

Psychoanalyse und Auslegung

Erwägungen nach der Studie Hartmut Raguses über Psychoanalyse und biblische Interpretation

Martin Karrer

„Die vorliegende Untersuchung gehört nach meinem Urteil zum Besten, was gegenwärtig im Zusammenhang der Diskussion über psychoanalytische Interpretation des Neuen Testaments [...] vorhanden ist.“ So leitet Ekkehard Stegemann die Veröffentlichung des jüngsten Ansatzes tiefenpsychologisch entworfener Schriftauslegung ein, Hartmut Raguses Basler Dissertation über „Psychoanalyse und biblische Interpretation“.¹ Tatsächlich kommt dem Entwurf besondere Bedeutung zu, absolvierte Raguse doch zunächst eine Ausbildung in freudianischer Psychoanalyse.² Außerdem bezieht Raguse die jüngere literaturwissenschaftliche Theoriebildung bei, steht namentlich mit dem Germanisten Carl Pietzcker in Austausch.³ Interdisziplinär gewinnt er einen hermeneutischen Ansatz, der ihn weit von Eugen Drewermann trennt⁴ und den er schließlich an der Johannes-Apokalypse zu konkretisieren und bewähren sucht. Eine nähere Befassung lohnt sich, auch wenn m. E. in der Theoriebildung (I) wie der praktischen Durchführung (II) ein Schritt weiterzudenken ist.⁵

I. Zur Theorie psychoanalytischer Interpretation

Das Interesse an der Interpretation literarischer Texte begleitet die Psychoanalyse, seit Sigmund Freud⁶ die Kunstwerke in Nähe zu Äußerungen von Analysanden rückte. „Die Kunstwerke waren“, bündelte er 1924/25, „Phantasiebefriedigungen unbewußter Wünsche, ganz wie die Träume, mit denen sie auch den Charakter des Kompromisses gemein hatten, denn

¹ Hartmut Raguse, Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse, Stuttgart usw. (Kohlhammer) 1993 (in der Entstehung begleitet neben E. Stegemann bes. von Christoph Müller; im folgenden als „Raguse“ zitiert), 11.

² A.a.O. 14.

³ A.a.O. 221 u. ö.; zu Pietzcker s. u.

⁴ Was Raguse schon im Titel („Auseinandersetzung ...“) anzeigt.

⁵ Bei Raguse sind die jeweiligen Ausführungen ineinander verzahnt. Ich abstrahiere um der Akzentuierung der Fragestellung willen von Raguses Aufbau. – Raguse stellt inklusive Ausdrucksweise in der Fachsprache in der Regel zurück (17); ich folge ihm darin.

⁶ U. a. „König Ödipus“ und „Hamlet“ (1900), zusammenfassend: Psychoanalytische Studien an den Werken der Dichtung und Kunst, Wien 1924.

auch sie mußten den offenen Konflikt mit den Mächten der Verdrängung vermeiden. Aber zum Unterschied von den asozialen, narzißtischen Traumproduktionen waren sie auf die Anteilnahme anderer Menschen berechnet, konnten bei diesen die nämlichen unbewußten Wunschregungen beleben und befriedigen. Überdies bedienten sie sich der Wahrnehmungslust der Formschönheit als ‚Verlockungsprämie‘.“⁷

Für eine Literaturanalyse bietet dieser Ansatz manch lockenden Aspekt.⁸ Zugleich ist freilich der gravierende Unterschied zur Situation des Analysanden beim Psychiater zu beachten: Literatur ist (in aller Regel) nicht in freier Assoziation für das analytische Gespräch entworfen; sie sucht nicht nur die innere, sondern reflektiert auch äußere Realität und zielt schließlich entgegen dem narzißtischen Traum von vornherein „auf die Anteilnahme und das Verständnis anderer“⁹. Die von Freud angesprochenen ästhetischen Realitäts- und Wirkungsaspekte bedürfen – schloß der erwähnte Carl Pietzcker 1974 – verstärkter Wahrnehmung. Das lasse sich wiederum psychoanalytisch nach Freud fruchtbar machen. Denn die Literaturbetrachtung könne nun „das Werk im fortgesetzten Konflikt von Bedürfnis und Realität und in der Vermittlung beider“ sehen. Historische und analytische Auslegung kreuzen einander.¹⁰ In jüngeren Arbeiten sucht Pietzcker eine verstärkte Einbeziehung von Kategorien aktuellen psychoanalytischen Vollzugs. Er stößt auf das Wechselspiel von Übertragung (Deutungsimpuls) und Gegenübertragung (Aktualisierung dadurch angestoßener Vorstellungen des Lesers am Text) zwischen Text und Rezipient und beginnt mit ihm die Auslegung. Im Fortgang hält er aber an historischen Analysemomenten fest.¹¹

Raguse genügt dies nicht.¹² Er sucht „eine analytische Textinterpretation, die den Erfordernissen der klinischen Situation“, also dem höchsten analytischen Anspruch, „entspricht“.¹³ Seine Grundlage bilden literaturwissenschaftlich Erkenntnisse der Rezeptionsästhetik, psychoanalytisch die Untersuchungen zu Übertragung und Gegenübertragung. Ich verdeutliche die Weichenstellung an der Johannes-Apokalypse: Die Apokalypse nennt ihren Autor Johannes. Wer dieser Johannes historisch war, gelang der Forschung trotz intensivster Bemühung nicht näherhin festzustellen. Der explizite Autor im Werk und ein historisch bekannter Autor lassen sich daher nicht sicher identifizieren. Die Gesamtkriterien zur Au-

⁷ Gesammelte Werke 14 (hg. von A. Freud), London/Frankfurt 1968⁴, 90.

⁸ Vgl. bes. P. von Matt, Anwendung psychoanalytischer Erkenntnisse in der Interpretation: das psychodramatische Substrat, in: J. Cremerius (Hg.), Psychoanalytische Textinterpretation, Hamburg 1974, 29–45.

⁹ Vgl. C. Pietzcker, Zum Verhältnis von Traum und literarischem Kunstwerk, in: Cremerius (s. Anm. 8), 57–68, Zit. 59.

¹⁰ A. a. O. 63 (dort auch vorangehendes Zitat).

¹¹ Siehe *ders.*, Lesend interpretieren, Würzburg 1992; noch nicht soweit geht *ders.*, Einführung in die Psychoanalyse des literarischen Kunstwerks, Würzburg 1983, bes. 87f. 155–165.

¹² Siehe die Kritik an Pietzckers Beiträgen seit 1983 in Raguse, 221ff; den Beitrag Pietzckers von 1974 ignoriert Raguse.

¹³ A. a. O. 119 u. ö.

torschaft müssen wir aus den Implikationen des Werks gewinnen; wir erschließen den „impliziten Autor“.

Damit haben wir auf der Autorseite drei Ebene unterschieden, den historischen, den impliziten und den expliziten Autor. Unmittelbar im Werk sichtbar ist nur letzterer, dem zu mißtrauen ist, könnte er doch bis zum Namen Fiktion sein. Den realen Autor als selbständige Größe müssen wir in der Werkanalyse *nolens volens* zurückstellen. Denn so gewiß er die innere Welt des Werks formt, werden wir seiner ansichtig nur implizite, über seinen Text.

Analog verhält es sich mit der Adressatenseite. Durchweg bezieht der Autor sie in die Schau der Offenbarung ein: ἰδοὺ, „schau du“, werden die Leser/Hörer ab 1,7 mindestens 26 mal aufgefordert; der Autor sucht die Identifikationsvorgabe des erzählten (expliziten) Johannes auf sie zu übertragen.¹⁴ Explizit benennt er sie als sieben kleinasiatische Gemeinden (1,4.11), implizit als offenen Kreis von Christen (1,3 u. ö.; 2,7 u. ö.). Die historischen Leser sind eine nochmals andere Größe; sie reichen bis zum kritischen, von der Apokalypse noch nicht intendierten, Leser heute. Das „schau wie Johannes“ (4,1 usw.) nimmt letzterer abstrahierend wahr. Impliziter und aktueller Leser treffen so aufeinander, daß gegenüber einer unmittelbaren Lektüre ein „second self“ entsteht.¹⁵

Die herauskristallisierten Ebenen lassen sich zum Verstehensvorgang der psychoanalytischen Therapie korrelieren, wie er sich in teils heftigen Auseinandersetzungen nach Freud bis zur Gegenwart ausbildete: Freud arbeitete zunehmend die Nötigung des Kranken heraus, „das Verdrängte als gegenwärtiges Erlebnis zu wiederholen“¹⁶ und diese Wiederholung auf den Analytiker zu übertragen (Übertragung). Dieser aber antwortet seinerseits mit Gefühlen und Phantasien, mit Gegenübertragung.¹⁷ Soll diese fruchtbar werden, muß – so die Entwicklung nach Freud – der Analytiker sie reflektieren. Im nach Übertragung und Gegenübertragung strukturierten Analyseprozeß bildet sich ein „second self“ des Lesers, nun des Analytikers, der die an ihn herangetragenen und von ihm gebildeten Projektionen gleichsam „lesend“ entziffert und danach sein professionelles Selbst für diese spezielle Analyse ausprägt.¹⁸

¹⁴ Siehe bes. 4,1; 6,2f.8; 7,9; 12,3; 14,1.14; 19,11: „Ich (der erzählte Johannes) sah, und du schau (ebenso).“

¹⁵ Eine Realisierung der Position des impliziten Lesers nach Maßgabe der persönlichen Kompetenz. – Zu den angeführten Ebenen vgl. schon *Hannelore Link*, Rezeptionsforschung (Urban-Tb. 215), Stuttgart usw. 1976, 25. Die Vertiefung zum „second self“ hat in den letzten Jahren zu Recht Relevanz erlangt (Lit. bei Raguse, 102).

¹⁶ *S. Freud*, Jenseits des Lustprinzips (1920) (Studienausgabe 3), Frankfurt a. M. 1975, 213–272, hier 228.

¹⁷ Begriff bei Freud noch selten (Nachweise bei Raguse, 51). Erst die Weiterentwicklung nach Freud entdeckte die Gegenübertragung als positiven Analysegegendstand (statt Hindernis); für die Diskussionsgeschichte s. Raguse, 52ff, und *H. Racker*, Übertragung und Gegenübertragung, München/Basel 1978.

¹⁸ Begriff in der psychoanalytischen Diskussion seit *R. Schafer*, *The Analytic Attitude*, New York 1983, 43 vor 52ff (s. Raguse, 102).

Dieser Vorgang eröffnet die Möglichkeit, die „Lese“-Situationen eines literarischen Werks und einer Psychoanalyse zu parallelisieren: analog zum literarischen Autor entwirft der Analysand bei der Analyse als Erzähler Rollen und baut eine Welt auf, die als Welt im Text von der Außenwelt zu unterscheiden ist. Er entwirft sich darin – wie ein Autor auf den Leser – auf den Analytiker zu, dem er implizite einen Ort vorgibt. Der Analytiker erfährt analog zum Leser das Bild des Analysanden wie die Wendung der Phantasieprojektion mit ihrer Übertragung von Gefühlen, Rollen etc. auf ihn, den Analytiker, als eine bei ihm Gefühle etc. auslösende Maßgabe. Er macht die Übertragung und seine Gegenübertragung im analytischen Prozeß fruchtbar, wie ein Leser in der Bildung des textkompetenten „second self“ von der impliziten Leservorgabe des literarischen Textes abstrahiert und sinnstiftend interpretiert.¹⁹

Im Prozeß der Interpretation können sogar die Rollen wechseln. Die Gegenübertragung des Lesers/Analytikers kann sich als Übertragung entlarven, die der Zerstörung durch eine neue Gegen-Übertragung des Textes/Analysanden bedarf. Im Spiel und Gegenspiel der Übertragungen (literarisch könnten wir sagen: Interpretationsaufnötigungen) konstituieren Text und Interpret die Freiheit, die sie erst vollends zu Gesprächspartnern macht.²⁰

Wenden wir uns mit diesem Modell der Interpretation literarischer Texte zu, so abstrahiert und verschiebt sich das Bild gegenüber den vom frühen Freud und seiner Traumdeutung ausgehenden Impulsen. Denn der Ausleger hat nun nicht nur das verlockend im Text verdeckte Unbewußte aufzuspüren. Er hat auch seine eigene Reaktion auf dieses zu prüfen. Zur psychoanalytischen Interpretation gehört eine erste Textlektüre, die sich die Übertragung des Textes gefallen läßt, und eine Re-Lektüre, die das Erstverständnis als Gegenübertragung überprüft und den Text resymbolisiert.²¹

Zugleich reduziert sich die Aufgabe in einem anderen Bereich: Die historische distanzierende Textwahrnehmung entfällt. Denn in einer am Übertragungs-/Gegenübertragungskonzept ausgerichteten Analyse „sind Informationen, die der Analytiker außerhalb des analytischen Rahmens erhält, im besten Falle irrelevant, meist aber störend“²². Textexterne Drittinformationen sind daher auch im resymbolisierenden Interpretationsschritt nur vorsichtig und zum Prozeß zwischen Text und Leser rückübersetzt einzubringen. Am Beispiel der Apokalypse gesagt, sind etwa

¹⁹ Vgl. Raguse, 118 u. ö.

²⁰ Vgl. Raguse, 128 (unter dem Einfluß winnicottianischer Psychologie).

²¹ Zum Vollzug lassen sich Erkenntnisse der Linguistik fruchtbar machen. Am wirksamsten bei Raguse (210–250) sind Anstöße von A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1986 (Neued.); dt.: *Ders., Strukturelle Semantik*, Braunschweig 1971. Weitere Anstöße könnte Jacques Lacan bieten (bes. im Seminar über E. A. Poes „Der entwendete Brief“; dt. in: *Ders., Schriften 1* [stw 137], 7–60). Auffällig übergeht Raguse Lacan (selbst die Randerwähnung Raguse, 70, wird nicht bibliographisch gestützt); spiegelt sich darin eine Distanz psychoanalytischer Schulkreise (Raguse zeigt sich bes. von Melanie Klein beeinflusst)?

²² Raguse, 58 (59 Lit.; vgl. 118 zur Sigmantik u. ö.).

„Informationen über die Edelsteine an den Toren des himmlischen Jerusalem und über deren historisch eruierbare Symbolik [...] interessant, können aber nicht ohne weiteres Bestandteil einer psychoanalytischen Deutung werden“²³. Und daß textexterne Überprüfungsmöglichkeiten zur Fixierung des Autors der Apokalypse fehlen, ist analytisch nicht wesentlich.

Der Kreis scheint damit geschlossen: Pragmatisch-rezeptionsästhetisch orientierte Textinterpretation und psychoanalytischer Prozeß lassen sich miteinander korrelieren. Ja, die Psychoanalyse am Text kann sogar als Gewinn erachten, was ohne sie als Mangel erscheint, die potentielle Selbstständigkeit des Textes und seiner Instanzen gegenüber der textexternen Realität. Eine „analytische Textinterpretation, die den Erfordernissen der klinischen Situation entspricht“ (s. o.), ist fast erreicht.

Fast, bleibt doch eine unüberspringbare Differenz: Der literarische Text ist nicht in der analytischen Situation formuliert, sondern vor ihr. Der analytische Prozeß kann den Analytiker ändern, nicht den Text (wenn er diesen als literarischen festhalten will). Eine „mutative“, den Analysanden am „point of urgency“ (dem Punkt und der Spitze der Bedrängnis) weiterführende, Interpretation²⁴ fällt aus. Beinahe möchte ich sagen, der Text schlüpfe in die Rolle des unheilbaren Patienten. Raguse bevorzugt die vorsichtigeren Formulierung, „daß man, sehr im Unterschied zur analytischen Situation, mit Interpretationen nichts verderben kann, jedenfalls nicht am Text selber. Dieser ist nicht kränkbar und übersteht alle interpretatorischen Angriffe unverletzt.“²⁵

Damit aber wird die Besonderheit des literarischen Textes deutlicher, als Raguse benennt, unübersteigbar: Unheilbar wie unkränkbar läßt der Text die Gegenübertragungen des Lesers an sich geschehen und bleibt doch außerhalb des Lesers, des Interpreten wie des Analytikers. Die Korrelation zwischen Literaturtheorie und Psychoanalyse endet vor einer sich behauptenden und insofern rücksichtslosen Eigenmacht des Textes. Der Theologe entdeckt – was Raguse nicht mehr ausspricht – einen für biblische Hermeneutik grundlegenden Sachverhalt: der Text wahrt sein *extra nos*.²⁶

²³ Raguse, 249.

²⁴ Formulierung nach J. Strachey, *The Nature of the Therapeutic Action of Psychoanalysis*, in: R. Langs (ed.), *Classics in Psychoanalytic Technique*, New York/London 1981, 361–378, Zitat 373 (vgl. Raguse, 42f).

²⁵ Raguse, 119.

²⁶ Die Ansätze klassisch-theologischer Hermeneutik, mit deren These, der Text lege den Leser aus, sich Raguse 88f auseinandersetzt, scheinen mir von diesem Ende her gelesen doch bestehen zu können (vgl. G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik* [1959], in: Ders., *Wort und Glaube I*, Tübingen 1967³, 319–348, bes. 347f, und H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986, 24).

II. Zur Anwendung des psychoanalytischen Interpretationsmodells

Kehren wir zur Arbeit Raguses zurück. Wo kann ihr auf Übertragung und Gegenübertragung beruhender Ansatz besondere Stärken entfalten? Wo tauchen bei seiner Anwendung Grenzen auf, ist er weiterzudenken?

Beginnen wir bei ersterem: Bei literarischen und allemal biblischen Texten findet der Interpret in der Regel vorausgehende Interpretationen vor; d. h. Übertragung und Gegenübertragung haben bereits stattgefunden und sich in Auslegungen niedergeschlagen. Der Textleser kann diese studieren, psychoanalytisch supervisieren. Er prüft dann das Widerspiel von Übertragung und Gegenübertragung. Er spürt die festlegenden, gegenübertragenden Reaktionen und Fortschreibungen in der Wirkungsgeschichte auf und kontrolliert, wieweit die Interpreten ihnen verfielen oder sie analytisch fruchtbar machten. Die methodische Grundlegung für eine solche Supervision bildet eine besondere Stärke von Raguses Modell. Als Beispiel kann der Irrweg des Erzengels Michael von Offb 12 dienen: Er gipfelt in der zerbrechenden und gerade in ihrem Zerbrechen zum Antibolschewismus ermutigenden Hauptfigur von Joseph Goebbels Jugendroman „Michael – ein deutsches Schicksal in Tagebüchern“²⁷, die dem Supervisor die bis zum Zerreißen gespannte Persönlichkeit des frühen Goebbels zeigt. Zum Verständnis der Übertragungsimpulse der Apokalypse trägt sie freilich nur indirekt etwas aus.²⁸

Zur Wirkungsgeschichte des biblischen Textes gehören auch die vorliegenden tiefenpsychologischen Untersuchungen. So lassen sich Raguses Kapitel über sie und insbesondere Eugen Drewermann unter der Perspektive der Supervision lesen.²⁹ Hier erwächst aber eine doppelte Schwierigkeit. Zum einen wird die Orientierung an Übertragung und Gegenübertragung mit positiver Ausschöpfung (statt möglicher Reduktion) der Gegenübertragung für den analytischen Prozeß nicht von der

²⁷ Im Kern entstanden 1923, veröffentlicht München 1929.

²⁸ Löst immerhin die Frage aus, was so spannungsvolle Gegen- und Weiterübertragungen zur Folge haben kann. Raguse behauptet im das Böse stürzenden Michaelskampf schizoid-paranoide Übertragungsimpulse (bes. 171 innerhalb 163–181). Die (bei Raguse nicht berücksichtigte) Gegenübertragung zum schwerfällig-gutmütigen deutschen Michel, der ein wenig dumm, aber zugleich auch gelassen auf den bösen Gang der Welt blickt, seit Sebastian Francks Sprichwörterammlung 1541 könnte vielleicht auch auf andere – zu anderer Zeit lebendigere – Übertragungsimpulse weisen (finden wir in ihnen eine Näherung zu nach psychoanalytischer Kategorienbildung depressiver, die schizoide Spaltung überschreitender Position?).

²⁹ Mit den Kapiteln 1, 2, 5 und 8 (S. 18–60. 130–142. 251–255) ein beträchtlicher Teil der Arbeit. Die wichtigeren tiefenpsychologischen Arbeiten zur Apokalypse sind erfaßt, signifikant die Auswahl. So wird nicht nur das vor einiger Zeit verbreitete Büchlein von Christa Meves, *Die Bibel antwortet uns in Bildern. Tiefenpsychologische Textdeutungen im Hinblick auf Lebensfragen heute*, Freiburg 1973, ignoriert, eine (trotz der für eine Gegenübertragungsuntersuchung interessanten Passagen) begründbare Entscheidung. Zu schmal ist vor allem die (verstreute: s. die Stellenangaben im Register S. 270) Auseinandersetzung mit C. G. Jung, *Antwort auf Hiob* (1952) (dtv 15062), München 1990 (zur Apokalypse Abschnitte 13–16 S. 79–97); Schulunterschiede wirken sich aus.

gesamten Psychoanalyse geteilt,³⁰ so daß für Raguse kaum ein Werk psychologischer Auslegung bis zur jüngsten Zeit bestehen kann.³¹ Zum anderen divergiert die tiefenpsychologische Kategorienbildung in erheblichem Maße. Etwa erscheinen die zu Urbildern der Menschheit objektivierten Archetypen der Schulbildung nach C. G. Jung einem nach Freud durch Melanie Klein³² geprägten Analytiker – wie Raguse es ist – „als Verinnerlichungen und symbolische Repräsentanzen ganz früher Objektbeziehungen“ des Kindes. Er sieht in ihnen „frühe(n) Internalisierungen, die von sich selber her nichts Religiöses und nichts Ewiges an sich haben, wohl aber zu einer Matrix religiöser Erfahrung werden können“. Dem Blick auf heilende Bilder stellt er das kritische Aufspüren ambivalenter Mechanismen gegenüber, über die sich auch krankhafte Positionen bilden können.³³

Gegenüber Drewermann kann das nur zu einem äußerst kritischen Urteil führen. Drewermann treffen nämlich beide Differenzen. Er knüpft vornehmlich an C. G. Jung³⁴ an³⁵ und kennt zwar den Mechanismus von Übertragung und Gegenübertragung,³⁶ vollzieht seine psychoanalytische Hermeneutik jedoch vornehmlich in einer Weiterentwicklung der älteren Ansätze zur Traumdeutung.³⁷ Schulgegensätze sind deshalb in der Auseinandersetzung abzuziehen. Auch dann aber bleiben unübersehbare Gravamina: Analytisch ist bei Drewermanns Aufspüren von Archetypen in biblischen Texten in jedem Einzelfall die Gegenprobe einzuklagen, ob das sich dem Rezipienten aufdrängende Bild als urbildlich-heilend bestehen kann. Sonst brächte der „Gehorsam“, den Drewermann durch die „Schicksalsmächte(n)“ vergleichbare Kraft der Archetypen gefordert sieht,³⁸ statt Hilfe Gefahr für die Individuation.³⁹ Eine genaue Selbst-

³⁰ Etwa in der Jungschen Tiefenpsychologie spielt die Gegenübertragung nach wie vor eine geringere Rolle, wie auch Raguse in seinem Überblick herausstellt (57f nach A. Samuels, Jung und seine Nachfolger, Stuttgart 1989, 337–342).

³¹ Einer der Gründe für das „recht kritische(s)“ (15) Gefälle in Raguses Literatur-sichtung (einschließlich der psychodynamischen Aspekte in G. Theißen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie [FRLANT 131], Göttingen 1983, die Raguse, 80f, freilich nicht mehr als streifend behandelt).

³² Wichtige Beiträge deutsch übersetzt in *Melanie Klein*, Die Psychoanalyse des Kindes, München 1973, und *dies.*, Das Seelenleben des Kleinkindes, Stuttgart 1989 (1991⁴).

³³ Siehe bes. Raguse, 27f (Zitate 27f).

³⁴ C. G. Jung, Vom Wesen der Träume. Gesammelte Werke 8, Olten 1971. 1982⁴, 319–338, und andere Schriften.

³⁵ E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, 2 Bde, Olten 1984/1985 (Referenzen auf Jung in den Registern I 562 und II 825 zusammengestellt), und weitere Werke.

³⁶ Siehe bes. *ders.*, „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, Olten 1988, 35f.

³⁷ Siehe *ders.*, Tiefenpsychologie I, 92ff. 101ff u. ö.

³⁸ A.a.O. 223 (Zitate dort hervorgehoben).

³⁹ Zu Polemik geht die Kritik bei Raguse, 26 mit Anm. 44, über. – Theologisch vertieft sich das Problem in die Frage des frühbyzantinischen Bilderstreits, verschoben von den Ikonen der Altarwände zu den εἰκόνας als Bildern, die die Schrift in der Seele evoziert: Wieweit können wir in Geschaffenem dessen ansichtig werden, der ungeschaffen ist? Wird nicht das Bild, wenn wir uns auf es verlassen, zuletzt

überprüfung des Analytikers in seinen Gegenübertragungen könnte dem die Spitze abbrechen. Doch stellt Drewermann diesen reflektorischen Zweitschritt zurück. Eine Kontrolle seines analytischen „second self“ unterbleibt. In einer Supervision seiner Auslegung zur Apokalypse⁴⁰ rechnet ihm Raguse die Folgen vor. Denn es durchkreuzen sich dort Gefühle der Bedrängnis, die der Text anstößt, mit Gefühlen des Analytikers (Drewermann), der eine Bewältigung solcher negativer Gefühle vom Text erwartet. Die integrative Gegenübertragung des Analytikers trägt den Sieg davon. Er liest in der Apokalypse eine Überwältigung der durch Anfechtung verursachten Angst und verallgemeinert diese seine Lektüre. Auch seinen Lesern schlägt er vor, die ‚Geheime Offenbarung‘ mit ihren archetypischen Bildern als Grundtext einer Bewältigung von Weltangst durch (positive) Regression zu den (in theologischer Bewertung von Gott gewährten) Urkräften der Seele zur Geltung kommen zu lassen. Das ist eine geistlich beeindruckende Textaktualisierung. Der Supervisor aber sieht keine zureichende Psychoanalyse.⁴¹ Der Exeget – darf ich ergänzen – vernimmt eindringlich einen Unterschied unserer Zeit zum christlichen Seher des späten 1. Jh. Denn letzterer warnt seine Adressaten, sich überhaupt von Angst vor der Welt befallen zu lassen (2,10).⁴²

Damit kommen wir zur schwierigsten Frage. Bislang sind wir von der Supervision zum Text geschritten. Der Text bewährte seine Kraft und ent-täuschte Gegenübertragungen seiner Interpreten. Läßt sich der Vorgang umkehren und im kontrollierten Widerspiel von Übertragung und Gegenübertragung eine gültigere Psychoanalyse des Textes finden? Ich verdeutliche die Probleme wieder an der Apokalypse:

In der ersten Lektüre hat sich der Interpret die Übertragung des Textes in seine Phantasie geben zu lassen. Doch bei welchem Textindiz wird diese Phantasie anspringen? Jeder Interpret reagiert anders, Drewermann etwa vorab auf das Stichwort „Apokalypse“ (vgl. Offb 1,1),⁴³ C. G. Jung zuerst auf den Namen Johannes (vgl. Offb 1,4,9),⁴⁴ Raguse auf die Leserlenkung im Gesamttext⁴⁵ mit dessen Konfliktpassagen. Sein psychoanalytisches „second self“ konnotiert: erkaufte Glück durch Abtrennung, d. h. schizoid-paranoide Position. Am gewichtigsten entdeckt Raguse entsprechende Züge im Satanssturz Offb 12 und im Gegenüber von Feuersee

unsere eigenen Grenzen und Schuld spiegeln, statt uns über diese hinauszuführen? Drewermann, Tiefenpsychologie II, 590f, reißt diese Frage nur knapp an, Raguse wäre dazu weiterzuführen.

⁴⁰ Drewermann, Tiefenpsychologie II, 436–591.

⁴¹ Vgl. Raguse, 130–142 u. ö. vor 251–255.

⁴² Genauer warnt Offb 2,10, sich nicht von einem konkreten Leiden ängstigen zu lassen; schon der obige Ausdruck „Angst vor der Welt“ modernisiert das. Jenseits der Stelle begegnet das Stichwort Angst für Christen nur noch als Ausdruck ihrer Betroffenheit in der Epiphanie und zu bejahende „Gottesfurcht“ (1,17; 11,18 u. ö.).

⁴³ Vgl. Drewermann, Tiefenpsychologie II, 436–541.

⁴⁴ Antwort auf Hiob (s. Anm. 29), 79f. Seine Interpretation geht daher von der Spannung liebender Gott – furchtbarer Gott in der johanneischen Literatur aus.

⁴⁵ Zu der er (eine Abstraktion gegenüber Erstgefühlen) Exegeten mit befragt: Raguse, 144–154ff.

(21,8) und himmlischem Jerusalem 21,1–22,5. Die Apokalypse läßt sich dann nach dem Modell eines schon in seinem ersten Stadium scheitern- den Aufbaus von Objektbeziehung resymbolisieren.⁴⁶

Analytiker und Exeget können sich dabei freilich – nun über Raguse hinaus und teils gegen ihn – nicht beruhigen. Denn die Supervision, die Raguse anstößt, ist auch an ihm selbst durchzuführen. Die schizoid-paranoide Positionsbildung für die Apokalypse ist wiederum als Gegenübertragung zu prüfen. Eine Drittlektüre zeigt dann Züge, die einer getrennten Welt als Zielposition der Apokalypse widersprechen. Diese reichen vom Einbezug aller (auch der sonst in Frage gestellten) Welt in den Lobpreis 5,13 bis zum universalen, biblisch einzigartigen Gnadenwunsch 22,21 „Die Gnade des Herrn Jesu sei mit (ausnahmslos!) allen“⁴⁷. Analytisch ist daher zu fragen, ob die Apokalypse nicht mit dem Blickwinkel eines fortgeschritteneren Stadiums von Objektwahrnehmung zu korrelieren ist.⁴⁸ Exegetisch ist auch damit die Frage noch nicht abgeschlossen; denn was ist Gnade⁴⁹ etc.? Eine nächste Prüfung ist notwendig.

Folgen wir dieser Spur, so präzisiert sich das kontrollierte Widerspiel zwischen Übertragung und Gegenübertragung in Korrektur an Raguse zu einem offenen Ende. Nahezu läßt es sich einem fortlaufenden Gespräch vergleichen, wie ein Analytiker es mit einem Patienten gegebenenfalls weit über ein Jahr und mit unbestimmtem Abschluß führt. Nahezu – gälte nicht weiterhin, was am Ende von Abschnitt I zu sagen war: Der Text bleibt in seinem Zeichensystem fest. Eine „mutative“ Interpretation, die ihn änderte, läßt er selbst, wo er so anstößig ist wie die Apokalypse, nicht zu (wenn der Analytiker ihn nicht als literarischen, vorgegebenen Text aufgibt). Hartnäckig wirft er vielmehr alle mutativen Impulse auf den Analytiker/Exegeten zurück. Eine konsequent im Vorantreiben von

⁴⁶ Dies bildet den Schwerpunkt Raguses, 143–210, nach Rasterbildung durch Melanie Klein; vgl. o. *Janine Chasseguet-Smirgel*, Anatomie der menschlichen Perversion, Stuttgart 1989, u. a. Im spezifischen Zueinander von himmlischem Jerusalem und teuflischer Welt entstehe in der Apokalypse so am Ende geradezu ein „anales Universum“ (a.a.O. 207).

⁴⁷ Dabei ist nicht zu vergessen, daß griechisch in 22,21 das Verb fehlt. Nach der griechischen Syntax ist daher unter dem Wunsch die indikativische Kopula mit-zuhören – weil die Gnade des Herrn „ist“, „sei“ sie. Die universale Öffnung des Wunsches gegenüber den konkreten Zusprüchen am Ende der Paulusbriefe führte in der Textgeschichte zu Eingriffen (s. den Apparat in den kritischen Textausgaben). – Zwischen 5,13 und 22,21 ist bes. auf 11,19 und 21,24f hinzuweisen (letzttere Stelle bei Raguse, 200f, hart der schizoid-paranoiden Position integriert). Auch in Offb 12 erfolgt der Sturz des Drachen nicht aus der, sondern in die Geschichte. Die schizoid-paranoide Position ist vor der letzten Konsequenz gebrochen.

⁴⁸ Für einen Tiefenpsychologen nach Melanie Klein wäre das die depressive Positionsbildung. Raguse befaßt sich zwar mit der Frage (bes. 165ff), treibt sie aber nicht bis zur Überprüfung seiner Resymbolisierung der Apokalypse an deren Gesamttext voran.

⁴⁹ Verglichen etwa mit der Reflexion über Wiedergutmachungsmomente in der Entwicklung, wie sie in einer Psychoanalyse nach Melanie Klein (s. Anm. 32; Kurzcharakteristik durch Hartmut Raguse in: *ders.*, Gedanken zur psychoanalytischen Deutung von biblischen Texten, in: WzM 38, 1986, 18–28, hier 27) wichtig wäre.

Übertragung und Gegenübertragung durchgeführte „Psychoanalyse“ eines Textes begegnet dessen *extra nos* daher am Ende nicht als einem abstrakt-beruhigten Sachverhalt, sondern als scham-loser Herausforderung: *Du, Leser (Analytiker, Interpret), könntest Dein Leben ändern.*⁵⁰ Das zwingt zu einem offenen Fazit. „Die Psychoanalyse lehrt nichts direkt über Gott, weder positiv noch negativ, aber einiges darüber, *warum* und *wie* Menschen an ihn glauben. Über die ‚seelische Matrix‘ der Theologie [...] führt die Psychoanalyse nicht hinaus. Das ist eine relativ nüchterne Position“, schließt auch Raguse seine Studie.⁵¹ Im Wechselspiel von Übertragung und Gegenübertragung reflektierte psychoanalytische Schriftinterpretation wird so – wie weit immer sie vorangetrieben wird – stets auf die unberechenbare, individuelle Erfahrung am Text abheben. Selbst einen am Text erfahrenen Impuls „Du könntest Dein Leben ändern“ wird sie grundsätzlich gleich für biblische und nichtbiblische Texte mit der seelischen Matrix des Lesers und der Leserin korrelieren. Eine deren persönliche Erfahrung überschreitende Wahrheitsfrage wird sie als eine nicht aufbüdbare Last von sich weisen.⁵² Den Theologen fordert das zu weitergehender Reflexion heraus. Ein Hören des Glaubens wird alle Analyse – Raguse wie meinen Versuch seiner kritischen Weiterführung – überschreiten.⁵³

⁵⁰ Der Dichter kann die Herausforderung härter formulieren: „Du mußt dein Leben ändern“ gibt *Rainer Maria Rilke* seine Kunsterfahrung in der Schlußzeile des Gedichts „Archaischer Torso Apollos“ an seine Leser weiter (Werke 2, Frankfurt 1986⁴, 313).

⁵¹ Raguse, *Psychoanalyse*, 255.

⁵² Vgl. a.a.O. 16.

⁵³ Scharf pointiert das *Martin Luther*, *De servo arbitrio*, WA 18, 609: Zur inneren Klarheit der Schrift komme kein Mensch aus sich. Diese erschließe allein Gottes Geist, ohne den kein Mensch ein Jota in der Schrift wirklich sehe, geschweige denn Gott glaube.