw. eines Werkes auf das Verhältnis des Autors dazu, welches seinerseits ja mitnichten eindeutig sein muß. Hier wird vergessen, daß doch bei jeder Deutung der Interpretierende immer eine wichtige Rolle spielt. Ja, es geht bekanntlich der eigene Sinn des Auslegers notwendig in die Interpretation mit ein,¹¹ so daß selbst eine konsequent werkorientierte – vom Autor gerade absehende und zumeist deswegen antipsychologische – Auslegung revisionsbedürftig ist. Denn noch die differenzierteste Strukturanalyse eines Werkes ist eine Wahrnehmung der Leserrolle, die zwar nicht beliebig ist, aber sehr unterschiedlichen Dispositionen unterliegt. Ebendiese Betonung der produktiven Rolle des Lesers, wie sie in der Wende von der (z. B. marxistischen) Produktions- und der (werkimmanenten) Darstellungsästhetik zur Rezeptionsästhetik in der Literaturwissenschaft¹² vollzogen wurde, läßt sich auch in der psychoanalytischen und tiefenpsychologischen Texthermeneutik feststellen. Ja, es gibt heute in der Theoriediskussion psychoanalytischer Literaturdeutung eine Position, die allein die leserorientierte Literaturpsychoanalyse für sachgerecht hält.¹³ Im Bereich psychoanalytischer Deutung der Bibel hat dies auch Hartmut Raguse in Auseinandersetzung mit Drewermanns tiefenpsychologischer Interpretation der Apokalypse zu begründen versucht.¹⁴ Doch bevor wir darauf näher eingehen, können wir hier am Schluß dieser Hinführung eine kleine Typologie psychoanalytischer bzw. tiefenpsychologischer Texthermeneutik vorstellen.

Im Prinzip kann mit W. Schönau zwischen einer autororientierten, werkorientierten und leserorientierten Textpsychologie unterschieden werden.¹⁵ Eine andere Möglichkeit der Typologisierung geht auf K. R. Eiss-

Mann und Fichte, in: H. Puff (Hg.), *Lust, Angst und Provokation. Homosexualität in der Gesellschaft*, Göttingen 1993, 104–128.

⁹ C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, New York 1968, 257; vgl. auch E. Stegemann, *Antihomosexualität bei Paulus*, in: Puff (s. Anm. 8), 67–78.

¹⁰ So vor allem Fischer (S. Anm. 3); vorsichtiger: Theißen, 179.

¹¹ Vgl. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975⁴, 538f.

¹² Vgl. dazu P. V. Zima, *Literarische Ästhetik*, Tübingen 1991.

¹³ Vgl. A. Lorenzer, *Tiefenhermeneutische Kulturanalyse*, in: Ders. (Hg.), *Kultur-Analysen*, Frankfurt 1986, 11–98.

¹⁴ H. Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, Stuttgart 1993.

¹⁵ Vgl. Schönau, 91ff.

lers psychoanalytische Studie zu Goethe zurück.¹⁶ Er unterscheidet endopoetische und exopoetische Interpretationsverfahren. Dieses bezieht sich auf außertextliche Phänomene wie den historischen oder konkreten oder realen Autor und auf Ereignisse, auf die im Text Bezug genommen wird. Jenes bezieht sich auf den Text selbst oder die Deutung von Textelementen, also etwa bestimmter Figuren („Figurenanalyse“¹⁷), aber auch von Symbolen, Begriffen, des „Mythos“, der Theologie bzw. Ideologie, die ein Text enthält. Hierher gehört auch die rezeptionsorientierte Analyse. In ihr steht zwar die Leseraktivität und damit auch etwas außerhalb des Textes Befindliches im Mittelpunkt. Doch da die Leseraktivität reagiert auf den Text und in ihm angelegte „Leserrollen“, können wir diese Art der psychologischen Texthermeneutik den endopoetischen Deutungsverfahren zurechnen. Eine ausführliche Darstellung anhand von vielen Beispielen der psychoanalytischen und tiefenpsychologischen Bibeldeutungen nach dieser exo- und endopoetisch differenzierenden Typologie bietet H. Raguse.¹⁸ Sie kann dem heute oft zu findenden, geradezu fatalen Vorurteil begegnen, nach dem psychologische Bibelauslegung auf Dre-wermanns vor allem an der Tiefenpsychologie Jungs orientierte und deren Kategorien zugleich theologisierende Auslegung beschränkt sei.¹⁹

II. Was ist leser- bzw. rezeptionsorientierte psychoanalytische Textinterpretation?

Nach W. Schönau steht in der psychoanalytischen Literaturwissenschaft die leser- bzw. rezeptionsorientierte Interpretation gegenwärtig im Zentrum des Interesses, da es sich hier um eine „Methode“ handelt, die „in der Analyse der eigenen Leseerfahrung das einzige Analogon zur analytischen Situation“²⁰ darstelle. In der Tat wird hier der Kern psychoanalytischen Verfahrens, der Prozeß von Übertragung und Gegenübertragung, auf das Verhältnis von Text und Leser angewandt. Das heißt, daß dem Text gewissermaßen die Position des Klienten, dem Leser die des Analytikers zukommt. Hartmut Raguse hat in seiner Monographie literarische und psychoanalytische Verfahren ausführlich verglichen und bis ins Detail Analogien aufgewiesen. Insbesondere überzeugen die zur textpragmatischen Kategorie der „Leserlenkung“. So wie jeder Text den Leser in eine bestimmte Position bringen will, also eine Wirkabsicht hat, so tut das auch der Analysand mit dem Analytiker. Und wie jeder Analytiker auf die ihm in der Übertragung zugemutete Position durch Gegenüber-

¹⁶ Vgl. K. R. Eissler, Goethe. A Psychoanalytic Study. 1775–1786, 2 Bde, Detroit 1963 (dt.: Goethe. Eine psychoanalytische Studie. 1775–1786, 2 Bde, Basel/Frankfurt 1983/85).

¹⁷ Vgl. dazu Schönau, 102ff.

¹⁸ Vgl. Raguse, 61–86.

¹⁹ Diesem Vorurteil leistet auch das Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz „Das Buch Gottes. Elf Zugänge zur Bibel“ (1992) Vorschub, das nur eine tiefenpsychologische Bibelauslegung und die nur durch Dre-wermann vertreten vorstellt (vgl. 25ff).

²⁰ Schönau, 101, mit Hinweis auf Lorenzer z. B.

tragung in der Spannbreite von Akzeptation und Widerstand reagiert, so tut das auch der Leser mit dem Text. Psychoanalytisches Lesen ist als kritisches Lesen Reflexion auf das, was der Text mit dem Leser macht bzw. machen will, mithin zunächst und vor allem Analyse von Leserreaktionen und deren Verhältnis zur Wirkabsicht bzw. Leserlenkung des Textes. Die Reaktionen reichen wiederum von – bewußtem oder unbewußtem – Einverständnis bis hin zur – bewußten oder unbewußten – Abwehr der „Übertragung“ des Textes. Psychoanalytische Bibeldeutung dieser Art ist dann wohl immer so etwas wie kritische Lektüre von Texten im Zusammenhang ihrer Rezeptions- bzw. Wirkungsgeschichten. Nach Lorenzer ist darum die Basis psychoanalytischen Lesens vor allem die „primäre Betroffenheit“²¹ des Interpretierenden, wobei natürlich nicht zuletzt emotionale Äußerungen von großem Interesse sind. In jedem Fall ist es der Leser, der beim Lesen analysiert wird, nicht der Autor beim Schreiben.

Ähnlich setzt auch E. Drewermann an, indem er zugleich der klassischen historisch-kritischen Exegese „Abgetrenntheit vom Gefühl“²² vorwirft. Freilich hat es oft den Anschein, als ob Drewermann die innere Welt für die eigentliche hält, deren archetypischen Strukturen nach ihm ohnehin zeitlos sind und immer wiederkehren.²³ Immer wieder läuft es denn auch bei Drewermann darauf hinaus, daß man zwischen Angst, die die Endlichkeit auslöst, und Vertrauen, das Gott gewährt und das im Inneren der Seele gefunden werden kann, wählen muß. Und Tiefenpsychologie ist für Drewermann letztlich der Weg zu diesem Göttlichen, Ewig-Gültigen im Menschen. Dazu kann nach ihm die Bibel mit ihren Symbolen und Bildern führen, wenn man sie eben tiefenpsychologisch liest, während die historisch-kritische und insbesondere die soziologisch orientierte Exegese an der irrelevanten Oberfläche bleibe. Diese geradezu fundamentalistische Flucht aus den Widersprüchen und Problemen der Alltagswirklichkeit ist vermutlich das Geheimnis des Erfolges, den Drewermann feiert.

Ein großes Problem der leserzentrierten Textanalyse ist die Frage, ob Leser nicht immer wieder nur das in ihrer Lektüre wahrnehmen und wahrhaben wollen, was sie von ihrer Disposition her nur wahrnehmen können. Dieses Problem verschärft sich bei psychoanalytischen leserorientierten Textverfahren. Werden nicht, wie Norman Holland betont, immer wieder die durch bestimmte Kombinationen von Anpassung und Abwehr zusammengesetzten (individuellen) „Identitätsthemen“ den Texten entnommen?²⁴ Im Anschluß vor allem an Stanley Fishs Kritik hat H. Raguse dargelegt, daß in Hollands Theorie allzu sehr das „erste“, aber nicht das kritische Wiederlesen eines Textes im Blick ist, das u. a. das eigene Lesen reflektiert, es mit anderem Lesen konfrontiert und die historische Enzyklopädie eines Textes zu rekonstruieren versucht.²⁵ Man könnte auch mit Umberto Eco einerseits semantisches und kritisches Lesen, andererseits

²¹ Schönau, 102.

²² E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, Olten und Freiburg 1984, 12.

²³ Eine kurze Darstellung von Drewermanns tiefenpsychologischer Hermeneutik findet sich bei G. Fehrenbach, *Drewermann verstehen. Eine kritische Hinführung*, Olten 1992², 57ff.

²⁴ Vgl. N. Holland, *5 Readers Reading*, New Haven and London 1975; dazu Schönau, 45ff.

²⁵ Vgl. Raguse, 212ff.

das Benutzen von Texten unterscheiden.²⁶ Im wiederholten Lesen kann ich zu dem, was ich zunächst womöglich nur für mein Identitätsthema benutzt, dann aber mit Hilfe der historischen und vergleichenden Verfahren semantisch und schließlich kritisch gelesen habe, Stellung beziehen, und zwar eben auch kritisch, d. h. ablehnend. Allerdings sind diese idealtypischen Lektürearten nicht einfach in der Wirklichkeit voneinander getrennt, sondern in einem fließenden Interaktionsverhältnis vorhanden.

III. *Erstes Beispiel für Leserreaktion: Die Abwehr der negativen Beurteilung weiblicher Sexualität in Offb 14,4*

Offb 14,1–5 teilt eine Vision von der (zukünftigen) Rettung der 144 000 mit, die den Namen des Lammes und des Vaters an ihrer Stirn geschrieben haben. Es folgt in Offb 14,6–12 eine entsprechende proleptische Gerichtsvision über die, die das Malzeichen des Tieres tragen. Im Zusammenhang der ersten Vision ertönt eine Stimme vom Himmel, die nur von den 144 000, „die von der Erde losgekauft sind“, gehört werden kann. Sie identifiziert diese u. a. als solche, „die sich mit Frauen nicht befleckt haben; denn jungfräulich sind sie“ (Offb 14,4).²⁷ In der Auslegung ist umstritten, ob das „Unbeflecktsein mit Frauen“ bzw. die „Jungfräulichkeit“ der 144 000 Losgekauften wörtlich oder bildlich zu verstehen ist.²⁸ Wer sich für die übertragene Bedeutung entscheidet, macht vor allem geltend, daß das Verb *μολύνειν* – das Beschmutzung, Besudelung insbesondere auch im sexuellen Sinn meint – eine schon biblisch geprägte Metapher für kultische Verunreinigung ist. Eine ähnliche übertragene Bedeutung ist bekanntlich seit Hosea auch für „Unzucht“ (*πορνεία*) im Sinne von Götzendienst nachweisbar (vgl. Offb 2,21; 19,2 u. ö.). Schließlich ist nach Offb 14,11 ein Kennzeichen derer, die gerichtet werden, daß sie „das Tier und sein Bild anbeten“, also offenbar der Idolatrie (Kaiserkult) schuldig sind. Ferner wird argumentiert, daß auch „Jungfräulichkeit“ im übertragenen Sinn für (jungfräuliche) Reinheit stehe.

Nun wäre die übertragene Bedeutung ernsthaft zu erwägen, wenn hier das Stichwort „Unzucht“ begegnete. Da es jedoch fehlt²⁹ und ausdrücklich von „Befleckung mit Frauen“ die Rede ist, liegt eine solche Deutung eher fern. Zudem ist die übertragene Bedeutung von „Befleckung“ speziell im Sinne von Verunreinigung durch Idolatrie m. E. nicht belegt.³⁰

²⁶ Vgl. U. Eco, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Mit Einwüfen von R. Rorty, J. Culler, Chr. Brooke-Rose und St. Collini, München 1994.

²⁷ Nach J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK NT 18), Zürich 1984, ist V. 4f „nicht mehr Teil der Vision, sondern ein erläuternder Zusatz, mit dem sich der Verfasser direkt an die Leser wendet“ (149). Könnte es nicht aber auch die Stimme sein, die hier spricht?

²⁸ Zur Auslegungsgeschichte vgl. W. Weicht, *Die dem Lamme folgen*. Eine Untersuchung der Auslegung von Offb 14,1–5 in den letzten 80 Jahren, Bamberg 1976; ferner die Kommentare zur Offenbarung des Johannes.

²⁹ Vgl. aber Fitzmyer, *EWNT* II, 1080; III, 95.

³⁰ Vgl. die Belege bei F. Hauck, *Art. μολύνω, μολυσμός*, *THW* IV, 744f.

Auch das Argument mit dem Begründungssatz „denn sie sind jungfräulich“ sticht darum nicht.³¹ Näher liegt auch im Blick auf den Begründungssatz die gut belegte Bedeutung von sexueller Askese,³² die Männer einschließt, da *παρθένος* auch für sexuell asketische Männer gebraucht wird.³³ Diese Auslegung findet sich denn auch in einer Reihe von Kommentaren zur Apokalypse.³⁴

Gegen die unmetaphorische Deutung auf sexuelle Askese wird schließlich auch eingewendet, hier sei ja von der gesamten Gemeinde und nicht von einzelnen nur in ihr die Rede. Allein es dürften die 12 × 1200, also das ideale Zwölfstämmevolk, kaum einfach mit der empirischen Kirche identisch sein, die Johannes vor Augen hat. Und es könnte ja auch sein, daß er diese nach seinem eigenen Idealbild formte.³⁵ In jedem Fall ist aber M. Karrer zuzustimmen, daß „der Einsatz des Bildbereichs geschlechtlichen Verhaltens signifikativ (ist), so daß zumindest ‚eine gewisse Tendenz zu einer stärkeren Betonung der Askese‘ unleugbar ist“³⁶.

In seiner Übertragung der Johannesoffenbarung gibt Walter Jens Offb 14,4f folgendermaßen wieder:

„Rein sind sie, unbefleckt von der Welt und bereit, dem Lamm zu folgen, wohin es sie führt: sie, der Welt enthoben, Opfer für Gott und das Lamm. Untadelig sind sie, ohne Lüge und Falsch.“³⁷

Offenbar geht es Jens, wie schon aus dem zitierten Textstückchen deutlich wird, nicht um eine „wörtliche“ Übersetzung, sondern um eine Kommunikation der ebenso dramatischen wie poetischen Sprachgestalt der Apokalypse. Wie konsequent – und sprachlich äußerst knapp und vor wortreichen Zufügungen sich hütend – Jens' Version ist, mag ein Vergleich mit Jörg Zinks Übertragung dieser Verse verdeutlichen:

„Sie haben sich mit den Gütern und Verlockungen der Welt nicht belastet und ihre Seele nicht verdorben. Freie Menschen sind sie, wie Jungfrauen frei sind. Sie folgen dem Weg ins Leiden, den Christus ihnen vorausging. Sie sind der Menschheit

³¹ Überhaupt ist fraglich, ob eine von der sexuellen Konnotation „Keuschheit“ absehende übertragene Bedeutung im Sinne von (kultischer oder sittlicher) Reinheit nicht deutlicher markiert werden müßte. Vgl. die Belege bei *Liddel-Scott*, 1339. – *G. Delling*, Art. *παρθένος*, THW V, 831f.

³² Während der Vordersatz an sich nur Reinheit von Unzucht bedeuten könnte, spitzt der Begründungssatz auf sexuelle Askese zu.

³³ Vgl. zum asketischen Sinn von „Jungfrau“ 1Kor 7,25(ff); angeredet werden von Paulus anscheinend Männer. Nach JosAs 4,7 war Joseph *παρθένος* wie Aseneth (vgl. *Chr. Burchard*, Joseph und Aseneth, JSHRZ II/4, 640).

³⁴ Vgl. nur: *E. Lohmeyer* (HNT 16) 1970³, 123. – *J. Behm* (NTD 11) 1949, 83. – *Roloff*, 149f. – *U. B. Müller* (ÖTK 19) 1984, 263f. Nach *H. Kraft* (HNT 16a) 1974, 189, soll dieser Satz wegen seines der Apokalypse sonst fernliegenden asketischen Verständnisses des Christentums eine Glosse sein.

³⁵ Vgl. Müller, 263f; *G. Kretschmar*, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, in: ZThK 61, 1964, 27–67.

³⁶ *M. Karrer*, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort, Göttingen 1986, 211 Anm. 311; Zitat von *B. Lohse*, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche, München/Wien 1969, 129.

³⁷ *W. Jens*, Das A und das O. Die Offenbarung des Johannes, Stuttgart 1987, 55.

entnommen und ihrem eigenen Wesen enthoben. Gott machte sie rein, nun sind sie ein Opfer für Gott, dargebracht auf seinem Altar, auf dem auch Christus sich opferte. Bekenner sind sie, in ihrem Munde war kein Verrat und keine Verleugnung. Ohne Fehler sind sie.“³⁸

Doch so deutlich nun die Differenz in der sprachlichen Kompetenz dieser Übertragungen ist, so deutlich stimmen sie vor allem darin überein, daß sie die entscheidende erste Kennzeichnung der von der Erde losgekauften 144 000 als solche, „die sich mit Frauen nicht befleckt haben“, nur im metaphorischen Sinn gelten lassen. Jens überträgt V.4a ganz allgemein im Sinne weltlicher Askese. Dieser Tendenz entspricht auch das „sie, der Welt enthoben“, das offenbar das „diese sind freigekauft von den Menschen“ (V.3) wiedergibt. Deutlich ist jedenfalls, daß Jens die sexuellen Konnotationen, die der griechische Text enthält, massiv zurückdrängt, nicht zuletzt auch dadurch, daß er den Begründungssatz „denn jungfräulich sind sie“ ganz ausläßt. Weniger konsequent ist in dieser Hinsicht Zink. Obwohl er das Stichwort Freiheit in den Mittelpunkt zu rücken versucht, indem er die Jungfräulichkeit als Metapher für Freisein interpretiert, kann er doch die negative Perspektive der sexuellen Konnotationen nicht ganz zurückdrängen, wie zumal das „Verlockungen der Welt“ und „Sie sind der Menschheit entnommen und ihrem eigenen Wesen enthoben“ zeigen. Jens macht dagegen offenbar ganz bewußt aus dem Text der Johannesapokalypse einen anderen Text, der dessen – sicher nicht nur für ihn – anstößige negative Beurteilung von Frauen und Sexualität vermeidet.

Es fällt auf, daß in anderen modernen Übersetzungen die Anstößigkeit von Offb 14,4 oft wenigstens durch einen Kommentar gemildert wird, der die metaphorische Deutung des Verses einführt, aber dabei die konkrete, die auf sexuelle Askese geht, gerade nicht erwähnt. Nach U. Wilckens ist sogar die konkrete Deutung auszuschließen: „Ihre ‚Unbeflecktheit‘ ist nicht wörtlich im Sinne geschlechtlicher Askese (vgl. 1Kor 7,1.8.26ff) gemeint, sondern in übertragener Bedeutung im Sinne makelloser Glaubenstreue und Enthaltung von Götzendienst (vgl. Hos 2,2.14ff; Jer 2,2ff).“³⁹ Ähnliches findet sich auch in der Jerusalemer Bibel. Dies ist wohl kaum anders denn als Abwehr eines als außerordentlich unangenehm empfundenen unmetaphorischen Sinns zu deuten. Dasselbe gilt von solchen Auslegungen, die das wörtliche Verständnis nicht einmal mehr als exegetische Möglichkeit erwähnen. Als Beispiel sei hier Eugen Drewermann genannt. Nach ihm kennzeichnet Offb 14,4 die Kirche, „deren Mitglieder sich nicht mit ‚Unzucht‘ (= ‚Götzendienst‘ im prophetischen Sprachgebrauch) befleckt haben“⁴⁰. Hier hat die mit der übertra-

³⁸ J. Zink, Das Neue Testament, Stuttgart 1965.

³⁹ U. Wilckens, Das Neue Testament, Hamburg/Einsiedeln/Zürich 1970, 908. Wilckens betont übrigens die pejorative Konnotation in der Übersetzung: „Das sind die, die sich mit Weibern (!) nicht befleckt haben, weil sie jungfräulich geblieben sind.“

⁴⁰ E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese II, Olten und Freiburg 1985, 549.

genen Bedeutung des Stichworts „Unzucht“ gestützte metaphorische Interpretation die wörtliche ganz und gar verdrängt, so daß der Leser Drewermanns eigentlich annehmen muß, in Offb 14,4 sei von Befleckung durch Unzucht und das eben nur im übertragenen Sinn die Rede. Der Widerstand hat sich gegen den Text in der Auslegung durchgesetzt. Diese Verleugnung der Möglichkeit einer wörtlichen Auslegung ist durchaus sympathisch, da sie ja die in der wörtlichen Bedeutung liegende Verleugnung der Sexualität aufzuheben versucht. Doch ist sie eben als mögliche „Gegenübertragung“ nicht erkannt. Die Frage ist darum, ob sich der Leser Drewermann der Position, in die ihn der Text bringen möchte, auf Dauer entziehen kann oder ob er ihm doch in die Falle geht. Wie mir scheint, geht er. Denn zwar charakterisiert Drewermann das Frauenbild der Apokalypse als durch (zwangsneurotische) Ambivalenz bestimmt, zwischen den Rollen von Hure (Offb 17) und Mutter (Offb 12) als den Alternativen schwankend.⁴¹ Allein er sieht dann die Apokalypse in Kapitel 20ff „mütterliche‘ Bilder jenseits der zwangsneurotischen Ambivalenzen des Weiblichen das Lebensgefühl prägen“⁴². Nur ist die Frage, ob nicht gerade in diesen in der Tat „mütterlichen Bildern“ die Ambivalenz kulminiert und regressive Sexualität triumphiert, aber gerade nicht überwunden wird. Diese Frage wird im dritten Beispiel aufgenommen.

IV. *Zweites Beispiel: Schizoid-paranoide versus depressive Position*

Die Leserlenkung in der Johannesoffenbarung aus der Perspektive rezeptionsorientierter Literaturwissenschaft hat M. Karrer in seiner Monographie eindrucksvoll beschrieben. Für ihn ist der durchgehend briefliche Charakter des Buches formaler Ausdruck dieser pragmatischen Struktur. Bewältigt werden soll dabei eine Kommunikationssituation, die durch den Widerspruch zwischen bedrängter Wirklichkeit und enthusiastischer Heilsüberzeugung geprägt ist. Den Adressaten wird insbesondere in „Werkcorpus 4,1–22,5“ und „Werkschluß 22,6–21“ in Visionen vor Augen gestellt, „daß alle gegenwärtig erlebte Bedrängnis nur der letzte, von vornherein zum Scheitern verurteilte Ansturm des bereits gestürzten Satans gegen die Heilsmacht Gottes und Jesu, seines Gesalbten, des Lammes, ist“⁴³.

Nun soll der Leser nicht einfach nur erneut von seiner Heilshoffnung überzeugt, sondern auch auf bestimmte Normen festgelegt werden, deren Einhaltung notwendig ist, um dem Ansturm Satans widerstehen und schließlich als Geretteter am Wohnen im himmlischen Jerusalem teilnehmen zu können. Die außerordentlich rigoristische Ethik gehört in diesen Kontext ebenso wie die Drohungen mit Rache und Vergeltung, die nicht nur den widergöttlichen Kräften, sondern auch den Christusgläu-

⁴¹ Vgl. Drewermann, Tiefenpsychologie II, 582f.

⁴² A.a.O. 589.

⁴³ Karrer, 282.

bigen gelten.⁴⁴ Das hat wegen der sadistischen Grausamkeit der Vernichtungsdrohung schon immer der Lektüre Probleme gemacht und war oft Anlaß für Kritik am Gottesbild der Offenbarung, das dem Jesu oder Pauli unterlegen sei.⁴⁵ Paradiesesversprechen und Vernichtungsdrohung sind Kehrseite einer Münze.

Freilich stehen zu diesem strikten Vergeltungsgedanken nach Karrer⁴⁶ manche Tendenzen im Text in Spannung. Nicht „die Vergeltung, sondern die christliche Vergewisserung dessen, daß Gott sich heilschaffend in seinem Recht gegenüber der Welt durchsetzt“⁴⁷, sei der Oberbegriff. Er führt vor allem den „Heilsuniversalismus“ als Argument an:

1. Offb 15,3f. Hier bleibt nach Karrer zwar argumentativ „der alttestamentlich-jüdische Traditionsrahmen (sc. durch Ps 86,9 zumal gegeben, E.S.) erhalten, aber in der Sache entsteht ein neuer Ton: Die universale Proskynese führt einen ersten Schritt über das universale Vergeltungsrecht mit seiner Strafdimension hinaus.“⁴⁸

2. Karrer hebt hervor, „daß in Jesu Heilstaten eine universale Ausweitung von Gottes Heilswillen auf Menschen aus jedem Stamm, jeder Sprachengemeinschaft, jedem Volk und jeder (heidnischen) Nation ihren Ausdruck gefunden habe (s. 5,9). Eine universale Schar kann deshalb 7,9f eschatologisch Gottes sich durchsetzende Rettungsmacht proklamieren, die auch über die starre Notwendigkeit einer Straffolge für die böse Tat hinauszuführen vermag.“ Die Umkehrmöglichkeit ist gegeben. „Und im Endgericht des Kap. 20 entsteht eine eigentümliche Schwebel, ja, Heilsoffenheit, wenn zwar alle nach ihren Werken beurteilt (V. 13), aber nur die zum Feuersee verurteilt werden, die nicht im Lebensbuch geschrieben stehen (V. 15): Namentlich genannt werden als Verurteilte allein die widergöttlichen Mächte und Todesgestalten (V. 10.14).“⁴⁹

3. Dieser Heilsuniversalismus finde sich im Werkcorpus öfter. Es ende in Offb 21 „in einer ‚Entschränkung jüdischer Hoffnung‘ ‚mit der Verheißung der Aufnahme in die Gottesstadt von Geheilten aus der ganzen Menschheit“⁵⁰. Und ebendiesen Heilsuniversalismus spreche auch der

⁴⁴ Vgl. Karrer, passim; ferner Roloff; im Blick auf die Sendschreiben auch F. Hahn, Die Sendschreiben der Johannesapokalypse, in: G. Jeremias (Hg.), Tradition und Glaube. Fs K. G. Kuhn, Göttingen 1971, 357–394.

⁴⁵ Vgl. Drewermann, Tiefenpsychologie II, 551: „Tatsächlich trägt das Gottesbild der Geh. Offb. durchaus nicht die Züge des gnädigen und barmherzigen Gottes, den LUTHER zu Recht bei Jesus und Paulus zu finden meinte. Der Gott der Geh. Offb. ähnelt eher einem grausamen Rache- und Würgeengel denn dem Gott des Erbarmens und der Liebe.“

⁴⁶ Vgl. Karrer, 279ff. Ähnlich schon D. Georgi, Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22, in: D. Lührmann/G. Strecker (Hg.), Kirche. Fs G. Bornkamm, Tübingen 1980, 351–372; kritisch dazu Raguse, passim.

⁴⁷ Karrer, 281.

⁴⁸ A.a.O. 279.

⁴⁹ A.a.O. 280.

⁵⁰ Ebd. Karrer beruft sich hier auf P. Chr. Böttger, Art. Vergelten, TBLNT III, 1267–1269.

letzte Satz der Offenbarung 22,21 aus, in dem für das Neue Testament singular ein allen geltender Gnadenwunsch geäußert werde.⁵¹

Es ist nun aber die Frage, ob Karrer hier nicht überall die Texte über-, wenn nicht gar uminterpretiert. So sieht z. B. gerade im Blick auf Offb 15,3f die Auslegung bei U. B. Müller aus gutem Grund genau umgekehrt aus: Im Unterschied zur „Heilsverkündigung gegenüber den Völkern“ im Alten Testament stehe in der Apokalypse „das Kommen derselben nur zum Ausdruck der Verherrlichung Gottes . . . Die Völker werden Gottes Gerichtshandeln als gerecht anerkennen müssen.“⁵² Auch der von Karrer so betonte Heilsuniversalismus der Johannesoffenbarung gilt ja nur den „Reinen“, die dem Lamm folgen und in der Drangsal standgehalten haben. Rettung wird nicht als Überwindung der Spaltung von „Guten“ und „Bösen“, sondern nur der Schar der „Guten“ und „Reinen“ zugesagt, die zu Christus sich bekennt und seinen Forderungen gehorcht. Dem „Heilsuniversalismus“ entspricht ein „Gerichtsuniversalismus“, so daß in enormer Verengung letztlich immer nur die „Glieder der Heilsgemeinde aus dem Gerichtsgeschehen“⁵³ herausgenommen sind. Schließlich dürfte zumal die Deutung von Offb 20 durch Karrer an der Härte des Textes vorbeigehen. Karrer sieht selbst, daß alle, die nicht im Buch des Lebens aufgeschrieben sind, „in den Feuerpfuhl geworfen werden“. Wieso das eine Entschränkung gegenüber der ohnehin in der Gerichtslogik liegenden Einteilung in Gerettete und Vernichtete bedeuten soll, ist nicht einsichtig.⁵⁴ Auch dürfte gerade dann, wenn hier noch etwas in der Schwebe gehalten wird, eine Mahnung an die Adressaten ergehen, umzukehren und die Werke zu tun, die vor dem Feuersee retten. Überhaupt nimmt Karrer hier nicht ernst, was er in seiner Rezeptionsästhetischen Analyse so deutlich heraus gestellt hat, daß nämlich „christliche“ Leser in einer bestimmten Kommunikationssituation angesprochen und zum Durchhalten des Glaubens durch Mahnung, ja, eher durch Drohung, und Trost aufgefordert werden. Ebendiesen allen wird denn auch im Schlußvers „die Gnade des Herrn Jesus“ zugesagt, was ja doch dem von Karrer mit Recht herausgestellten brieflichen Charakter der Apokalypse gut entspricht. Diese Gnadenzusage hebt natürlich nicht die Gerichtsdrohung des Buches auf; ja, sie steht noch nicht einmal in Spannung zu ihr. Denn sie bleibt nur denen gegenüber in Kraft, die sich bis zum Kommen des Herrn reinhalten.⁵⁵

⁵¹ Vgl. Karrer, 281.

⁵² Müller, 275.

⁵³ J. Roloff, *Weltgericht und Weltvollendung in der Offenbarung des Johannes*, in: H.-J. Klauck (Hg.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament*, Freiburg 1994, 106–127, 115.

⁵⁴ Daß „allein die widergöttlichen Mächte und Todesgestalten“ beim Namen genannt werden, ist nun wirklich kein Argument. Wie konkret kann man die zur Vernichtung Verurteilten eigentlich beim Namen nennen? Allenfalls doch so allgemein wie es die Offenbarung hier tut oder in anderer Weise kurz nachher tun wird (21,8: Feige, Ungläubige, Greuelbefleckte, Mörder, Hurer, Zauberer, Götzen-diener, Lügner).

⁵⁵ J. Roloff stellt mit Recht „das Fehlen der Reflexion über das Geschick ‚durch-

Vergleicht man Karrers Interpretation mit anderen,⁵⁶ so ist jedoch deutlich, daß er wenigstens die Spannung zwischen „dualistischem Vergeltungsdenken“ und eben jenen Linien, die er als dessen Durchbrechung ansieht, nicht leugnet. Freilich kann Karrer dies nur tun, indem er selbst einen Dualismus aufstellt, nämlich den zwischen angeblich alttestamentlich-jüdischem Vergeltungsdenken und christlichem Heilsuniversalismus in der Apokalypse. Er sieht deshalb zwar das Gerichtsdenken der Apokalypse als schon „christlich gebunden“⁵⁷ an; aber es ist durchaus eben noch nicht der alttestamentlich-jüdische Rahmen nach Karrer endgültig überwunden. Dies ist ein Argumentationsmuster, das sich in der Auslegung häufig nachweisen läßt, aber m. E. einer kritischen Überprüfung bedarf. Denn einerseits scheint mir, daß der frühjüdische Vergeltungs- bzw. Gerichtsgedanke auch dem Neuen Testament nicht fehlt und der neutestamentliche des „Heilsuniversalismus“ auch im Kontext eines spezifischen „Gerichtsuniversalismus“ im Kontrast zu frühjüdischen Traditionen interpretiert werden kann.⁵⁸ Andererseits wäre es notwendig, die Erfahrungshorizonte, auf die sich Gerichts- und Vergeltungs-, aber auch Heilsaussagen beziehen, in die Interpretation einzubeziehen. Das kann jetzt nicht hier geleistet werden.⁵⁹

Die rigorose Unterscheidung zwischen Bösen und Guten erinnert an die Spaltung in der Objektbeziehung, die nach Melanie Klein⁶⁰ Anzeichen einer *paranoid-schizoiden Position* ist, die in den frühesten Stufen kindlicher Entwicklung auftritt, aber nicht nur eine Entwicklungsphase darstellt, sondern unter bestimmten Bedingungen wiederkehrt. Schizoid

schnittlicher Christen (vgl. 3,16)“ heraus, „die das radikale, bis zum Martyrium reichende Gehorsamszeugnis nicht geleistet haben bzw. von der Notwendigkeit dazu verschont geblieben sind. Hier zeigt sich eine gewisse, ein Stück weit aus der besonderen Abfassungssituation erklärbare rigoristische Ideologie der Offenbarung, die intentional alle Christen auf solche Radikalität verpflichten möchte“ (Roloff, Weltgericht, 127).

⁵⁶ Etwa A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb*, London 1957.

⁵⁷ Karrer, 281 Anm. 233.

⁵⁸ Vgl. dazu jetzt K. Müller, Gott als Richter und die Erscheinungsweisen seiner Gerichte in den Schriften des Frühjudentums, in: Klauck (s. Anm. 53), 23–53. – E. Brandenburger, Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen. Eine Problemstudie, in: SNTU 16, 1991, 5–54. – Ferner M. Reiser, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund, Münster 1990. – J. Schlosser, Die Vollen dung des Heils in der Sicht Jesu, in: Klauck, 54–84.

⁵⁹ Freilich möchte ich wenigstens erwähnen, daß hinsichtlich der Rigorosität des Vergeltungsgedankens die Johannesoffenbarung in den Kontext anderer apokalyptischer Schriften gestellt werden sollte. Hierhin gehören zwar auch Jesus und Paulus, auch wenn sie nicht derart mythologisch sind. Doch ist der eigentliche Unterschied ein anderer. Es fehlt beiden offenbar die Verzweigungserfahrung, gegen die die Apokalypse anschreibt (s. gleich unten). Deshalb stehen sie dem Gerichtsdenken im nichtapokalyptischen Judentum näher.

⁶⁰ M. Klein, *Das Seelenleben des Kleinkindes*, Stuttgart 1989³, zur Kurzinformation, an die ich mich auch in der folgenden Darstellung anschließe, vgl. H. Segal, Melanie Klein. Eine Einführung in ihr Werk, Frankfurt 1983, bes. 43ff; 94ff. – J. Laplanche/J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt 1973, 114ff.368ff.

wird diese Position genannt wegen der Spaltung eines Objektes in gute und böse Teile. Paranoid, weil das „böse Objekt“, d. h. der Teil des Objekts, auf den das Böse projiziert wird, als verfolgend erlebt wird. Während das gute Teilobjekt idealisiert und introjiziert wird, löst eben das böse Teilobjekt wegen seines Introjizierungsanspruchs Verfolgungs- und Destruktionsängste aus. M. Klein unterscheidet von dieser schizoid-paranoiden die (reife) *depressive Position*, in der die Spaltung zwischen gutem und bösem Objekt, wenn nicht überwunden, so doch wenigstens gemildert ist, und Liebe und Haß wie das gute und das böse Objekt nicht mehr so weit getrennt werden. Ja, es wird das gespaltene Objekt in dieser Phase sozusagen wiederhergestellt, jedenfalls die Verbindung zwischen gutem und bösem Partialobjekt anerkannt. Entdeckt wird die Realität der Differenz zwischen den Individuen. Depressiv heißt diese Position deshalb, weil diese Entdeckung von Gutem und Bösem als in einer Person vereint Schuldgefühle auslöst.

Es ist nun eine zentrale These von Hartmut Raguse, daß die Apokalypse ihrem Leser eine schizoid-paranoide Position zuweist. Er soll spalten zwischen guten und bösen Objekten, wobei die Guten allein auf der Seite Gottes, Christi, des Autors und der (idealen) Gemeinde, die Bösen außerhalb sind. „Die Spaltung erlaubt es dem Erzähler und demjenigen Leser, der sich entsprechend lenken läßt, den Haß ohne jegliches Schuldgefühl auszuleben“, ja, die Vernichtung der Bösen schon zu phantasieren und darüber zu frohlocken. „Der Jubel der Erlösten über die Vernichtung der Ungläubigen ist der Jubel darüber, daß die eigene Destruktivität und alles störende Dritte erfolgreich auf die ‚Feinde‘ projiziert ist, daß man sich damit als ‚rein‘ erfahren kann und sich zugleich im Bündnis mit einem furchterregenden Gott weiß, der dann, wenn man sich ihm bedingungslos unterwirft, auch seine mütterlich-bergende Seite zeigt.“⁶¹ Aber diese wendet er eben nur denen zu, die dem Lamm folgen, während er die anderen rigoros und gnadenlos verfolgt. Raguse deutet an, daß er die Spaltung und den sadistischen Haß in der Offenbarung als Reaktion auf das Erlebnis von Verzweiflung und der Entbehrung des guten Objektes „Christus“ versteht, der ja wiederum für seinen Bekenner als Ursache von Bedrängnis und Ablehnung erlebt wird. Er zeigt – vor allem in Auseinandersetzung mit der affektiven Deutung von Drewermann – auch auf, wie in zahlreichen Interpretationen der Apokalypse die schizoid-paranoide Leserposition abgewehrt und in Richtung auf eine depressive uminterpretiert wird.

Reflektiert man aus dieser Perspektive die Lektüre der Apokalypse durch Karrer, so hat sie gegenüber einer radikalen Umdeutung der Leserposition den Vorteil, die Dominanz der schizoid-paranoiden Position nicht zu leugnen. Indem er sie als partiell gebrochen ansieht, versucht er zwar ihrer fundamentalistischen Rigorosität zu entgehen. Doch gelingt ihm dies nur, indem er sofort wieder „spaltet“ – eben in ein jüdisches Vergel-

⁶¹ H. Raguse, Der Jubel der Erlösten über die Vernichtung der Ungläubigen, in: WzM 42, 1990, 449–457.455; vgl. Raguse, Psychoanalyse, 143ff.

tungsdenken, dem etwas anderes Christliches entgegenstehen soll. Das Problem sehe ich darin, daß eine depressive Position so nicht erreicht wird. Denn diese bedürfte eines Gottesbildes, in dem Gericht und Gnade, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nebeneinander Bestand haben. Ein solches finde ich übrigens nicht zuletzt in alttestamentlich-jüdischer Literatur, aber im Prinzip auch bei Jesus und Paulus. Doch ist gerade auch das Jesus- und Paulusbild in der Auslegung reformatorischer Tradition durch Projektionen aus einer schizoid-paranoiden Position, die einen nur gnädigen Liebesgott sich vorstellt, belastet.

V. *Drittes Beispiel: Leserlenkung ins präödipale Paradies der Vereinigung mit der Mutter*

Eine psychoanalytische Auseinandersetzung mit apokalyptischem Denken findet sich vor allem bei den französischen Analytikern Bela Grunberger und Janine Chasseguet-Smirgel und dem amerikanischen Analytiker Michael Ostow. Hartmut Raguse kommt das Verdienst zu, deren Deutungsansätze konsequent auf die Johannesoffenbarung angewendet zu haben, wie mir scheint, mit einem weiterführenden Ergebnis. Ich kann diese Diskussion hier nur andeuten.⁶²

Wesentlich scheint mir die Kritik perverser Inhalte und Aspekte in apokalyptischen Phantasien, und zwar nun nicht nur des Gerichtes, sondern auch des Paradieses. Insbesondere bedeutet m. E. die Theorie einer „archaischen Matrix des Ödipuskomplexes“, wie sie von Janine Chasseguet-Smirgel im Anschluß auch an M. Klein entwickelt wurde, einen interpretatorischen Gewinn. Sie macht darauf aufmerksam, „daß es einen primären Wunsch gibt, eine Welt ohne Hindernisse, ohne Unebenheiten und ohne Unterschiede wiederzuentdecken, eine völlig glatte Welt, die mit einem seines Inhalts entleerten Mutterleib identifiziert wird, einem Innenraum, zu dem man freien Zugang hat“⁶³. Die „Rückkehr in den Mutterleib“ ist die zentrale Wunschvorstellung, die hier sich artikuliert; und alles, was dem entgegensteht, d. h. insbesondere der Vater und das durch ihn analytisch repräsentierte Realitätsprinzip, wird als Störung auf dem Rückweg angesehen und muß deshalb – notfalls mit grausamer Gewalt – zerstört, beseitigt und vernichtet werden. Hier nun liegt auch nach Raguse das Problem der Visionen vom Paradies in der Apokalypse. Diese entwerfen ein Gebilde, das himmlische Jerusalem, das bis in Details hinein Phantasien entsprechen oder besser beim Leser aktivieren könnte, die Chasseguet-Smirgel als präödipal beschreibt.⁶⁴ Dazu paßt, daß dieses pränatale mütterliche Paradies Differenzierungen ausschließt,

⁶² Vgl. B. Grunberger, *Vom Narzissmus zum Objekt*, Frankfurt 1976. – *Ders.*, *Narziss und Anubis*, München/Wien 1988. – J. Chasseguet-Smirgel, *Das Ich-Ideal*, Frankfurt 1987. – *Dies.*, *Zwei Bäume im Garten*, München/Wien 1988. – *Dies.*, *Anatomie der menschlichen Perversion*, Stuttgart 1989. – M. Ostow, *Apokalyptische Archetypen in Träumen*, in: *Jahrbuch der Psychoanalyse* 23, 1988, 9–25.

⁶³ *Zwei Bäume*, 91.

⁶⁴ Vgl. Raguse, *Psychoanalyse*, 182ff.

und zwar nicht zuletzt sexuelle. Sexualität wird als triebhaft, als Hurerei und Besudelung, abgespalten und nur in der regressiven Form der Vereinigung mit der Mutter zugelassen. Die Aufhebung sozusagen der Urdifferenzierung, der zwischen den Geschlechtern, und damit der Genitalität als Realitätsprinzip ist freilich für Chasseguet-Smirgel nur ein Problem; ein anderes ist das der Generativität, d. h. das durch Endlichkeit, durch Zeugung und Tod, bestimmte Verhältnis der Geschlechter zueinander. Realität ist hier – analytisch – ein durch Differenz bzw. Trennung vor allem bestimmter Begriff, während alles, was dies aufheben will, unreif und Phantasie, meistens pervers ist. Vernunft und Gesetz sind die Realitätsmarker, „der Damm“, den wir „den mütterlich-chthonischen Mächten entgegenstellen“⁶⁵ können.

Es ist deutlich, daß Chasseguet-Smirgels Kritik zu einer Grundsätzlichkeit vordringt, die hier nicht mehr erörtert werden kann, die ich freilich auch nicht einfach damit als erledigt betrachte. Im Gegenteil scheint mir hier eine Diskussion zu führen zu sein, die Tiefendimensionen nicht zuletzt auch der unbewußten und triebhaften Elemente im weiterhin so obstinaten christlichen Antijudaismus berührt.⁶⁶ Doch ist im vorliegenden Zusammenhang wenigstens darauf zu verweisen, daß in der Bibel nach Chasseguet-Smirgel nicht nur zur illusionären und regressiven Phantasierung einer nur glatten Welt und damit zur Spaltung in der Objektbeziehung, sondern auch zur Trennung und Unterscheidung – deren Prinzip ist die Tora – und damit zur illusionsfreieren Anerkennung der Realität angeregt wird. Solche „Realitätsmarker“ fehlen auch der neutestamentlichen Literatur nicht, wie wenigstens erwähnt werden soll. Religion wäre also nicht nur einfach mit Illusion identisch, freilich eben auch davon beständig zu trennen. Ebendieser Aufgabe der Unterscheidung könnte nicht zuletzt auch eine psychoanalytische Rezeptionshermeneutik dienlich sein. Doch ist natürlich auch der literaturpsychologische Ansatz – wie figura zeigt – nicht eo ipso vor Illusionen gefeit.

⁶⁵ Zwei Bäume, 184.

⁶⁶ Vgl. meine Überlegungen im Anschluß an Chasseguet-Smirgels Betonung des Gesetzes als Realitätsmarker in: *Judaica* 48, 1992, 214–225.