

Fortschritt contra Harmonie?

Eugen Drewermanns Unbehagen in der Moderne

Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseyns und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genusse dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dieß findet ...

G. W. F. Hegel

Im Rahmen dieses Aufsatzes kann nur ein Aspekt der Theologie Drewermanns, allerdings ein entscheidender, untersucht werden: Drewermanns Fortschrittskritik und damit verbunden sein Verhältnis zur Moderne. Es wird sich zeigen, daß mit diesem Aspekt auch sein Begriff der Geschichte verknüpft ist. Hier scheinen m. E. schwerwiegende Probleme der Theologie Drewermanns zu liegen, die schließlich auch sein Offenbarungsverständnis tangieren. Von der häufig gestellten Frage, ob sein Denken eine Nähe zur Gnosis aufweise, möchte ich mich lieber fernhalten. Einerseits gerät man damit in die Frontstellung unterschiedlicher Gnosistheorien, andererseits ist es ohnehin anachronistisch, einen Autor des 20. Jahrhunderts einem mehr als eineinhalb Jahrtausende zurückliegenden religionsgeschichtlichen Phänomen zuordnen zu wollen. Solche Argumentationen verlaufen nach dem Schema: alles schon dagewesen. Gegen solche Déjà-vu-Kritik ist festzuhalten, daß die Theologie Drewermanns – gerade in ihren fragwürdigen Zügen – ganz im 20. Jahrhundert und auch in ihrer Kritik der Moderne zugleich ein Moment der Moderne bleibt. Die Gnosis und ihre Anhänger überlasse ich darum der religionsgeschichtlichen Forschung, während die Theologie Drewermanns aus den Tendenzen der Gegenwart heraus begriffen werden muß.

Problematisierung des Fortschritts

Die positive Besetzung des Fortschrittsbegriffs hat durch die Entwicklungen der letzten hundertfünfzig Jahre deutlich an Plausibilität verloren. Fortschritt führt – diese Erkenntnis hat sich mehr und mehr durchgesetzt – nicht mehr per se in das Reich der Freiheit:

„In einem beängstigenden Tempo stürzt die Welt derzeit auf einen Abgrund zu. Nach Jahrtausenden eines relativen Gleichgewichts mit der

umgebenden Natur hat der Mensch in den letzten zwei Jahrhunderten seine natürliche Umwelt in einer Weise verändert, daß ihm der zivilisatorische Fortschritt selbst zum Alptraum zu werden beginnt.“¹

Die selbstzerstörerische Konsequenz der Fortschrittsdynamik, die Eugen Drewermann hier zusammenfaßt, ist auch von anderer Seite längst schon bemerkt und ausführlich dargestellt worden. Zu denken ist hier vor allem an die von *Max Horkheimer* und *Theodor W. Adorno* verfaßte „Dialektik der

Aufklärung“. Mit Drewermann meldet sich in der Diskussion um die Krise des Fortschrittsbegriffs die Theologie – und zwar durchaus selbstkritisch – zu Wort. Drewermanns 1981 erschienenes, verglichen mit seinen übrigen Arbeiten bescheidenes opus erfuhr in seiner sechsten Auflage eine erhebliche, materialreiche Erweiterung. Von kritischem Interesse ist hier allerdings nicht primär das ausgebreitete Material (vgl. *Der tödliche Fortschritt*, 9–45; 221–356), das auch anderenorts zugänglich ist, sondern das Verhältnis von Fortschritt, Subjektivität, Natur und Geschichte, das dem genannten Werk zu entnehmen ist. Für die gesamte Auseinandersetzung mit Drewermann dürfte dies nicht ohne Bedeutung sein, zumal auch „*Der tödliche Fortschritt*“ auf das Gesamtwerk Drewermanns verweist.

Drewermanns Fortschrittskritik ist wesentlich eine Herrschaftskritik; Kritik an Herrschaft über Natur. Begründet sieht er diese Fehlform der Herrschaft in einem falschen ‚Menschenbild‘, welchem „der Mensch grundsätzlich nicht als ein Kind der Natur“ (*Der tödliche Fortschritt*, 62f) gilt, sondern das einem „schrankenlosen Anthropozentrismus“ (ebd., 62) huldigt. Für dieses falsche Menschenbild, dem die gegenwärtige katastrophale Verfassung der Welt zu verdanken ist, muß zu einem nicht geringen Teil das Christentum verantwortlich gemacht werden (vgl. *Der tödliche Fortschritt*, 67–78). Von der Religion Israels (ebd., 71f) bis hin zur entfalteten christlichen Theologie und ihren philosophischen Säkularisaten der Neuzeit zieht sich eine Linie des einseitigen, naturvergessenen und Herrschaft legitimierenden Anthropozentrismus, der den Menschen in einen gefährlichen Gegensatz zur Natur bringt, deren Ordnung er in Wahrheit angehört.

Natur, Mythos und Harmonie

Von dieser Ordnung aber wußten die alten Mythen, die einerseits vom biblischen Monotheismus, andererseits von der griechi-

schon Aufklärung verdrängt wurden, noch genauer zu erzählen (vgl. *Der tödliche Fortschritt*, 69–77). Damit ist Drewermanns Herrschaftskritik deutlich von derjenigen der „Dialektik der Aufklärung“ abzusetzen. *Horkheimer* und *Adorno* bezogen den Mythos in den Prozeß der Aufklärung mit ein:

„Aber die Mythen, die der Aufklärung zum Opfer fallen, waren selbst schon deren eigenes Produkt. ... Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären.“²

Die erklärbare Natur aber ist auch die beherrschbare, und die von Drewermann gepriesene Einordnung des Menschen in ein sinnvolles Naturgefüge zugleich Möglichkeitsbedingung der Naturbeherrschung, wie *Francis Bacon* wußte: „*Scientia et potentia in idem coincidunt ... Natura enim non nisi parendo vincitur; et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est.*“³ Das erklärende Moment des Mythos wird in der Aufklärung konsequent fortgeschrieben. Ursprung des fehlgeleiteten Fortschritts ist damit nicht einfach der jüdisch-christliche Anthropozentrismus – auch wenn dieser aus der Dialektik der Aufklärung nicht einfach ausgenommen ist⁴ – sondern die falsche, im bloßen Herrschaftsmoment sich gründende Anthropogenese.⁵ Damit erreicht der Gedankengang eine Differenziertheit, die man bei Drewermann vermissen wird – sehr zum Nachteil der eigenen Sache. Der einseitig auf die Legitimation menschlicher Herrschaft abgestellten Kritik an der biblischen Tradition und – in deren Gefolge, an der Neuzeit (vgl. *Der tödliche Fortschritt*, 87–90) – wird das harmonische, den Menschen in die natürlichen Kreisläufe einbeziehende Moment des Mythos schroff gegenübergestellt (vgl. ebd., 111–133). Mit dieser Gegenüberstellung, die offenbar bewußt den Mythos aus der Dialektik der Aufklärung herausnimmt, kommen wir zum Kern der Drewermannschen Zivilisationskritik: die Verkennung der natürlichen Ordnung, in welche „der Mensch“ eingebunden

ist, durch die auf dem Christentum basierende moderne Welt.

Drewermann wäre zuzustimmen, wenn er die Antithese von Natur und Geschichte⁶ ihres Scheins überführte und zeigen könnte, inwiefern Geschichte selbst ein irreduzibel naturhaftes Moment enthält und umgekehrt Natur für uns nur durch die geschichtliche Vermittlung erkennbar ist.⁷ Statt dessen spielt Drewermann die angeblich harmonische Naturvorstellung des Mythos gegen das Geschichtsdenken der Bibel aus:

„Nicht der Lobgesang der Schöpfung, sondern der Auftrag der menschlichen Geschichte ist das eigentliche Thema des biblischen Gotteswortes, ... In dessen Mittelpunkt steht der handelnde, verantwortliche, aktiv planende Mensch, der sich nicht in der Harmonie des Kreises, sondern in der Spannung von Ungleichgewichten auf ein Ziel zubewegt; der Auftrag des menschlichen Lebens besteht jetzt nicht mehr in der Wahrung einer gegebenen Ordnung, sondern in dem fortschreitenden Sieg über eine bestehende Unordnung“ (Der tödliche Fortschritt, 124).

Nun ist es auch Drewermann nicht entgangen, daß die wunderbare Harmonie der Natur durchaus ihre Schönheitsfehler zu haben scheint: die Erfahrung des Todes und dessen, was *Max Horkheimer* als die „Not der umgebenden Natur“ bezeichnete⁸, kurz das Gewalttame, Übermächtige und Bedrohliche der Natur, das Gesetz des Fressens und Gefressenwerdens. Dem hält er entgegen:

„Der Natur liegt nicht an dem Leben, sondern an einem Gleichgewicht zwischen Leben und Tod, und wer den Tod nicht als Bedingung des Lebens anerkennt, wird die Natur niemals bejahren können“ (Der tödliche Fortschritt, 112).

Supponiert wird eine „Welteinheit“, „die man als umfassende Harmonie aus einander bedingenden Gegensätzen verstehen muß“ (Der tödliche Fortschritt, 114f). Um dem Pessimismus des von Drewermann kritisierten *Schopenhauer* zu entgehen, argumentiert er mit einem recht kurzschlüssig interpretierten *Nietzsche* zugunsten des Kreislaufdenkens (vgl. ebd., 127f). Dieser Aspekt scheint

Drewermann derart wichtig, daß er in der jüngsten Auflage seines Buches noch einmal darauf zurückkommt (vgl. ebd., 384f). Mit der Verklärung der Natur zu einem harmonisch gefügten Ganzen und der Apologie des Kreislaufgedankens wendet der Drewermannsche Ansatz dem bedrohten Subjekt seine unfreundliche Seite zu. Die Negativität der Natur, sowohl der eigenen als auch der umgebenden, welche eine Versöhnung von Geschichte durch eine affirmative Theorie vereitelt⁹, wird gerechtfertigt durch den Hinweis auf die „vorgegebene Ordnung“, in welche sich der Mensch „einfügen“ soll und deren Sinnhaftigkeit in nichts anderem besteht als darin, daß sie – im Unterschied zur gesellschaftlichen (Un-)Ordnung – eben natürlich ist.¹⁰

Die angebliche Überbetonung des einzelnen bei Drewermann¹¹ relativiert sich angesichts dieses Befundes. Wie das Individuum Schauplatz eines Allgemeinen, der archetypischen Symbole, wird (vgl. Tiefenpsychologie und Exegese I, 254, 296f u. ö.), so ist es hier darauf verwiesen, in den Rhythmus des Lebens und der Natur „einzuschwingen“ (vgl. Der tödliche Fortschritt, 120), die „gegebene Ordnung“ zu akzeptieren (vgl. ebd., 124) und nicht erst umständlich nach Legitimität, Sinn und Wahrheit zu fragen. Mit der Apologie des Kreislaufs (eigentlich der Tautologie, in der es nichts wirklich Neues gibt¹²) geht Drewermanns Argumentation über in fragwürdige Metaphysik. Sein großartiger Gedanke einer Universalisierung des Mitleidens und der Solidarität aller Kreatur geht unter in einem höchst einseitigen und verklärenden Naturbegriff. Weil Natur und Geschichte bei Drewermann philosophisch und theologisch unterbestimmt bleiben, gelangt er über einen evolutionistisch temporierten Naturbegriff (vgl. Der tödliche Fortschritt, 382–396), dessen Verhältnis zum Kreislaufgedanken unklar bleibt, nicht hinaus. Aber auch der Begriff der Evolution fragt – wie das Kreislaufdenken – wenig nach den ungeheuren Opfern, welche dem Gang der Entwicklung gebracht werden.

Geschichte und Archetypus

Das andere, von Drewermann zu wenig beachtete Moment, die Geschichte, wäre für eine kritische Auseinandersetzung nun genauer zu beachten. Drewermanns problematischer Naturbegriff hat zumindest einen Grund darin, daß der eigene geschichtliche Ort nicht hinreichend berücksichtigt wird. Die große Leistung des Denkens von Kant über Marx bis hin zur Kritischen Theorie war ja die Erkenntnis, daß das Subjekt, sei es im transzendentalen, sei es im empirischen, in der Auseinandersetzung mit Natur begriffenen Sinne, nicht einfach übergangen werden darf.

Bevor man also in intelligible Welten, in kosmische Harmonien, entschwindet, hat man zu bedenken, daß man sich nicht in erkenntnistheoretischer Naivität auf eine „natura pura“ beziehen kann, sondern die menschliche Naturerfahrung bereits von einer subjektiven und intersubjektiven Vermittlungsapparatur vorgeformt ist, von der man nicht abstrahieren kann, ohne bloße Begriffsfetische in Händen zu halten. Diese ganze Denktradition, welche nicht einfach das Resultat sogenannter „Menschenbilder“ ist, sondern ihr argumentatives Gewicht hat, wird von Drewermann mit einer Handbewegung hinweggefegt (vgl. *Der tödliche Fortschritt*, 62–66, 87–92) und verfällt dem Anthropozentrismusverdikt. Das selbstkritische Potential der Aufklärung, das in ihr von Kant bis zur Kritischen Theorie stets präsent war, wird keiner weiteren Überlegung gewürdigt.¹³

Unverkennbar, daß unter den Zwängen und Imperativen einer zum bloßen Instrument herabgesunkenen Vernunft¹⁴ auf die Welt des Mythos, das System der Ganzheit und des Ausgleichs, der Abglanz von Versöhnung fällt und das Zwanghafte, Bedrohliche der Naturerfahrung, dessen Ausdruck der Mythos auch ist, dem sehnsüchtigen Blick verborgen bleibt. Aber diesen Anschein nehmen Natur und Mythos erst an einem bestimmten geschichtlichen Ort ein: in der Moderne.

Der bleibenden Nichtidentität von Natur und Geschichte wird nur eine Theologie gerecht, welche sich ihren eschatologischen Stachel nicht hat ziehen lassen (gegen Tiefenpsychologie und Exegese II, 686–697). Wer das „tov“ in Gen 1,4ff nicht einfach als überschwengliche Affirmation des Naturverhältnisses deutet, sondern den eschatologischen Überschuß der Protologie zum eigentlichen Movens einer Schöpfungstheologie macht, wird realistisch die Negativität der Natur wahrnehmen, ohne dies vorschnell zur „notwendigen Einrichtung“ (*Der tödliche Fortschritt*, 384) zu verklären. Dieser Aspekt setzt jedoch eine deutlichere Auseinandersetzung mit dem Thema „Schöpfung und Geschichte“ voraus als dies bei Drewermann geschieht (vgl. vor allem *Der tödliche Fortschritt*, 201 f).¹⁵

Den Vorwurf eines ungeschichtlichen Ansatzes weist Drewermann entschieden zurück.¹⁶ In der Tat wird von ihm Geschichte nicht völlig ausgeblendet; zur Diskussion steht vielmehr die archetypische Grundierung der Geschichte, welche auf eine Transformation von Geschichte in eine weltanschaulich gefärbte Anthropologie hinausläuft. Auch hier zeigt sich, daß Drewermanns Betonung des einzelnen keinesfalls eine Rettung des Individuellen, Besonderen vor dem Zugriff eines fraglos Allgemeinen intendiert. Die individuelle Psyche ist vielmehr Schauplatz und konkrete Ausgestaltung der in die Seele eingesenkten Archetypen (vgl. Tiefenpsychologie und Exegese I, 223, 254, 257, 296f; II, 754, 762, 782 u. ö.; *An ihren Früchten ...*, 97–118). Ihr apriorischer Charakter geht dem Individuum und der Geschichte voraus, und zwar nicht bloß logisch, sondern, bezogen auf die Evolution, auch zeitlich; die archetypischen Bilder sind „vor Jahrmillionen schon in unsere Seele gesenkt“ worden (ebd., 106). Diese Archetypen sind nicht nur unhintergebar, sondern ihnen schuldet der Mensch geradezu „Gehorsam“ (vgl. Tiefenpsychologie und Exegese I, 223). Tiefenpsychologische Hypothesen, deren Legitimität durchaus bezweifelt wird, erhalten ihre bereits bei *C. G. Jung*

angelegte weltanschauliche Dignität.¹⁷ *Ernst Blochs* Kritik an Jung hat freilich kaum an Aktualität verloren; sie berührt indirekt auch den Ansatz Drewermanns:

„Das Unbewußte Jungs dagegen ist vollkommen generell, urzeitlich und kollektiv, es gibt sich als ‚der fünfhunderttausendjährige Schacht unterhalb der paar Jahrtausende Zivilisation‘, erst recht unterhalb der paar Jahre individuellen Lebens. In diesem Grund ist nicht nur nichts Neues, sondern er enthält dezidiert Uraltetes; alles Neue ist eo ipso wertlos, ja wertfeindlich; neu ist nach Jung und Klages lediglich die heutige Instinkt-Zerstörung, die Zersetzung des uralten Phantasiegrunds durch den Intellekt.“¹⁸

Der „Urgrund“ Jungs wird bei Drewermann jedoch noch mit der Evolutionstheorie verbunden und so mit der Aura moderner Wissenschaftlichkeit versehen. Während Drewermann die Reduktion von Welt und Natur auf das neuzeitliche Subjekt scharf angreift (vgl. *Der tödliche Fortschritt*, 87–90), reduziert er seinerseits Subjekt und Geschichte auf vorgegebene Schemata. Dem fällt nicht zuletzt auch die Offenbarungsgeschichte zum Opfer. Hat sich Offenbarung je schon (!) in den archetypischen Bildern ereignet, so ist Offenbarungsgeschichte lediglich die historisch zufällige Ausgestaltung, bestenfalls eine besonders geglückte Versprachlichung der Archetypen als primäre Offenbarungsträger.

Die Problematik verstärkt sich, wenn in den Archetypen geradezu „Schicksalsmächte“ (Tiefenpsychologie und Exegese I, 223) gesehen werden, denen gegenüber Geschichte ihrerseits nichts Neues hervorbringen kann.¹⁹

Das Erlösungsgeschehen läßt sich dann aber kaum noch wirklich geschichtlich begreifen, noch auf reale Geschichte beziehen. Eine „dramatische Soteriologie“, wie sie etwa Hans Urs v. Balthasar und Raymund Schwager vorlegten²⁰, erübrigt sich ohnehin. Offenbarungsgeschichte mitsamt ihren bedeutungsreichen Facetten verschwindet in jener „Nacht der Indifferenz“, in welcher nach Hegels Einsicht „alle Kühe schwarz

sind“.²¹ Die Tendenz zur Entdifferenzierung hatte Bloch an Jungs Archetyp vom ewigen Feuer dargelegt: „Ohne Ansehen der Person, die stärksten sachlichen Unterschiede durch Ergriffenheit und Irratio des Nichtwissens einend, schiebt hier Jung den brennenden Dornbusch, Heraklits Urfeuer, die feurigen Zungen des Heiligen Geistes, den Heiligenschein und das ‚Dynamistische‘ in den Religionen zusammen ...“²² Diese Entdifferenzierung geschichtlicher Wirklichkeit, welche Drewermann fortsetzt, rührt an den Nervpunkt offenbarungstheologischen Denkens. Offenbarung vollzieht sich als Selbstkundgabe Gottes nicht in archetypischen Schicksalsmächten, sondern sie ist in ihrer faktischen Struktur zugleich die Befreiung aus einer schuld- und schicksalhaften Verhärtung der menschlichen Geschichte, welche mit dem Schein einer zweiten Natur auf den Menschen lastet. Die offenbarungstheologische Reflexion hat im Gegenzug zu Drewermann nicht Offenbarung und Geschichte in archetypischen Bildern zu verfestigen, sondern diese Bilder aus ihrer Verfestigung, dem Schein ihres naturalen Ursprungs, zu lösen und geschichtlich zu verflüssigen. Ihre Temporalisierung ist keine evolutionsgeschichtliche, sondern eine offenbarungsgeschichtliche, die mit jener nicht zu identifizieren ist.

Inmitten einer irrational gewordenen Moderne und einer triumphierenden instrumentellen Vernunft hilft es nicht weiter, die Menschen von ihrem zum Schicksal erklärten Fortschritt an die schicksalhaften Ursprünge zu verweisen. Theologie, die so verfährt, bleibt, auch wenn sie sich einen fortschrittlichen Anstrich gibt, im Grunde regressiv und vernunftfeindlich.

Die Archetypen als Offenbarungsträger oder anthropologische Apriorismen wirken zudem wenig plausibel. Drewermann ignoriert gänzlich jene philosophische Tradition, welche gegen „im Menschen selber ‚objektiv‘, vor aller subjektiven Reflexion“ (*Der tödliche Fortschritt*, 148) verankerte fertige Ideen (und nicht bloße Verstandesformen!) gewichtige Einwände vorbrachte. Weil die

psychologische Argumentation an jeder erkenntnistheoretischen Fragestellung desinteressiert ist, ja die Philosophie *Kants*, welche die apriorischen Verstandesformen vor der empiristischen Skepsis rettete, dem Anthropozentrismusverdikt verfällt, können *Jung* und in seinem Gefolge *Drewermann* die Archetypenlehre nicht anders als empirisch nachweisen. Dieser Nachweis dürfte jedoch schwierig sein.²³ Ungeachtet aller Einwände kann *Drewermann* im Anschluß an *Jung* „die Ebene des Gefühls und der Anschauung eben nicht als die vorläufige, uneigentliche, vorphilosophische, unbegriffene Gestalt des Religiösen, sondern im Gegenteil als die wesentliche und grundlegende Form menschlicher Selbstfindung und Begegnung mit dem Absoluten überhaupt interpretieren“ (*Der tödliche Fortschritt*, 149). Die Theologie ist damit aus dem diskursiven (keineswegs spezifisch neuzeitlichen) Begründungszusammenhang herausgenommen und gegen die Anfechtungen der Aufklärung immunisiert worden. Daß gegenüber „der“ Vernunft der Unschuldsvorwurf inzwischen auch hinfällig wurde, haben die geschichtlichen Erfahrungen gezeigt, und der selbstkritische Impetus okzidentaler Rationalität hat dies durchaus registriert. Doch ist die Unschuldsvormutung nun nicht einfach umzukehren und dem Gefühl nicht der anthropologische Primat einzuräumen. „Gefühl und Anschauung“ sind ambivalent und fordern von sich aus ihre Verlängerung in den vernünftigen Gedanken, der ihnen die fehlende Sprache verleiht. Verfällt ein Vernunftbegriff, der sein naturales, empirisches Moment einfach als fremd und äußerlich ausscheidet der Kritik, so ist die aufklärerische Kritik an archaischen Gefühlsexzessen damit nicht hinfällig geworden. In seiner einseitigen Vernunftkritik, seiner undialektischen Betonung des Gefühls und des Unbewußten erweist sich *Drewermanns* Ansatz als im Kern reaktionär. Die Bedenken verstärken sich noch im Blick auf die Geschichte.

Das äußerst prekäre Verhältnis von Natur und Geschichte, von dem die inkriminierten

Autoren der Neuzeit – von *Descartes* bis *Husserl* – immerhin Zeugnis ablegten, wird entdifferenziert in der philosophisch höchst anfechtbaren archetypischen Fundierung der Geschichte. Wo die geschichtliche Leidenerfahrung ein Höchstmaß an differenzierender Reflexion erfordert, ertönt nur *Drewermanns* Versicherung, Geschichte müsse „nach archetypischen Deutungsmustern ausgelegt“ werden, so daß eine solche „archetypische Gestaltung geschichtlicher Überlieferung das einzelne Geschehen in den großen Themenkreis der ‚ewigen‘ Geschichte“ zu integrieren vermag, „indem sie die Töne und Themen in uns wachruft, die aus der Symphonie der Natur allen menschlichen Überlegungen und Handlungen vorausliegen“ u. s. f. (An ihren Früchten . . . , 112). Die Fragwürdigkeit wird flagrant am Begriff der „ewigen“ Geschichte – auch Anführungszeichen vermögen hier nichts mehr zu retten. Eine „ewige Geschichte“ ist ein Unbegriff und verdeutlicht die *Drewermanns*che Entzeitlichung der Geschichte. Theologisch wird dies mit dem Ausfall eschatologischer und apokalyptischer Momente, auf denen Metz mit Grund insistiert²⁴, bezahlt. Der „ewigen Geschichte“ und ihren Betrachtern sind die höchst realen, zeitlichen Leiden letztlich gleichgültig. Auch dieser Stachel ist dem Denken von *Drewermann* gezogen worden, somit auch das, was *Adorno* als „Ausdrucksdrang des Subjekts“ bezeichnete: „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.“²⁵

Eben dies drängt zur genuin geschichtlichen Reflexion – auch in der Theologie. Das Pathos des oben angeführten *Drewermanns*zitats ist Anzeichen eines Denkens, dem es, anders als noch dem *Hegelschen*, nicht mehr gelingt, die realen geschichtlichen Dissonanzen zu synthetisieren. Die Bruchstellen, welche noch im Denken *Hegels* auf die der Geschichte verweisen, werden dürftig übermalt vom Zuspruch einer im Grunde prästa-

bilierten Harmonie. Es ist der Psychologe, nicht der Theologe, dem dies am Denken Drewermanns auffiel:

„Ich sehe nicht, wie Religion als Überwindung der Ängste, der Verzweiflung und wie das hoffnungslos hoffende Gebet der Verendenden in den Gaskammern, von denen einige den Dunklen, Unbegreiflichen anbeteten, sinnvoll als ‚unverstelltes Träumen in den ewigen Bildern der Erlösung‘ beschrieben wäre. Das alles klingt mir angesichts der uns zugemuteten, realen Fürchterlichkeit des Daseins zu poetisch, ästhetisch, romantisch, zu verträumt.“²⁶

Im äußerst suggestiven, pathetischen Tonfall steckt in Wahrheit Gleichgültigkeit gegenüber den Leiden in Natur und Geschichte.

Flucht aus der Moderne?

Was aber treibt zu diesem theologisch potenzierten „Jargon der Eigentlichkeit“?²⁷ Gewiß nicht die Breite und Tiefe der theologischen Darlegungen, denn diese abstrahieren weitgehend von den philosophischen Entwicklungen der letzten zweihundert Jahre, und von einer fundierten Kritik dieser Ansätze kann doch wohl im Ernst nicht gesprochen werden. Die systematischen Ansätze der neueren katholischen und evangelischen Theologie (Rahner, v. Balthasar, Kasper, Metz, Barth, Jüngel, Pannenberg, Moltmann u. a.) werden fast völlig ignoriert.²⁸

Ein wichtiger Grund für die willige Aufnahme der Theologie Drewermanns dürfte das Bedürfnis nach „Sinn“ inmitten einer widerspruchsvollen, unerfüllten Moderne sein. Aber das Bedürfnis trügt den, der ihm blind folgt und es nicht durch die verschmähte Reflexion bricht, denn es ist nicht minder in die Widersprüche eben dieser Moderne verstrickt. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts bedurfte es des Ingeniums *Hegels*, um die problematischen Seiten der Moderne noch einmal – zum letzten Mal – spekulativ zusammenzuzwingen. Seither ist die Stellung

aller affirmativen Sinngebungstheorien höchst fragwürdig geworden. Drewermanns archetypischer Unterwanderung der Moderne entgeht, wie sehr die anthropozentrisch geprägte Gesellschaft Züge der angeblich sinnvollen Naturordnung trägt und der von ihm nicht ohne Berechtigung kritisierte Anthropozentrismus umschlägt in blinde Übermacht einer subjektlosen Natur. So gesehen kann durchaus „das Neueste als Gleiches“ erkannt werden.²⁹ Diesen fatalen Zyklus, dem auch die Moderne noch unterliegt, überhöht die Drewermannsche Theologie anstatt ihn zu erhellen. Der Zusammenhang von Freiheit, Natur und Geschichte wird jedoch nicht erkannt durch einen Rekurs auf archetypische Ursprünge, eine Remythisierung der Geschichte, sondern einzig indem man Geschichte durch die nun einmal notwendige Anstrengung des Begriffs als prekäre Einheit von Statik und Dynamik erschließt. Die Kraft dazu wächst der Theologie aus der eigenen biblischen Tradition zu; denn es ist ja die biblische Geschichte, welche das historische Geschehen auf eine (allerdings geschenkte) Zukunft hin aufbricht. Hier wird Geschichte einerseits ihres statischen Moments überführt, die Eigenmacht menschlicher Schuld, die als das Alte im jeweils Neuen sich perpetuiert; andererseits aber ein Freiheitsmoment entfaltet, das dieser Schuldverstrickung entgegenarbeitet. Erst so kann Offenbarungsgeschichte in ihrer dramatischen Dimension, die nicht in den leeren Tiefen der Seele zu suchen ist, sondern im geschichtlichen Gang selbst, begriffen werden. Im (Todes-)Schicksal Jesu prallen diese Kräfte hart aufeinander. Trotz mancher Mängel ist hier die historisch-kritische Arbeit gänzlich unverzichtbar. Mit der historischen Dimension büßt der christliche Glaube auch seine Verbindlichkeit ein – ohne daß damit einer biblizistischen Exegese das Wort geredet werden soll.

In einer solchen kritischen Treue zur biblischen Tradition und Geschichte rettet Theologie zugleich eine zentrale Intention der Aufklärung: die Herausführung der Menschen aus blinden, heteronomen Zusammen-

hängen, doch bindet sie dieses Interesse nicht vorschnell an den widerspruchsvollen Gang der Geschichte – auch nicht an den der Evolution. So erst wird es dem theologischen Denken möglich, sich nicht über, sondern in den Widersprüchen und Brüchen der Geschichte zu realisieren.³⁰

Keine antiaufklärerischen Affekte, keine archetypisch gefärbten Sinngebungen vermögen in der augenblicklichen Situation der theologisch fälligen Solidarität mit dem höchst bedrohten Subjekt Ausdruck zu verleihen. Wer die Subjekte an eine sei es unveränderbare gesellschaftliche, sei es evolutiv-naturhafte Ordnung verweist, verrät sie nur. Zu sehr ähneln beide „Ordnungen“ sich, als daß ihr Ineinander dem kritischen Blick entginge. Zudem steht jede Rede von „Sinn“ strikt unter dem eschatologischen Vorbehalt, dem Apriori jedes wahren theologischen Denkens. Drewermanns Denken ist nicht das dringend notwendige Korrektiv zum Amoklauf der instrumentellen Vernunft, als das es sich gibt, sondern bloß dessen Begleitmusik.³¹

Anmerkungen

¹ Eugen Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg (6., erw. u. aktualisierte Aufl.) 1990, 7. (Das Werk ist inzwischen auch in der Reihe „Herder-Spektrum“ erschienen.)

² Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 5, hrsg. v. Gunzelin Schmid-Noerr, Frankfurt/a. M. 1987, 13–290, Zitat 30.

³ Francis Bacon, *Neues Organon* (lat./dt.), hrsg. v. Wolfgang Krohn, 2 Bände, Hamburg 1990, 80.

⁴ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a. a. O., 30f.

⁵ Vgl. ebd., 31.

⁶ Deutlich ausgedrückt von Hegel, in: *ders.*, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I: *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. Joh. Hoffmeister, Hamburg ³1955, 149f.

⁷ Vgl. hierzu *Th. W. Adorno*, *Gesammelte Schriften*, Band 1, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/a. M. ²1990, 345–365.

⁸ Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 7, hrsg. v. Gunzelin Schmid-Noerr, Frankfurt/a. M. 1985, 393.

⁹ Vgl. *Johann Baptist Metz*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ²1978, 92–95.

¹⁰ So erklärt Drewermann in *Der tödliche Fortschritt*, 384, das Gesetz des Fressens und Gefressenwerdens zur „notwendigen Einrichtung einer Welt“, welche „nach anderen Gesetzen sich wagt und vollzieht, als sie der menschlichen Ethik und Ästhetik entsprechen“. Demnach wäre der Marktmechanismus, den Drewermann kritisiert (vgl. ebd., 371–378), die natürliche Einrichtung der Gesellschaft. Marx, der mokant auf die Zusammenhänge des Marktmechanismus' mit der Darwinischen Theorie hinwies (vgl. *K. Marx/F. Engels*, *Werke*, Band 32, Berlin 1973, 592 und 685 f.), hatte das naturwüchsige Moment moderner Gesellschaften besser erkannt. Allerdings setzt dies eine differenziertere Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Geschichte voraus.

¹¹ So *Gerhard Lohfink/Rudolf Pesch*, *Tiefenpsychologie und keine Exegese* (SBS 129), Stuttgart 1987, 42–47. – Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, 2 Bände, Olten/Freiburg i. Br. 1984/1985. Der von Lohfink und Pesch a. a. O., 43 geäußerte Antijudaismusverdacht hätte in: *Der tödliche Fortschritt*, 111–133 einen triftigeren Anhalt.

¹² Vgl. auch den Einspruch Walter Kaspers in, *Albert Görres/Walter Kasper* (Hrsg.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?* Freiburg i. Br. 1988 (QD 113), 18f.

¹³ Vgl. die Anthropozentrismuskritik Adornos in: *ders.*, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Band 6, Frankfurt/a. M. ⁴1990, 139–294; Band 10/2, Frankfurt a. M. ¹1977, 741–758.

¹⁴ Vgl. hierzu den Aufsatz Max Horkheimers „Zum Begriff der Vernunft“, in: *ders.*, *Gesammelte Schriften*, Band 7, a. a. O., 22–35, sowie *ders.*, „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. 1974.

¹⁵ Zu Drewermanns defizitärem Kenntnisstand neuerer dogmatischer Ansätze vgl. *Der tödliche Fortschritt*, 137. Ein wenig weiter als seinerzeit Bröcktrine ist die neuere Dogmatik vielleicht doch gekommen!

¹⁶ Vgl. *Eugen Drewermann*, „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, Olten ²1988, 104–111.

¹⁷ Vgl. hierzu *Bernhard Grom*, *Die Archetypenlehre – eine Sackgasse*, in: *Stimmen der Zeit*, 206 (1988) 604–612; dort auch weitere Literatur.

¹⁸ *Ernst Bloch*, *Das Prinzip Hoffnung*, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1979, 67; vgl. auch *ders.*, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt/a. M. 1976, 111–115.

¹⁹ Das haben m. E. Walter Kasper und Rudolf Schnackenburg in *Görres/Kasper* (Hrsg.), a. a. O., 18–24 und 38–44 mit Grund moniert.

²⁰ Vgl. *Hans Urs v. Balthasar*, *Theodramatik I–IV*, Einsiedeln 1973–1983, und neuerdings *Raymund Schwager*, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (ITS 29), Innsbruck 1990.

²¹ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. v. Hermann Glockner, Stuttgart/Bad Cannstatt 1927 ff, Band 2, 22. – Das Motto dieses Aufsatzes ist dem gleichen Band („Phänomenologie des Geistes“, 17) entnommen.

²² *Ernst Bloch*, *Philosophische Aufsätze*, a. a. O., 113. – Darin gründet auch der von Lohfink/Pesch a. a. O., 102

konstatierte „Sog-Effekt der Hermeneutik Drewermanns“.

²³ Hier sei nochmals auf den Aufsatz von Bernhard Grom (vgl. Anm. 17) verwiesen. Bedenkenswert ist auch der Verdacht Blochs (Prinzip Hoffnung, a. a. O., 69): „Die kapitalistischen Geschäfte sind nur noch betreibbar, wenn das Bewußtsein ihrer Opfer in der Freizeit betäubt wird. Folgerichtig hat Jung das Unbewußte Freuds auf der ganzen Linie generalisiert und archaisiert; es soll rationalistisch nicht aufgelöst werden.“ Die heutige Renaissance Jungscher Gedanken wäre so erklärbar. Wo sie theologisch angeeignet werden, drängt sich allerdings der Verdacht auf, hier werde Religion erneut als „Opiat“ mißbraucht.

²⁴ Vgl. *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a. a. O., 149–158.

²⁵ *Theodor W. Adorno*, Gesammelte Schriften, Band 6, a. a. O., 29.

²⁶ *Albert Görres*, in: *Görres/Kasper* (Hrsg.), a. a. O., 167f. Auf Drewermanns wissenschaftstheoretisch naive An-

wendung ‚der‘ Tiefenpsychologie weist Görres mit Recht hin (vgl. ebd., 139–148).

²⁷ Vgl. *Theodor W. Adorno*, Gesammelte Schriften, Band 6, a. a. O., 413–526.

²⁸ Darauf hatte ebenfalls Albert Görres in *Görres/Kasper*, a. a. O., 169f. aufmerksam gemacht.

²⁹ *Theodor W. Adorno*, Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Band 8, Frankfurt/a. M. ³1990, 376, vgl. insgesamt ebd., 373–391.

³⁰ Vgl. hierzu auch *Gustavo Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, München/Mainz ⁷1984, 135–233 sowie *Pedro Trigo*, Schöpfung und Geschichte, Düsseldorf 1989; vgl. auch die Kritik an Drewermann, in: *J. B. Metz/T. R. Peters*, Gottespassion, Freiburg i. Br. u. a. 1991, passim.

³¹ Zur gesamten hier angesprochenen Thematik vgl. auch *René Buchholz*, Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne, Frankfurt a. M. u. a. 1991; besonders 242–380. Zu Drewermann vgl. auch ebd., 307f.

Abb. 5: Max Beckmann, Christus und die Ehebrecherin, Öl auf Leinwand, 151 × 129 cm, 1917
© VG Bild-Kunst, Bonn 1993