

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Konrad Huber, Johannes Schiller und Agnethe Siquans

Jahrgang 20	Heft 2	2011
--------------------	---------------	-------------

D. Lanzinger: Der Verfasser des Hebräerbriefs als antiker Philologe. Zur Methodik der innerbiblischen Begriffsklärung in Hebr 4	81
U. Topczewska: Die Septuaginta als kanonischer Text	95
A. Siquans: Kontextuelle Bibelauslegung. Die Kirchenväter und die Prophetinnen	111
V. Tropper: Auseinandersetzung mit der Exegese nach Drewermann am Beispiel der „Schweineperikope“ Mk 5,1–20	125
M. Hasitschka: Christus ist „Bild Gottes“ (2Kor 4,4). Bibeltheologische Skizze zu einem besonderen Begriff bei Paulus	143

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Konrad HUBER <i>huberk@uni-mainz.de</i>	Seminar für Biblische Wissenschaften, Abt. Neues Testament Saarstraße, D-55099 Mainz
Dr. Johannes SCHILLER <i>johannes.schiller@uni-graz.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Heinrichstraße 78, A-8010 Graz
Dr. Agnethe SIQUANS <i>agnethe.siquans@univie.ac.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Martin HASITSCHKA <i>martin.hasitschka@uibk.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
Dipl.theol. Daniel LANZINGER <i>daniel.lanzinger@web.de</i>	Stadtlohnweg 15 App. B 210, D-48161 Münster
Dr. Agnethe SIQUANS <i>agnethe.siquans@univie.ac.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien
Dr. Urszula TOPCZEWSKA <i>u.topczewska@uw.edu.pl</i>	Universität Warschau ul. Browarna 8/10, PL 00-311 Warszawa
Dr. Veronika TROPPER <i>tropper@uni-mainz.de</i>	Seminar für Biblische Wissenschaften, Abt. Neues Testament Saarstraße, D-55099 Mainz

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:
Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg
(Fax +43/2243/32938-39; E-Mail: zeitschriften@bibelwerk.at)

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:
Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigelegt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2011 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

AUSEINANDERSETZUNG MIT DER EXEGESE NACH DREWERMANN AM BEISPIEL DER „SCHWEINEPERIKOPE“ MK 5,1–20

Veronika Tropper, Mainz

Abstract: The article is an attempt to present to the younger generation of theologians a largely unknown approach of bible exegesis causing a lively debate in the 80ies and 90ies of the last century. For better illustration the example of the so called „Schweineperikope“ Mark 5:1–20 is used.

Vorbemerkung¹

In den 80er- und 90er-Jahren des letzten Jahrhunderts erregte Eugen Drewermann mit seiner tiefenpsychologischen Bibelauslegung nicht nur die Gemüter der ExegetInnen. Heute im 21. Jahrhundert vermag er immer noch breitere Massen zu beeindrucken und Kritiker zu verwundern. Allerdings ist die Person Drewermanns sowie dessen Methode vielen jüngeren TheologInnen nicht mehr bekannt und fremd. Insofern stellt dieser Artikel auch einen Beitrag dar, einen nicht unumstrittenen Zugang zur Auslegung der heiligen Schrift wieder einmal näher zu beleuchten.

1. Überblick zu Leben und Werk Eugen Drewermanns²

Eugen Drewermann, geboren am 20. Juni 1940 in Bergkamen bei Dortmund, studierte von 1959 bis 1965 Philosophie in Münster und Katholische Theologie in Paderborn – allerdings eine Theologie, die noch ganz in vorkonziliarer Weise

¹ Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete Fassung meines Vortrages „Kritische Auseinandersetzung mit der Exegese nach Drewermann“ vor dem Lainzer Kreis in Wien am 15.5.2011. Die Grundlage des Vortrags bildeten neben Drewermanns eigenen Werken v.a. Jörg Frey, Eugen Drewermann und die biblische Exegese. Eine methodisch-kritische Analyse (WUNT 2/71), Tübingen 1995; Helmut Merklein, Die Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1–20). Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese, in: Frans van Segbroeck u.a. (Ed.), The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck (BETHL 100), 2, Leuven 1992, 1017–1037, sowie Gerhard Lohfink/Rudolf Pesch, Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann (SBS 129), Stuttgart 1987.

² Dieser Überblick basiert auf Frey, Drewermann (Anm. 1) 9–37.

betrieben wurde. Die aufsehenerregenden Entwürfe katholischer Theologen, wie etwa Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar oder Henri de Lubac, hatten offenbar zunächst nur wenig prägenden Einfluss auf den jungen Drewermann. Gerade seine Paderborner Lehrer in Dogmatik, Johannes Brinktrine³, und in Moraltheologie, Gustav Ermecke⁴, galten als besonders konservativ. Daher ist davon auszugehen, dass auch einzelne Züge des negativen und zugleich veralteten Bildes, das Drewermann von „der“ historisch-kritischen Exegese hat, auf Erfahrungen in seiner eigenen Studienzeit zurückgehen,⁵ in der sich die katholische Kirche erst anfänglich den Einsichten der historisch-kritischen Bibelwissenschaft zu öffnen begann. Nach seiner Priesterweihe 1966 ließ sich der junge Priester in der Neopsychoanalyse⁶ nach Harald Schultz-Hencke⁷ ausbilden.

Drewermann selbst führt drei Erfahrungen an, die ihn auf den Weg zur Psychoanalyse geführt haben:⁸ 1. Die ihn schwer belastende Wahrnehmung der „psychologisch verheerende(n) Moralisierung des Christlichen“. Seine aus dem Studium mitgebrachte Moraltheologie erwies sich im Umgang mit den ihm zur Seelsorge anvertrauten Menschen als unzureichend; 2. erkannte er, dass die im Studium erlernte Art der Bibelauslegung den pastoralen Anforderungen nicht genügen konnte; die historisch-kritischen Erkenntnisse konnten nur die intellektuellen, nicht aber die existentiellen Bedürfnisse seiner Gemeindemitglieder stillen;

³ Für nähere Informationen siehe David Berger, Brinktrine, Johannes, BBKL 17 (2000) 190–192.

⁴ Für nähere Informationen siehe Frank Sobiech, Ermecke, Gustav Peter, BBKL 20 (2002) 464–469.

⁵ Vgl. dazu etwa Herbert Haag, Die Bibel als Lebenshilfe. Die exegetische Position Eugen Drewermanns, in: Volker Hochgrebe/Hartmut Meesmann (Hg.), Warum versteht ihr meine Bibel nicht? Wege zum befreiten Leben, Freiburg/Br. 1989, 167–184: 174, der konstatiert: „Jeder Kenner der Materie fragt sich, wo auf der Welt und von welchem Lehrer Drewermann wohl die historisch-kritische Methode gelernt hat. Daß sie zunächst einmal die Bibel nach den Prinzipien interpretieren muß, nach denen auch andere antike Schrift Dokumente interpretiert werden – schließlich ist sie ja ein solches –, dürfte doch selbstverständlich sein. Deshalb sei gerne zugegeben, daß sie eine ‚unreligiöse Methode‘ ist [...]. Daß die Methode aber im rein Historischen stehenbleibt und die biblischen Texte aus unbeteiligter Zeitdistanz betrachtet, ist eine unzulässige Verkürzung.“

⁶ Eine Entwicklung aus der Psychoanalyse Freuds, die sich an die Individualpsychologie annähert und Konzepte Alfred Adlers integriert hat. Vgl. dazu Harald Schultz-Hencke, Der gehemmte Mensch. Entwurf eines Lehrbuches der Neo-Psychoanalyse, Nachdruck der 3. unveränderten Auflage, Stuttgart 1973. Weitere Infos bietet etwa Leonhard Schlegel, Grundriß der Tiefenpsychologie unter besonderer Berücksichtigung der Neurosenlehre und Psychotherapie. Band 2: Die trieb- und bedürfnispsychologische Betrachtungsweise in der Tiefenpsychologie (UTB 371), München 1975, 154–178.

⁷ Dieser beschäftigte sich vor allem mit der Interpretation von Träumen. Vgl. etwa Harald Schultz-Hencke, Lehrbuch der Traumanalyse, Stuttgart 1968 (= 1949).

⁸ Diese Erfahrungen werden beschrieben in Eugen Drewermann, Im Ministerium der Wahrheit, in: Peter Eicher (Hg.), Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann, München 1990, 325–357: 335–337.

3. Diskussionen mit kritischen Zeitgenossen, die nicht mehr zum voraufklärerischen Bibel- und v.a. Wunderglauben zurück konnten, so dass er sich genötigt sah, „den gesamten Begriff von Wirklichkeit und Erfahrung spezifisch zu ändern“.

Diese drei Probleme, der Moralismus der traditionellen katholischen Theologie, die „Verstandeseinseitigkeit“ der historisch-kritischen Bibelauslegung und das aufgeklärte Wirklichkeitsverständnis, sind die prägenden Elemente nicht nur für Drewermanns Weg zur Tiefenpsychologie, sondern für sein ganzes weiteres Oeuvre.

Ab 1970 arbeitete Drewermann – neben seinen Aufgaben als Seelsorger – als Doktorand unter Heribert Mühlen (Dogmatik)⁹ an der theologischen Fakultät in Paderborn. Seine Arbeit „Strukturen des Bösen“¹⁰ ist gänzlich ohne Fußnoten geschrieben und sprengt mit mehr als 1500 Seiten bei weitem das Maß einer Dissertation. Sie wurde schließlich 1978 mit dem Prädikat „summa cum laude“ als kumulative Habilitationsschrift angenommen. Mit der *venia legendi* des Erzbischofs Johannes Joachim Degenhardt lehrte Drewermann als junger Privatdozent ab 1979 katholische Dogmatik an der Paderborner Fakultät.

Die umfangreiche Arbeit, die eine Auslegung der biblischen Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Perspektive bietet, hat den Anspruch „angesichts der Not der Zeit der Theologie ihre Zuständigkeit in der Frage menschlicher Krankheit und menschlichen Heils zurückzugeben, indem sie auf dem Boden der Bibel die Gottlosigkeit weiter Teile der Psychotherapie ebenso zu überwinden versucht wie die verderbliche Seelenlosigkeit weiter Teile der gegenwärtigen Theologie“, so Drewermanns Selbstanzeige der Arbeit in einer Zeitschrift.¹¹

Drewermann sieht im Mythos vom Sündenfall und den anderen im Text aufgenommenen mythischen Erzähltraditionen die Selbsterkenntnis der menschlichen Existenz in symbolischer Form dargestellt. Er findet, inspiriert von Sören Kierkegaard, den Schlüsselbegriff, in dem sich für den Menschen Freiheit und Notwendigkeit zusammendenken und so auch Exegese, Psychoanalyse und Existenzphilosophie zum Einklang bringen lassen: den Begriff der Angst.

Die Grundangst der Menschen bestehe darin, nicht anerkannt und angenommen, sondern vielmehr nichtig zu sein. Sie treibe so die sich ihrer selbst bewusst werdenden Menschen in die Versuchung, andere und auch Gott zu beherrschen,

⁹ Vgl. zu ihm etwa Wolfgang Vondey, Heribert Mühlen. *His Theology and Praxis – A New Profile of the Church*, Dallas 2004.

¹⁰ Eugen Drewermann, *Strukturen des Bösen* I. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn u.a. 1977; II. Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht, Paderborn u.a. 1977; III. Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht, Paderborn u.a. 1978. Wird im Folgenden abgekürzt als SB.

¹¹ Die Anzeige ist zu finden in: *Psyche* 35 (1981) 975.

um sich so der Anerkennung und Liebe zu vergewissern. Erlösung aus dieser Angst, in der das gründet, was die Theologie Sünde nennt und sich in vielfältigen psychischen Nöten und Krankheiten manifestiert und letztlich „Verzweiflung vor Gott“ (SB III, 574) ist, kann dem Menschen nur von Gott zukommen und wird nur möglich durch das Vertrauen auf die Liebe Gottes. Drewermann hat so sein Grundthema gefunden, das sich durch alle seine Schriften durchziehen wird: das Thema der Angst, das er aus der radikalen Antithese von Angst und Vertrauen heraus versteht.¹² Ebenso grundlegend für seine weiteren Arbeiten ist die in SB vorgenommene Integration von Psychologie und Theologie. Im dritten Band der SB sind alle theologischen Linien grundgelegt, die in den späteren Arbeiten Drewermanns ausgefaltet werden:¹³

1. der Aufweis bzw. die Voraussetzung eines allgemeinen religiösen Apriori in den inneren Bildern der Seele,
2. die Frage nach der therapeutischen Wirksamkeit als Wahrheitskriterium christlicher Theologie und Verkündigung, die Abwehr aller dem Anschein nach weltverneinenden, asketischen Tendenzen mit eingeschlossen,
3. der Widerspruch gegen den Moralismus der katholischen Tradition durch ein über Kierkegaard an Luther erinnerndes radikales Sündenverständnis,
4. die antiprotestantisch profilierte Kritik an der Verstandeseinseitigkeit des neuzeitlichen Denkens und mit ihm der herkömmlichen Theologie,
5. als therapeutischer Universalschlüssel die Rückkehr zur Welt der Mythen und Symbole in der christlichen Tradition, wie in den Religionen überhaupt, besonders in den Bildern des Unbewussten, indem die Tiefenpsychologie umfassend einbezogen wird.

Nach SB publizierte Drewermann in rascher Folge zahlreiche Werke. Seit 1981 verfasst er tiefenpsychologische Deutungen: zunächst von Märchen der Gebrüder Grimm,¹⁴ des Kleinen Prinzen von Saint-Exupéry¹⁵ sowie von der in-

¹² Zum Thema der Angst und ihrer Überwindung als zentralem Thema Drewermanns vgl. Lohfink/Pesch, Tiefenpsychologie (Anm. 1) 36–38.

¹³ Die folgende Systematisierung ist übernommen von Frey, Drewermann (Anm. 1) 18.

¹⁴ Die ersten sechs Bände erschienen mit Illustrationen: Eugen Drewermann/Ingritt Neuhaus, Das Mädchen ohne Hände, Olten 1981; dies., Frau Holle, Olten, 1982, dies., Der goldene Vogel, Olten 1982; dies., Schneeweißchen und Rosenrot, Olten 1983; dies., Marienkind, Olten 1984; dies., Die Kristallkugel, Olten 1985; weiters von Drewermann alleine: Die kluge Else, Rapunzel, Olten 1986; Der Trommler, Olten 1987; Brüderchen und Schwesterchen, Olten 1990; Der Herr Gevatter, Olten 1990. Als Sammelbände sind zu nennen Eugen Drewermann, Lieb Schwesterlein, laß mich herein, München 1992, und ders., Rapunzel, Rapunzel, laß dein Haar herunter, München 1992.

¹⁵ Eugen Drewermann/Ingritt Neuhaus, Das Eigentliche ist unsichtbar. Der kleine Prinz tiefenpsychologisch gedeutet, Freiburg/Br. 1984 (¹⁴1991).

dianischen Mythe „Milomaki oder vom Geist der Musik“¹⁶. Hier begegnen zum ersten Mal eigenständige tiefenpsychologische Textinterpretationen Drewermanns, die zwar ein breites bildungsbürgerliches Publikum erreichten, in der theologischen Fachwelt aber kaum Beachtung fanden.

Das änderte sich schlagartig, als auch tiefenpsychologische Deutungen biblischer Texte aus der Feder Drewermanns erschienen: zunächst eine Interpretation der Tobit-Legende,¹⁷ dann Ende 1986 eine tiefenpsychologische Deutung der lukanischen Kindheitsgeschichte¹⁸ und 1989 eine Auslegung der johanneischen Ostergeschichten,¹⁹ die den Untertitel „Alt-ägyptische Meditationen zu Tod und Auferstehung ...“ hat. Die umfangreichsten Früchte seiner tiefenpsychologischen Bibelauslegung, die er zunächst lange Zeit nur mündlich – in Predigten und Vorträgen – praktizierte, hat Drewermann mit seinen Kommentaren zum Markusevangelium²⁰ und Matthäusevangelium²¹ hervorgebracht. Diese Bände tragen die Untertitel „Bilder von Erlösung“ (Mk) und „Bilder der Erfüllung“ (Mt). Zuvor erschienen allerdings noch als exegetisch-wissenschaftliches Programm 1984/85 zwei umfangreiche Bände mit dem Titel „Tiefenpsychologie und Exegese“²², mit denen Drewermann nun nach den drei Bänden der SB und den drei Bänden zur Moraltheologie (1982–84)²³ auch auf dem Feld der Exegese seinen Versuch abschließen wollte, „die Seelenlosigkeit der Theologie mitsamt ihren verkehrten Frontstellungen, gewaltsamen Zwängen und strukturellen Ängsten durch eine Vertiefung in den drei Hauptdisziplinen: in Exegese, Dogmatik und Moraltheologie mit Hilfe der Tiefenpsychologie in ihren eigenen Mauern zu überwinden“ (TE I, 18).

¹⁶ Eugen Drewermann, *Milomaki oder der Geist der Musik. Eine Mythe der Yahuna-Indianer*, Olten 1991.

¹⁷ Eugen Drewermann/Ingritt Neuhaus, *Voller Erbarmen rettet er uns. Die Tobit-Legende tiefenpsychologisch gedeutet*, Freiburg/Br. 1985.

¹⁸ Eugen Drewermann, *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium*, Freiburg/Br. 1986.

¹⁹ Eugen Drewermann, *„Ich steige hinab in die Barke der Sonne“. Alt-ägyptische Meditationen zu Tod und Auferstehung in Bezug auf Joh. 20/21*, Olten 1989.

²⁰ Eugen Drewermann, *Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung. Erster Teil: Mk 1,1–9,13*, Olten u.a. 1987 (⁷1991); *Zweiter Teil: 9,14–16,20*, Olten u.a. 1988 (⁴1991).

²¹ Eugen Drewermann, *Das Matthäusevangelium. Bilder der Erfüllung. Erster Teil: Mt 1,1–7,29*, Olten u.a. 1992. *Zweiter Teil: Mt 8,1–20,19*, Olten u.a. 1994. *Dritter Teil: Mt 20,20–28,20*, Olten u.a. 1995.

²² Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese. I. Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende*, Olten u.a. 1984; *II. Die Wahrheit der Werke und Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*, Olten u.a. 1985. Wird im Folgenden abgekürzt als TE.

²³ Eugen Drewermann, *Psychoanalyse und Moraltheologie. I. Angst und Schuld*, Mainz 1982; *II. Wege und Umwege der Liebe*, Mainz 1983; *III. An den Grenzen des Lebens*, Mainz 1984.

Diese beiden Bände waren es dann auch, die andere Theologen definitiv zu Stellungnahmen zwangen.²⁴ Es entbrannte eine grundsätzliche Diskussion und die Frage nach der symbolischen Wahrheit und dem geschichtlichen Faktum der Erlösung wurde im Folgenden für seinen Erzbischof und andere konservative Kritiker Drewermanns der zentrale Einwand gegenüber seiner Lehre,²⁵ der schließlich zum Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis (1991) sowie der Predigtbefugnis und Suspendierung vom Priesteramt (1992) führte.²⁶ An seinem 65. Geburtstag am 20. Juni 2005 trat Drewermann schließlich aus der römisch-katholischen Kirche aus.

2. Drewermanns Grundlegung der tiefenpsychologischen Hermeneutik²⁷

Für Drewermann bekundet sich die Verstandeseinseitigkeit der Theologie besonders in der historisch-kritischen Bibelauslegung. Ihr gelten deshalb auch seine rabiatesten Angriffe: In ihrer „Abgetrenntheit vom Gefühl“ und „Unfähigkeit, die innere psychische Realität für unendlich wichtiger zu nehmen als die Ebene der äußeren Tatsachen“, sei diese Methode „prinzipiell gottlos, sooft sie auch den Namen ‚Gott‘ im Munde führen mag“, sie sei „in ihrem Wesen unreligiös und ... in theologischer Verkleidung Heuchelei und Mummenschanz“ (TE I, 12f.). Die durch die historisch-kritische Exegese hervorgebrachten Ergebnisse seien „von einer monströsen Inhaltslosigkeit“ (TE I, 24) und einer „existentiellen Belanglosigkeit“ (TE I, 248). Diese Art der wissenschaftlichen Bibelauslegung verursache, da sie die Aufspaltung von Verstand und Gefühl akzeptiere und instrumentalisieren, letztlich „psychische Verwüstung“ und „strukturelle Gewalttätigkeit“ (TE I, 248) und trage so aktiv zur Vermehrung von Leid und Not der Menschen bei (TE II, 785).²⁸

Grundsätzlich geht es Drewermann dabei um das Problem, wie denn aus Texten, deren historischer Grund von der Forschung als zweifelhaft erkannt und nur relativ und unsicher zu rekonstruieren ist, eine religiöse Sicherheit zu eruieren ist. Die Antwort, die Drewermann gibt, bestimmt seine gesamten hermeneutischen Bemühungen. Er formuliert selbst: „Eine geschichtliche Begebenheit kann in sich selbst nur unter der Bedingung von überzeitlicher Bedeutung sein,

²⁴ Vgl. als exemplarisches Beispiel Lohfink/Pesch, Tiefenpsychologie (Anm. 1).

²⁵ Zu diesem problematischen Punkt siehe Lohfink/Pesch, Tiefenpsychologie (Anm. 1) 26–36.

²⁶ Zum Verlauf des Streits vgl. die Ausführungen von Frey, Drewermann (Anm. 1) 28–34, sowie generell Peter Eicher (Hg.), Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann, München 1990.

²⁷ Vgl. im Folgenden v.a. Frey, Drewermann (Anm. 1) 45–56.

²⁸ Bei Lohfink/Pesch, Tiefenpsychologie (Anm. 1) 11–13, finden sich weitere aggressiv-polemische Äußerungen Drewermanns zur historisch-kritischen Exegese.

daß sie über sich selbst hinaus auf etwas Wesentliches, Typisches, Grundsätzliches hinweist“ (TE I, 375). Es geht ihm also darum, eine typologische Geschichtshermeneutik zu entwickeln, mit der „das Vergangene als Typus einer gegenwärtigen (unvergänglichen) Wahrheit gedeutet“ und so „auf dem Boden der Bibel die eigentlich religiöse Tiefenschicht“ wiederentdeckt werden kann (TE I, 58). Drewermann will ein universales religiöses Apriori herausarbeiten, das über zeitliche und kulturelle Distanzen hinweg das ewig Gültige der religiösen Symbole begründet und dadurch zu einer Überwindung der Trennung zwischen Äußerlichem und Innerlichem führt. Dieses Apriori macht Drewermann in den von C. G. Jung postulierten Archetypen fest bzw. über Jung hinausgehend in den archetypischen Bildern der Seele.²⁹

Seine Aufgabe sieht Drewermann nun darin, „die ‚unhistorischen‘ Überlieferungen symbolisch zu lesen und zu untersuchen, wie der Traum sich in den Mythos übersetzt und der Mythos sich seinerseits über die Zwischenstufen des Märchens, der Sage und der Legende überhaupt erst in die Gestaltung und Überlieferung geschichtlicher Daten hineinverlängert“ (TE I, 99f.). Demnach ist auch in der Bibelauslegung vom Traum³⁰ auszugehen. Die Brücke vom Traum zum Mythos wird für Drewermann möglich durch die Verdichtung individueller Träume, Visionen oder Dichtungen zum so genannten „großen Traum“. Diese Verdichtung ist zulässig, weil „alle affektiv starken Symbole“ fähig sind, „sich zu den grundlegenden Themen eines jeden Menschenlebens hin zu öffnen“ (TE I, 368) und so ins Kollektive zu weiten.

3. Drewermanns Regeln zur Auslegung „archetypischer Erzählungen“³¹

Die Regeln zur Interpretation der von Drewermann als „archetypisch“ bezeichneten Erzählungen, d.h. der Märchen und Mythen, bilden die Basis seiner exege-

²⁹ In TE I, 70 formuliert Drewermann: „Nur in den Archetypen und in den Gefühlen liegt das Einende und Verbindende zwischen den Kulturen und Religionen aller Zeiten und Zonen, während die Sprache, die Ratio, die Kategorientafel der moralischen Wertsetzungen sich als sehr zeitgebunden und voneinander trennend erweist. Auch die Religion, in Gedanken gefaßt, ist je nach Volk und Kulturkreis verschieden, aber ihre Wahrheit, niedergelegt und dargestellt in ihren ebenso verhüllenden wie enthüllenden Riten und Symbolen, ist überall die gleiche. In allen Menschen lebt ein unbewußtes Wissen um ein Absolutes, das in allen Menschen gegenwärtig ist und aus dem alles Bewußte hervorgeht, und nur auf dieser Ebene des Archetypischen ist eine hermeneutische Verbindung über die zeitliche Distanz von Jahrtausenden hinweg denkbar und möglich. Auf der Ebene der Archetypen allein zeigt sich wie in einer lingua franca aller Menschen die Gemeinsamkeit aller starken Gefühle. [...] An dieses Ensemble ist anzuknüpfen, um die ewige Gültigkeit auch der religiösen Riten und Symbole zu verstehen.“

³⁰ Dieser ist für Drewermann nach TE I, 155, „der Vater aller Dinge, die für die Religion belangvoll sind“. Vgl. dazu auch die Ausführungen in Lohfink/Pesch, Tiefenpsychologie (Anm. 1) 38–42.

³¹ Wiedergegeben nach Frey, Drewermann (Anm. 1) 56–62.

tischen Methodik. Im Lauf seiner weiteren Arbeit werden diese durch Zusatzüberlegungen auch auf die anderen Literaturgattungen übertragen. Insofern sollen sie im Folgenden kurz dargestellt werden.

1. Die Amplifikation des mythischen Materials

Für die Interpretation von Mythen werden „Parallelen“ und ähnliche Vorstellungen aus dem weiten Bereich der Mythologie und Religionsgeschichte, der Archäologie und Ethnologie, Märchenforschung und Tiefenpsychologie herangezogen: „Alles, was nur irgend etwas mit den psychischen Objektivationen und Artikulationen des Menschen in der Geschichte zu tun hat, muß jetzt, bei der Erforschung des Archetypischen, Urmenschlichen, Gemeinsamen in die Untersuchung einbezogen werden“ (TE I, 166).³²

2. Die Subjektregel

Für Drewermann ist die menschliche Seele die eigentliche Schöpferin der Mythen, deren Gültigkeit deshalb auch nicht an Bilder der äußeren Natur (oder an Ereignisse der Geschichte) gebunden, sondern grundsätzlich ubiquitär (d.h. allgegenwärtig und immergültig) ist. Seine Regel lautet daher, dass „alle äußeren Gegenstände und Umstände auf der Subjektstufe gedeutet werden müssen“ (TE I, 172). Daher ist „das Äußere [...] als Ausdruck des Inneren zu lesen; alles Gegenständliche ist als Symbol einer psychischen Wirklichkeit zu verstehen“ (TE I, 174).

3. Das beherrschende Thema der Selbstfindung

LeserInnen einer mythischen oder mythenhaften Erzählung sind nach Drewermann in ihrer Lektüre nicht mit einer äußeren Begebenheit konfrontiert, sondern „mit einer Wirklichkeit [...], die zutiefst [ihre] eigene ist“ (TE I, 178). Was ein Mythos, ein Märchen oder eine entsprechende biblische Erzählung bedeutet, ist demnach nur im Lesenden selbst zu suchen: „Mythen und mythenhafte Erzählungen sind [...] zu lesen als Entwicklungsgeschichten des Selbst“ (TE I, 191), d.h. sie beschreiben den Weg der Selbstfindung (Individuation).

Um einen Text in der psychologischen Konsequenz und Logik verstehen und zugleich die psychische Wirklichkeit, die sich in der Erzählung darstellt, verständlich machen zu können, gibt es drei Regeln: die Finalitätsregel (Erzählung ist auf das Ziel der Selbstfindung hin zu interpretieren), die Zentrumsregel (Held der Erzählung ist die Gestalt, die die anderen Figuren und Ereignisse als Seiten der eigenen Wesensgeschichte zur Darstellung bringt) und die Anfangsregel (besonders auf den Anfang der Geschichte und die dort vorherrschenden Gefühle ist

³² Folgerichtig bemerkt Frey, Drewermann (Anm. 1) 57: „Darin besteht ein fundamentaler Gegensatz zur historischen Forschung, die sich zur Rekonstruktion von Entwicklungs- und Verbindungslinien an möglichst naheliegende Parallelen halten muß.“

zu achten). Ist die Interpretation einer mythischen oder mythenhaften Erzählung auf der Subjektstufe in der angegebenen Weise im Ganzen stimmig, so ist nach der Überzeugung Drewermanns ein eindeutiger, d.h. eine willkürliche Deutung der Symbole durch den Zusammenklang des Ganzen möglichst ausschließender und damit objektiver Schriftsinn ausgemacht (TE I, 203f.).

4. Die Rückbindung an die psychische Realität

Archetypische Auslegung kann nach Drewermann nur „vom Leben her und für das Leben“ (TE I, 380) passieren. Verdichtungen, d.h. in einer Szene verdichtete Lebensabschnitte oder Jahrtausende im Leben der Menschheit, müssen zerdehnt und auf einen breiteren Entwicklungs- oder Heilungsprozess bezogen werden. Die Zeitraffung im Mythos ist möglich wegen der prinzipiellen Zeitlosigkeit der archetypischen Bilder, die zugleich Wiedererinnerung und Wegweisung sein können.

5. Die absolute Priorität der individuellen Deutung

Die Archetypen stehen als kollektive Bilder ständig in Gefahr, dass durch sie die Persönlichkeit des einzelnen verloren geht. Aus diesem Grund müssen sie nach Drewermann grundsätzlich individuell ausgelegt werden. Der psychische Gehalt des Bildes im Leben des Einzelnen muss erfasst werden (TE I, 252).

Diese Auslegungsregeln werden für die weniger traum- bzw. mythenhaften Gattungen modifiziert, weil die abweichende Stellung zur Geschichte auch eine andere Wahl der archetypischen Themen und eine andere Psychodynamik nach sich zieht.³³

4. Ein exemplarisches Textbeispiel – die Heilungsgeschichte des besessenen Geraseners (Mk 5,1–20)

Die markinische Erzählung vom besessenen Gerasener wählt Drewermann selbst in TE II (247–277) als ausführliches Paradigma seiner tiefenpsychologischen Auslegung von Wundererzählungen. Im Folgenden werden die Auslegung dieses Textes nach Drewermann und daran anschließend die wichtigsten Punkte, die die historisch-kritische Exegese zu dieser Perikope festhält, präsentiert. Den Abschluss bildet schließlich die Frage nach dem jeweiligen theologischen Ertrag.

4.1 Zu Drewermanns Auslegung

Zu vermerken ist, dass Drewermann seine Auslegung mit einem Referat der „historisch-kritische[n] Fragen und Ergebnisse“³⁴ beginnt.³⁵ Grundsätzlich ver-

³³ Vgl. dazu die Erklärungen in Frey, Drewermann (Anm. 1) 65–80, sowie Lohfink/Pesch, Tiefenpsychologie (Anm. 1) 49–100.

³⁴ TE II, 247–251. Referiert werden dabei aber hauptsächlich Rudolf Pesch, Der Besessene von

sucht Drewermann mit seiner tiefenpsychologischen Auslegung die existenzielle Gleichzeitigkeit mit dem Erzählten herzustellen:

„Für die menschliche, nicht für die ‚historische‘ Seite der Wundererzählung muß man sein Herz aufschließen, um zu sehen wie sehr der Leser auch heute noch in den Erfahrungen und verdichtenden Bildern einer solchen Erzählung selbst vorkommt und was er darin von Gott her heilend und helfend zu finden vermag.“ (TE II, 251)

Am Beginn der Auslegung steht – das entspricht der ersten Regel bei Wundererzählungsauslegungen – die Einfühlung in den Besessenen, die bei den LeserInnen unmittelbare Betroffenheit auslösen und an die Gleichheit des Empfindens appellieren soll: „Wie furchtbar hat der Besessene von Gerasa gelitten, und – sogleich in die Gegenwart übertragen – wie furchtbar leiden Menschen auch heute noch unter der Qual ihrer Seelenzerrissenheit!“ (TE II, 250) Dadurch wird nun ohne nähere Erläuterung das Leiden dieses einen konkreten Besessenen mit den vielgestaltigen Leiden von Menschen unserer Zeit pauschal gleichgesetzt und als „Seelenzerrissenheit“ charakterisiert. Dieser Voraussetzung wegen gibt Drewermann nun über die Leiden des Besessenen genaue Auskunft: Er schildert diesen sehr wortreich als einen „lebendig Tote[n]“, dessen Leben bei den Gräbern ein Bild der Daseinszerstörung sei, was nur verständlich werden kann durch die Einfühlung in das Leben der vielen Verzweifelten in der jetzigen Zeit. Der Besessene werde gequält durch die „Hölle der Freiheit“. Er empfinde alle, die ihm helfen wollen, „als Feinde und Gegner, als Kettenbringer und Fesselträger, als Zwingherren und Freiheitsräuber“ (TE II, 254). Die „an gewisse schizoid-paranoische Zustände gemahnende Verfolgungsangst“ des Besessenen weise auf ein „grundsätzliches Problem der menschlichen Existenz hin“, nämlich die Flucht vor dem eigenen Selbst, Selbsthass, Selbstablehnung im fanatischen Kampf um Freiheit und Selbstbehauptung (TE II, 254). Bei der ganzen Sache gehe es nicht um ein außergewöhnliches Schicksal, sondern lediglich darum, „dass man die eigene Wahrheit nicht zu leben sich getraut aus Angst vor der Meinung der (oder aller) anderen“ (TE II, 260). Mit Frey kann dazu folgerichtig festgehalten werden: „So ist aus der bizarren Ausgangssituation des Textes ein allgemein menschliches Problem geworden, das kaum einem der Leser fremd sein wird!“³⁶

Drewermann weiß nun als Therapeut, dass solchen Menschen nicht von außen mit Gewalt geholfen werden kann, sondern nur von innen her durch Ein-

Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte (SBS 56), Stuttgart 1972, und die Passagen zu Mk 5,1–20 in Rudolf Pesch, Das Markusevangelium. Teil 1: Einleitung und Kommentar zu Mk 1,1–8,26 (HThK 2/1), Freiburg/Br. ⁴1984.

³⁵ Frey, Drewermann (Anm. 1) 123–126, fasst die wichtigsten Punkte des Drewermannschen Referates zusammen.

³⁶ Frey, Drewermann (Anm. 1) 127.

föhlung und vorbehaltlose Akzeptanz (TE II, 264). Durch diese psychotherapeutische Einsicht möchte er auch den etwas nachstehenden Charakter von Mk 5,8 erklären: Jesu erster Befehl an den Dämon sei offenbar ohne Erfolg geblieben, so dass Jesus noch einmal von vorne beginnen müsse, indem er nach dem Namen des Besessenen fragt (Mk I, 362). Dadurch kann dieser nun, nicht aufgrund eines autoritären Befehls, sondern durch die therapeutische Akzeptanz zu seiner eigenen Wahrheit stehen. Diese Wahrheit kommt schließlich durch die Antwort (Legion) in ihrer ganzen Schrecklichkeit ans Licht: „Der Besessene hat überhaupt kein Ich [...], mit dem man reden könnte“, sein Ich, „ist ein Haufen von Komplexen (die Mutterbindung, die sexuelle Gehemmtheit, die oralen Schuldgefühle, die Riesenerwartungen und Ohnmachtsgefühle, der Vaterhaß und die kleinliche Sehnsucht nach Geborgenheit etc., etc.), die alle irgendwie zusammenhängen und eine unheimliche Einheit bilden“ (TE II, 265). Der Besessene gehört sich offensichtlich nicht selbst, sondern lebt in einer völligen Zerrissenheit. Heilung kann hier – so Drewermann – nur durch „Durcharbeiten und Ausagieren“ passieren. Er sieht in der ganzen Schweineszene eine „phantastische Symbolhandlung“, in der sich in der Vorstellung das ganze Unreine gegen die Kontrolle des Über-Ich – bildlich gesprochen – „gegen die Aufsicht der ‚Schweinehirten‘“, auslebt und „die ganze ‚Schweinerei‘ eines so zerstörerisch verinnerlichten Unlebens“ austobt „bis zum Untergang“ (Mk I, 363).

Als Zeichen einer Sensibilität, die die Person Jesu selbst „in die Sphäre des Göttlichen rückt“ (Mk I, 365), wertet Drewermann schließlich, dass Jesus den Geheilten sich nicht dem Jüngerkreis anschließen lässt, ihn stattdessen nach Hause schickt und ihm so die Möglichkeit bietet, das menschliche Zusammenleben zu erlernen. Das Bekenntnis des Geheilten in 5,20 sei die Antwort auf diese Erfahrung.

Die Auslegung Drewermanns endet mit der folgenden Passage, die für sein gesamtes Denken aufschlussreich ist:

„Der Geheilte kann in aller Folgezeit nur leben, indem er Kunde gibt von dem, was Jesus lebte und was Jesu Botschaft war: in einem jeden Menschen ist das Gottesreich ganz nahe; und nirgendwo ist diese Geborgenheit und Nähe Gottes spürbarer als in der Nähe dessen, der uns lehrte ‚Kinder Gottes‘ zu sein, weil er selber unendlich begütigend und heilend als Sohn Gottes den Menschen die Angst von der Stirne strich und aus ihrem Herzen hinwegzauberte durch die Allmacht seiner Liebe. Wir aber, die wir berufen sind, seine Jünger zu sein, könnten der Logik der ‚Dämonen‘ und der ‚Schweinehirten‘ uns ent schlagen und die unerhörte Freiheit wagen, einander zu rufen bei unserem Namen. Denn nur die Schönheit unserer Seele, mit der Gott uns wollte, wird in Ewigkeit bestehen.“ (TE II, 275f.)

Damit hat Drewermann sein Ziel erreicht: Die Erzählung vom besessenen Gerasener ist nicht in historischer Distanz wahrgenommen, sondern er stellt sie sei-

nen LeserInnen in eindrucksvollen Bildern, die existenzielle Betroffenheit hervorrufen, vor Augen. Stolpern diese nicht über die theologisch problematischen Schlusssätze – so Frey³⁷ – oder fragen weiter nach offengelassenen historischen Problemen, kann Drewermanns einführende Auslegung tatsächlich zur Einladung werden, wie „ein jeder für sich [...] sein eigenes Wesen, seinen eigenen Namen zurückgewinnen“ und „auf dem Erfahrungsgrund derselben Angst [...] den Schritt auch des gleichen Vertrauens [...] wagen kann“ (TE II, 276).

4.2 Zur historisch-kritischen Auslegung

Zuzugeben ist, dass es sich bei der Gerasenerperikope um eine grotesk anmutende Erzählung handelt, mit der nicht wenige – vor allem ältere – Exegeten ihre Schwierigkeit haben.³⁸ Auch angesichts der offenen historischen Probleme darf nicht übersehen werden, dass diese Perikope dennoch erzählerisch zu faszinieren und – deshalb – theologisch Wesentliches auszusagen vermag.³⁹ Ohne weiteres ist Drewermann auch zuzugestehen, dass eine umfassende Erklärung dieses Textes nicht mit der Diskussion der historischen Fragestellungen allein abgeschlossen ist. Das ist auch in der heutigen wissenschaftlichen Exegese kaum umstritten. Trotzdem sollen die wesentlichen Probleme, die die historisch-kritische Exegese beschäftigen, nun kurz beleuchtet werden.

Eines der Hauptprobleme in der Gerasenerperikope ist die Frage nach der Lokalisierung der Begebenheit: Die Erzählung will am See Gennesaret spielen (V. 1.13.18), da gerade ihr erzählerischer Höhepunkt, der Untergang der Schweineherde, ihn voraussetzt. Allerdings liegt die zur Dekapolis gehörende Stadt Gerasa (V. 1) über 50 Kilometer Luftlinie vom See Gennesaret entfernt, eine Entfernung, die sich „unabhängig von der Frage, was dämonisierten Schweinen an Laufleistung zuzumuten ist“⁴⁰, damit nur schwer in Einklang bringen lässt.

Ein Teil der Textüberlieferung⁴¹ verlegt das Ereignis (so auch Mt 8,28 generell) in das Gebiet des ebenso zur Dekapolis gehörenden Gadara, das nur etwa 9 Kilometer Luftlinie südöstlich des Sees liegt. Die Stadt ist allerdings durch den Jarmukgraben davon abgetrennt, so dass das Rasen der Schweine auch auf dieser Strecke als unwahrscheinlich erscheint. Außerdem gehörte das nördlich des Jarmuk am See gelegene Gebiet bereits zur Stadt Hippos (Susitha). So bleibt

³⁷ Frey, Drewermann (Anm. 1) 129.

³⁸ Frey, Drewermann (Anm. 1) 115, führt als Beispiele Zitate von M. Dibelius und J. Weiß an.

³⁹ So hält es Frey, Drewermann (Anm. 1) 115f., fest.

⁴⁰ Merklein, Heilung (Anm. 1) 1023.

⁴¹ So die Kodices Alexandrinus und Ephraemi Rescriptus, die Minuskelhandschriftenfamilie 13, der Mehrheitstext sowie in der syrischen Überlieferung die Peschitta und der Text nach Thomas von Harkel.

unter den in Frage kommenden Ortsnamen lediglich die Lage von Gergesa⁴² am Südostufer des Sees, das in der Textüberlieferung des Origenes begegnet und von Gustaf Dalman mit Kursi⁴³ identifiziert wurde. Dort fanden Ausgräber ein Kloster aus dem späten fünften Jahrhundert und eine etwa gleichzeitig am Felsabhäng erbaute Kapelle, deren Errichtung wohl der Erinnerung an das Wunder Jesu dienen sollte. Diese archäologischen und literarischen Befunde beweisen allerdings nur, „daß die christliche Tradition die Heilung des von der Legion Besessenen vom 3. Jahrhundert an bei einem am See gelegenen Gergesa lokalisierte und daß man seit dem 5. Jahrhundert dieses Wunders bei der Ortslage des heutigen Kursi gedachte“⁴⁴. Im Markustext ist aber mit hoher Wahrscheinlichkeit die Lesart Γερασενῶν⁴⁵ ursprünglich, d.h. die historisch am wenigsten plausible Ortsangabe. Die anderen Lesarten können – wie auch die Veränderung bei Matthäus – als Versuche erklärt werden, eine größere geographische Wahrscheinlichkeit zu erreichen. Die sich ergebende Spannung zwischen den am See berichteten Geschehnissen und der Lokalisierung im entfernten Land der Gerasener ist auf der Ebene des markinischen Textes nicht aufzulösen. Viele Ausleger sehen darin einen Verweis auf dessen Vorgeschichte, wobei hier grundsätzlich zwei Möglichkeiten erwogen werden: 1. Eine ursprünglich bei Gerasa lokalisierte Geschichte von einem Exorzismus Jesu wurde sekundär mit den See-Motiven erweitert.⁴⁶ 2. Eine ursprünglich am See (evtl. bei Gergesa) lokalisierte Erzählung wurde in das Gebiet des bekannteren Gerasa verlagert.⁴⁷ Mit Frey lässt sich festhalten, dass die erste Möglichkeit davon abhängt, ob sich die Hinweise auf den See als Erweiterungen einer ursprünglicheren Form der Erzählung abheben lassen; insofern das Motiv der Schweine zum heidnischen Umfeld sehr gut passt und das jähe Ende der Schweineherde gerade den erzählerischen Höhepunkt ausmacht, ist gegenüber der Rekonstruktion einer „Urfassung“ ohne Schweine und See eher Zurückhaltung angebracht.⁴⁸

⁴² So zu finden in der zweiten Korrektur des Kodex Sinaiticus, in den Kodices Regius, Sangallensis und Coridethianus, in der Minuskelhandschriftenfamilie 1 sowie den Minuskeln 28, 33, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542 und anderen; außerdem in der sinai-syrischen und bohairischen Überlieferung.

⁴³ Vgl. Gustaf Dalman, *Orte und Wege Jesu*, Darmstadt 1967, 190.

⁴⁴ Merklein, *Heilung* (Anm. 1) 1024.

⁴⁵ Belegt wird dies v.a. durch die gewichtigen Zeugen Sinaiticus (in der ursprünglichen Lesart) und Vaticanus.

⁴⁶ So vor allem Pesch, *Mk* (Anm. 34) 282.

⁴⁷ So vertreten von Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*. Teilband 1: Mk 1–8,26 (EKK 2/1), Zürich u.a. 1998, 201f.; Robert H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993, 248.255f.

⁴⁸ So auch Frey, *Drewermann* (Anm. 1) 118.

Grundsätzlich lassen sich in der Perikope einige literarkritische Unebenheiten erkennen,⁴⁹ so dass die Meinungen über die Entstehungsgeschichte gerade dieser Erzählung weit auseinander gehen: Auf der einen Seite stehen die vorsichtige Annahme weniger markinischer Retouchen einer dann nicht weiter zu dekomponierenden Geschichte,⁵⁰ auf der anderen Seite komplizierte vier- oder mehrschichtige Modelle⁵¹ des Textwachstums.

Formal betrachtet gehört die Erzählung zu den Exorzismen (wie etwa Mk 1,21–28); sie weist allerdings auch charakteristische Eigenheiten auf: Die Situation des Besessenen wird breit und eindrücklich geschildert und als besonders schwerwiegend erzählt (V. 3f.). Es handelt sich um eine Form von Tobsucht und Selbstpeinigung und wird eindeutig beschrieben als ein Phänomen, das besonders mit dem heidnischen Umfeld verbunden ist.⁵² Deutlich wird dies auch durch sprachliche Anspielungen auf Jes 65,4.7.⁵³ Wenn diese sprachlichen Bezüge erkennbar sind, liegen auch weitere Verbindungen zu Jes 65 zumindest nahe: In V. 11 (LXX) wird der Glücksgott Gad durch δαίμων wiedergegeben. Außerdem scheint der Anfang des rezipierten Textes, Jes 65,1f.,⁵⁴ gewissermaßen das Programm der markinischen Perikope vorzugeben: Jesus will offenbar bei seinem Besuch im heidnischen Gebiet das „abtrünnige und widerspenstige Volk“, diejenigen Menschen, die nicht nach dem Gott der Väter fragen, suchen. Damit wird schon am Beginn, in der Beschreibung des Besessenen, der am Ende der Erzählung beherrschende Bezug auf die Mission erkennbar.⁵⁵

Dass dem Dämon sein Bezwiner bekannt ist, gehört wie der „Namenszauber“ zur Topik der Exorzismen (vgl. Mk 1,23; 3,11). Hintergründig und humorig

⁴⁹ Vgl. dazu v.a. die Auflistung bei Merklein, Heilung (Anm. 1) 1021f.

⁵⁰ Vertreten etwa von Gnlika, Mk (Anm. 47) 200; Walter Schmithals, Das Evangelium nach Markus. 1. Kapitel 1,1–9,1 (ÖTK 2), Gütersloh 1986, 266; Adela Yabro Collins, Mark. A Commentary, Minneapolis 2007, 266.

⁵¹ So vor allem Pesch, Mk (Anm. 34) 282f. Vgl. weiters Joel Marcus, Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 27), New York 2000, 347f. Siehe auch die detaillierte Zusammenstellung der Rekonstruktionen bei Merklein, Heilung (Anm. 1) 1025.

⁵² Vgl. dazu Gerd Theißen, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh 1974, 94–98.

⁵³ Jes 65,4: Sie sitzen *in Grabkammern* und verbringen die Nächte in Höhlen; sie essen das Fleisch von Schweinen und haben Brühe von verdorbenem Fleisch in ihren Töpfen; Jes 65,7: Ich zahle ihnen den Lohn aus für ihre Schuld und die Schuld ihrer Väter, spricht der Herr. Weil sie *auf den Bergen* Weihrauch verbrannten und mich auf den Hügeln verhöhnten, messe ich ihnen ihren Lohn zu und zahle ihnen heim, wie sie es verdienen.

⁵⁴ Jes 65,1f.: Ich wäre zu erreichen gewesen für die, die nicht nach mir fragten, ich wäre zu finden gewesen für die, die nicht nach mir suchten. Ich sagte zu einem Volk, das meinen Namen nicht anrief: Hier bin ich, hier bin ich. Den ganzen Tag streckte ich meine Hände aus nach einem abtrünnigen Volk, das einen Weg ging, der nicht gut war, nach seinen eigenen Plänen.

⁵⁵ Vgl. Frey, Drewermann (Anm. 1) 120.

wird geschildert, wie die Bitte, die Jesus der Dämonenlegion schließlich gewährt, nicht zu deren Entkommen, sondern erst recht zum zugrunde Gehen führt. Mit Frey kann festgehalten werden, dass damit – so befremdlich oder „unmoralisch“ das heute klingen mag – der urchristliche Erzähler die befreiende Herrschaft Jesu zum Ausdruck bringt.⁵⁶

Bedeutend ist auch die Nuance, die durch den Namen „Legion“ eingetragen wird: Darin liegt wohl nicht nur der Hinweis auf die Vielzahl und den durchaus militärischen Charakter der den Menschen besitzenden/besetzenden Geister, sondern gleichzeitig aus jüdischer bzw. judenchristlicher Sicht eine Anspielung auf den dämonischen Charakter der römischen Macht, von deren Legionen Palästina zu dieser Zeit besetzt wurden. Seit 6 n.Chr. war die Legio X Fretensis in Syrien stationiert, die später im Jüdischen Krieg eingesetzt wurde und anschließend in Jerusalem lagerte. Diese Legion führte als Feldzeichen das Bild des Ebers. In der markinischen Erzählung von der Heilung des besessenen Geraseners wird deutlich wie „mit erzählerischer Lust auch die heidnische Besatzungsmacht ironisiert, der Befehlsgewalt Jesu unterstellt und symbolisch aus dem Bereich vertrieben wird, in dem sich nun die Gottesherrschaft ausbreitet“⁵⁷.

Schließlich ist auch noch die Reaktion der Zeugen bemerkenswert: Die Hirten verstehen das Geschehen nicht; die Bewohner der Stadt reagieren mit Ablehnung und bitten Jesus, ihr Gebiet zu verlassen. Nur der Geheilte selbst, dessen normales Verhalten in V. 15 berichtet wird, bezeugt Jesu Herrschaft im heidnischen Land. Seine Bitte, sich Jesus anzuschließen, wird ihm nicht gewährt; stattdessen erhält er den Auftrag, in seinem Umkreis das Geschehene, d.h. die Macht des Kyrios zu verkünden. Diese Schlussnotiz will die HörerInnen und LeserInnen des Evangeliums zum eigenen Bekenntnis ermutigen und helfen, im eigenen Leben zu erkennen, wie sich Jesu Herrschaft auswirkt und was die Bedeutung von Nachfolge im eigenen Umfeld sein kann.⁵⁸

⁵⁶ Vgl. Frey, Drewermann (Anm. 1) 120.

⁵⁷ Frey, Drewermann (Anm. 1) 121. Vgl. dazu auch den Beitrag Matthias Klinghardt, Legionschweine in Gerasa. Lokalkolorit und historischer Hintergrund von Mk 5,1–20, ZNW 98 (2007) 28–48. Demgegenüber skeptischer äußert sich Collins, Mk (Anm. 50) 269f.: „It may be that, in the original form of the account, the ‚name‘ Legion was chosen to express an anti-Roman sentiment. Caesar’s tenth legion (Legio X Fretensis) had, among other things, the image of a boar on its standards and seals. [...] The author of Mark was probably familiar with this legion and its symbol, but it is doubtful that the pre-Markan composer of the story was. There is, however, no theme of opposition to Rome in Mark. Assuming that the remark of the centurion at the foot of the cross is not ironic, this Roman soldier expresses faith in Jesus as the Son of God, or at least as the son of a god. It is more likely that the earliest audience would have read the story of the Gerasene demoniac in connection with the theme of the battle between Jesus and Satan.“

⁵⁸ Vgl. Frey, Drewermann (Anm. 1) 121.

Die Erzählung von der Legionsdämonen-Austreibung, deren historische Verortung im Wirken Jesu kaum mehr eindeutig zu identifizieren ist, stellt im Rahmen der markinischen Jesuserzählung einen ersten Hinweis auf ein Wirken Jesu über die Grenzen Galiläas hinaus und auf die spätere christliche Mission in der Dekapolis dar. Aufgrund ihres Schlusses ist sie jedenfalls auch als eine Missionsgeschichte zu lesen: Das Wunder von der Dämonenbefreiung soll weitergesagt werden. Dem Evangelisten geht es darum aufzuzeigen, „was mit dem Auftreten Jesu grundsätzlich an neuer Wirklichkeit gesetzt ist: Die Herrschaft der Dämonen ist gebrochen!“⁵⁹

Abschließend kann zur historisch-kritischen Auslegung dieser Perikope mit Frey festgehalten werden: Für das intentionale Verständnis der „Schweineperikope“ sind die historischen Fragen der ursprünglichen Lokalisierung und des Wachstums der Erzählung sicher nicht die ausschlaggebenden. Allerdings wird man diese kaum sinnvoll einordnen können, nimmt man nicht die bewusst heidnische Konnotation wahr – alle Elemente der Erzählung und die in ihr vorkommenden Bilder müssen auch auf dem zeitgeschichtlich geprägten Hintergrund verstanden werden.⁶⁰

4.3 *Theologischer Ertrag*⁶¹

Es kann grundsätzlich vorausgesetzt werden, dass es legitim ist, das antike bzw. neutestamentliche Phänomen der Besessenheit als einen Zustand personaler Zerrissenheit und Gespaltenheit zu deuten. Gerade wenn es bei Exorzismen um die Machtfrage geht, muss bei der Opposition von Gott und Dämon der betroffene Mensch mit einbezogen werden. Die Bemächtigung eines Menschen durch Dämonen (im Gegensatz zur göttlichen Bemächtigung) empfindet auch das NT als Abnormität bzw. als Krankheit. Es ist durchaus nicht vermessen, dieses Phänomen mit der Kategorie der Gespaltenheit zu beschreiben, da auch antike Menschen die Besessenheit als Verhinderung der menschlichen Identität wahrgenommen haben. Das gilt nicht nur für die Vielzahl der Dämonen in Mk 5, sondern grundsätzlich für jede Besessenheit.

Unter dieser Voraussetzung⁶² ist die tiefenpsychologische Auslegung Drewermanns prinzipiell legitim und führt tatsächlich zu Ergebnissen, die für eine heutige Rezeption der Erzählung hilfreich sein können. Es wird möglich, dass sich der heutige (durchaus auch gequälte und verängstigte) Mensch in dem Be-

⁵⁹ Merklein, Heilung (Anm.1) 1027.

⁶⁰ Vgl. Frey, Drewermann (Anm. 1) 122.

⁶¹ Die folgenden Ausführungen basieren v.a. auf Merklein, Heilung (Anm.1) 1032–1037.

⁶² Diese beruht bei Merklein, Heilung (Anm. 1), vor allem auf den Ausführungen von Klaus Berger, Historische Psychologie des Neuen Testaments (SBS 146/147), Stuttgart 1991 (³1995).

sessenen von Gerasa wiederfindet. Er/sie kann durch die Erzählung in Mk 5 ermutigt werden, die eigene Wahrheit anzunehmen und in sich selbst wieder Freiheit zu gewinnen, die nicht durch Isolierung und aggressives Abgrenzen von anderen zu bekommen ist. „Im akuten Fall kann er[/sie] darauf hoffen, daß ihm [/ihr] ähnlich heilende Begegnung zuteil wird wie dem Besessenen von Gerasa durch Jesus, und er kann umgekehrt selbst versuchen, anderen Gequälten zum einfühlsamen Heiler zu werden.“⁶³

Drewermanns Auslegung birgt aber insofern Probleme in sich, als sie die gesamte Erzählung in Mk 5 in ihren Einzelementen nach Muster und Vorgang einer psychotherapeutischen Behandlung interpretiert, wozu Merklein folgerichtig festhält: „Dies muß fast zwangsläufig zu einer Überforderung der Geschichte und einer Missachtung ihrer erzählerischen Intention führen.“⁶⁴

Die Auskunft zu V. 9, Jesus habe mit seinem Ausfahrbefehl keinen Erfolg gehabt und müsse das Ganze noch einmal wiederholen, geht schlicht und ergreifend an der Topik von Exorzismen vorbei. Die Deutung der Schweinehirten als Symbole des Über-Ichs scheinen doch etwas an den Haaren herbei gezogen zu sein, da keine direkte Verbindung zwischen ihnen und dem Besessenen besteht. Äußerst fraglich ist ebenfalls, ob die aufsehererregende Ausfahrt der Dämonen in die sich in den See stürzende Schweineherde mit dem Modell des Abreagierens verinnerlichter Ängste und Konflikte angemessen zu erklären ist. In Mk 5 wird Böses und Dämonisches ja abgespalten und vernichtet, wohingegen die Psychotherapie letztlich das Ziel hat, auch das Schlechte als Teil der eigenen Persönlichkeit zu akzeptieren und zu integrieren. Merklein hält fest: „An dieser Stelle wird sichtbar, daß Psychotherapie und Exorzismus doch zwei recht verschiedene Dinge sind, so sehr beide auf Heilung ausgerichtet sind und insofern auch miteinander verglichen werden können.“⁶⁵

Merkleins Fazit zur Auslegung Drewermanns ist auch heute noch gültig: „Zur Interpretation von Mk 5,1–20 erweist sich die Tiefenpsychologie als hilfreiches Instrumentarium, das die erzählte Geschichte als Geschichte eigenen Erlebens und eigener Erfahrung zu lesen gestattet. Eine Übertragung der einzelnen Erzählzüge nach dem Modell psychotherapeutischer Praxis bleibt aber fragwürdig.“⁶⁶

Was den theologischen Ertrag der historisch-kritischen Exegese betrifft, handelt es sich dabei nicht um bloße „Schriftgelehrsamkeit“, die „an die Stelle des wirklichen Lebens getreten ist“, wie es Drewermann in TE II, 250 sagt. Durch

⁶³ Merklein, Heilung (Anm.1) 1033.

⁶⁴ Merklein, Heilung (Anm.1) 1033.

⁶⁵ Merklein, Heilung (Anm.1) 1034.

⁶⁶ Merklein, Heilung (Anm.1) 1034f.

die historisch-kritische Auseinandersetzung wird klar, dass die Erzählung Mk 5,1–20 einen heilsgeschichtlichen (Jesus ist nicht ein gelegentlich Heilender, sondern Repräsentant und Initiator der neuen, göttlich beherrschten Welt), eschatologischen (der Machtwechsel steht unter dem eschatologischen Vorbehalt: das durch Jesus erfahrene Erbarmen Gottes wird zur Hoffnung auf ein gänzlich neues Leben) und christologischen (die Funktion und Bedeutung Jesu werden durch die Anrede „Sohn des höchsten Gottes“ in Mk 5,7 adäquat zum Ausdruck gebracht) Charakter hat. Diese Einsicht will die Geschichte nicht durch theologische Lehrsätze ersetzen, sondern sie neu lesen und praktizieren lehren. An dieser Stelle entsprechen sich die Anliegen beider Auslegungen.

Aber gerade der eschatologische Vorbehalt gehört wesentlich zum Inhalt der christlichen Botschaft, nicht um sich den Zuständen der Welt zu fügen, sondern um nie zu kapitulieren. „Was den Traum zur Hoffnung und die Hoffnung zur Tat werden läßt, ist der Glaube, daß in Jesus Christus alles bedrohende Chaos grundsätzlich überwunden, die Zukunft der Welt also nicht mehr offen, sondern zugunsten einer von Gott beherrschten Welt entschieden ist. Die Hoffnung, daß Gott uns ein neues Herz geben und die Welt neu schaffen wird, läßt uns die Herzen heilen und die Welt verändern.“⁶⁷

Schlussnotiz

So befremdlich die Auslegungen Drewermanns bisweilen auch erscheinen und wie viele problematische Punkte sie auch enthalten mag, darf die wissenschaftliche Exegese nicht vergessen, dass gerade diese Interpretationen bei vielen Laien immer noch auf fruchtbaren Boden fallen, da sie sich dadurch weit mehr angesprochen fühlen. Insofern tun auch wir heute noch gut daran, uns an der Drewermannschen Interpretation abzuarbeiten und auf der anderen Seite zu versuchen, die Ergebnisse einer zeitgemäßen wissenschaftlichen Exegese auch für die Lebenswirklichkeit der (christlichen) Gesellschaft verständlich zu machen.

⁶⁷ Merklein, Heilung (Anm.1) 1036f.