

- ²² Die Stellung der Baptisten, a.a.O., S. 6.
²³ Die Stellung der Baptisten, a.a.O., S. 5.
 Für und wider die Ökumene, a.a.O., S. 6. Der Fundamentalismus und sein Verhältnis zur Evangelischen Allianz in Deutschland, Semesterzeitschrift 1965, Nr. 10, S. 26f.
 Erweckliches Erbe, a.a.O., Nr. 33, S. 2.
²⁴ Der theologische Beitrag der Freikirchen, a.a.O., S. 31.
²⁵ a.a.O., S. 15.
²⁶ a.a.O., S. 32.
²⁷ Abgedruckt in: Bekenntnisse der Kirche, hrsg. v. H. Steubing, 1977, S. 314–320, 318.
²⁸ Gemeinde und Mission, Blickpunkt Gemeinde 5/1979, S. 3–8, 5.
²⁹ a.a.O., S. 4.5.7.8.
³⁰ Evangelisation heute. Ein Vergleich der Dokumente von Lausanne, Rom und Nairobi, Ökumenische Rundschau 4, 1977, S. 451–458.
³¹ a.a.O., S. 458.
³² Erweckliches Erbe, a.a.O., Nr. 34, S. 2.
³³ Theologie als „Kunstlehre der Kirchenleitung“, Theologisches Gespräch 3–4/1978, S. 11–15, 11.
³⁴ a.a.O., S. 12.14.15.

Roland Fleischer, Moordamm 10,
 2060 Bad Oldesloe

Auf der Suche nach „neuen Schläuchen“.

Eine theologische Untersuchung zu den
 Jesus-Büchern von Hanna Wolff.

Die Bücher H. Wolffs haben in den letzten Jahren ein großes Echo gefunden, bis in unsere Gemeinden hinein. Sie berühren sowohl den theologischen als auch den psychologischen bzw. psychotherapeutischen Bereich. Sogar auf die Friedensbewegung haben sie eingewirkt, und zwar im Rahmen der Rezeption der Psychologie C. G. Jungs (so wenigstens sagt es Franz Alt für sich). Elke Neeb bietet in ihrer Hamburger Abschlußarbeit (Sommer-Semester 1983) eine Auseinandersetzung mit den Büchern H. Wolffs, die eine Würdigung, mehr aber noch eine Kritik enthält. Für die Veröffentlichung wurde das Manuskript aus Raumgründen gekürzt, und zwar im wesentlichen um die Darstellung der beiden ersten Bücher H. Wolffs und um die exemplarische exegetische Untersuchung der Gleichnisauslegung.

W. P.

Ich beschäftige mich seit einigen Jahren mit der Frage, wie man den Menschen heute den biblischen Jesus als auferstandenen und für mein konkretes Leben relevanten Christus nahebringen kann. Auf der Suche nach „neuen Schläuchen“ wurde ich von Christen, die sich darum bemühen, in ihren Vollzug des gelebten Glaubens und der gelebten Verkündigung die Erkenntnisse und Methoden der Tiefenpsychologie zu integrieren, zur Lektüre der Bücher von H. Wolff angeregt.

Besonderes Interesse zur Beschäftigung mit H. Wolff wurde in mir dadurch hervorgerufen, daß ich den unterschiedlichsten Reaktionen und Einschätzungen auf ihre Bücher begegnet bin. Da gibt es auf der einen Seite die begeisterte Aufnahme der Bücher, die sich darüber freut, daß „ich hier wirklich Jesus kennenlernen kann — wie das keine Predigt bisher geschafft hat“. Ich hörte von einer jungen Frau, die über diese Bücher einen neuen Zugang zu Jesus und zum Glauben gefunden hat. Andererseits bin ich einer völligen Ablehnung dieser Bücher begegnet, besonders bei solchen Christen, denen die Tiefenpsychologie suspekt erscheint und die sich lieber der „reinen“ Auslegung der Schrift zuwenden. Polemische Gegenreaktionen auf H. Wolffs bewußt polemisches Werk sind hier nicht zu überhören. Neben diesen Extremen begegnete ich auch einer Haltung, die sich an dem Motto aus 1. Thess 5, 21 orientiert: „Prüfet . . . alles, und das Gute behaltet!“ Die Lektüre der Bücher regte mich persönlich stark zu solch einer „Prüfung“ an, und zwar in doppelter Hinsicht. Einerseits habe ich mich persönlich von H. Wolffs Forderung der „Entprojizierung des Forschers“ motivieren lassen, über meine persönlichen bewußten und unbewußten Voraussetzungen, mit denen ich die Bibel auslege und Christus verkündige, nachzudenken. Dies ist die Frage nach meiner eigenen Lebensgeschichte mit all ihren Prägungen, die mich sehr bewegt und an der ich weiterarbeiten möchte. Insofern stellen die Bücher von H. Wolff *mich* auf den Prüfstand.

Andererseits sehe ich mich als Theologin aber auch herausgefordert, das Jesusbild und die Identität des Christentums, die H. Wolff mit ihrer Analyse vorstellt, theologisch auf Herz und Nieren zu überprüfen. Warum diese Gegenfrage? Nun, es will mir nicht recht einleuchten, daß erst die Tiefenpsychologie des 20. Jahrhunderts — eingeleitet besonders

durch C. G. Jung — einen Zugang zum wahren Jesus liefern konnte. Wenn wirklich die nunmehr fast zweitausend Jahre alte Theologie ausschließlich als Schattenprojektion des Patriarchats zu bezeichnen wäre, dann wundert es mich um so mehr, daß diese Theologie sich immer noch auf den Jesus von Nazareth beruft, den H. Wolff so ganz anders und neu meint fassen zu können. Wohlbemerkt, es geht mir nicht darum, die Theologie gegenüber der Tiefenpsychologie zu verteidigen oder auszuspielen. Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis meiner Bemühungen um eine theologische Diskussion des Werkes H. Wolffs. Wenn auch der Begriff „Diskussion“ im wörtlichen Sinne „prüfen, zerschlagen“ meint, so geht es mir hier zunächst um einen Dialog über den methodischen Ansatz.

Wenn die dialogische Untersuchung im Laufe der Arbeit mehr und mehr zu einer „Diskussion“ im Sinne von „zerschlagen“ wird, so ist das als Ergebnis meiner theologischen Prüfung des Werkes zu verstehen.

A. Hanna Wolffs Darstellung Jesu und des Christentums

Hanna Wolff (geb. 1910; u. a. studierte Theologin) ist seit 1969 praktizierende Psychotherapeutin, nachdem sie vorher lange Jahre in Indien im Erziehungswesen tätig war (lt. Angaben in ihrem Buch „Jesus der Mann“, S. 6). Sie trat in den letzten Jahren mit drei Studien über Jesus ins Rampenlicht der Diskussion zwischen Theologen und Psychologen. „Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht“ erschien 1975 (1979 bereits in 5. Auflage; im folgenden mit I abgekürzt). H. Wolff möchte „den Menschen Jesus“ verstehen lehren, wobei sie sich deutlich auf den Bahnen der Psychologie Carl Gustav Jungs bewegt. Sie stellt Jesus als den ersten „integrierten Mann“ dar, d. h. Jesus hatte „seine Anima integriert“, seinen gegengeschlechtlichen Seelenanteil. Jesus vermochte „bewußt“ zu existieren; deshalb konnte er andere „bewußt“ machen, sie auf die „Wahrheit ihres Menschseins“ hin ansprechen und für sie „zum Instrument tiefgreifender schöpferischer Wandlung“ werden.

„Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychotherapie“ folgte 1978 (4. Auflage 1981; im folgenden: II). H. Wolff versteht Jesus als The-

rapeuten mit der notwendigen „Elastizität“, der das „Hochziel humaner Menschlichkeit“ verfolgt, so daß der Mensch das werde, „was er sein kann und soll“.

„Neuer Wein — Alte Schläuche. Das Identitätsproblem des Christentums im Lichte der Tiefenpsychologie“ wurde 1981 publiziert (zitiert als III). H. Wolff geht hier über das Thema „Jesus“ hinaus zum Thema „Christentum“; grundsätzliche Entscheidungen und Konsequenzen werden aufgezeigt. Das Buch zeigt dadurch, wohin der von H. Wolff eingeschlagene Weg führt. Dieser Umstand legt es nahe, das letzte Buch ausführlich und exemplarisch darzustellen. Die Bekanntheit mit den beiden ersten Studien muß hier — auch aus Platzgründen — dahingestellt bleiben.

Neuer Wein — Alte Schläuche. Das Identitätsproblem des Christentums im Lichte der Tiefenpsychologie

a) Die Fragestellung

Der Titel wird für H. Wolff in ihrem dritten Buch zum Programm. „Mit besonderer Betonung sagt Jesus in dem Wort, daß nicht nur der Inhalt seiner Botschaft neu sei, sondern daß dieser Inhalt auch unbedingt neue Schläuche verlange“ (7). Diese neuen Schläuche hat das Christentum bis heute für die neuen Inhalte nicht gefunden. Damit ist die Identität des Christentums zum „Problem“ geworden. Die „Frage nach der Selbstidentität des Christen“ lautet: „Ist er, was er sein kann, was er sein soll?“ (8). „Beide Fragen sind zu verneinen, weil der Christ, die Christen, die Kirchen, die Theologie, seit eh und je gerade auf Harmonisierung eingestellt waren und sind, diametral entgegen dem Wort vom neuen Wein und den neuen Schläuchen“ (8). Harmonisiert worden sind die neuen Inhalte der Botschaft Jesu mit althergebrachten Vollzugsweisen, Begriffen und Anschauungen, die diesem neuen Inhalt nicht entsprechen. Die alten Schläuche, mit denen die neue Botschaft Jesu harmonisiert worden ist, sind für H. Wolff im wesentlichen das Judentum. „Das Christentum ist bisher nie wirklich aus dem Schatten des Judentums herausgetreten! Das ist seine Schuld, das ist seine Tragik, das ist sein Existenzproblem“ (14). In der Geschichte der Theologie ist es für H. Wolff allein Marcion, der bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts das Problem der man

gelnden Selbstidentität der Christen, die auf der Übernahme des Alten Testaments beruhte, erkannt habe (8 - 9). Für H. Wolff ist es heute „ein sich zur Wehr setzender, auflodernder Lebensimpuls, der (sie) sagen läßt: Wir wollen endlich aufhören, die ‚besseren Juden‘ zu sein, wir wollen Christen, wir müssen wir selber sein!“ (15)

b) *Der methodische Ansatz*

Die oberste methodische Forderung, die für die Entdeckung der echt jesuanischen Selbstidentität der Christen absolute Voraussetzung ist, ist die „Entprojizierung des Forschers“ (16). Die Jesusbilder und Jesusauffassungen verschiedenster Zeiten sind „in der Hauptsache . . . Niederschlag der Neurosen, Komplexe oder sonstiger psychischer Beeinträchtigungen ihrer Verfasser“ (29). „Wenn man etwas Sachliches über Jesus erkennen will, wenn man für die eigenständige, selbstgewachsene Originalität Jesu einen Blick bekommen will, nicht zuletzt, wenn man Christ aus eigener, das heißt hier wirklich christlicher Habe sein möchte“, muß man aus „jenem verfälschenden Projektionsgeschehen“ heraustreten (29 - 30). Die Entprojizierung der Wahrheit Suchenden, des Bekenners oder des Forschers . . . ist die zentrale Aufgabe, wollen wir zu genuiner christlicher Selbstidentität kommen“ (30).

Zwecks dieser Entprojizierung deckt H. Wolff zwei „autonome Komplexe“ (26) auf, die das Problem aller jüdisch-christlichen Debatte sind. An diesen Komplexen zeigt sich, daß Juden und Christen hinsichtlich der Person Jesu beide um „Harmonisierung“ innerhalb ihrer Theologie und Dogmatik bemüht sind. Für die Christen haben diese Harmonisierungsversuche ihre Ursache in der mangelnden Selbstidentität. „Zu einem autonomen Komplex werden Inhalte, denen wir ausweichen oder die wir gar nicht wahrhaben wollen, weil sie zu belastend oder zu peinlich sind“ (17).

Die Juden haben den „Golgatha-Komplex“ (17). Der Vorwurf der Christen, daß sie „Gottesmörder“ seien, hat für die Juden durch die Jahrhunderte hindurch verheerende Folgen gehabt. Bis heute gibt es vielfältige Versuche der Juden zur Selbstrechtfertigung oder Wiedergutmachung, indem Jesus als „einer der ihren“ heimgeholt werden soll (18).

Die Christen haben gegenüber den Juden den „Holocaust-Komplex“ (19). Schon die ersten

Christen begaben sich in traditionelle und thematische Abhängigkeit vom Judentum (20 - 21). Gleichzeitig erfolgte eine Distanzierung von den „Gottesmördern“, die jedoch auch wieder als „Missionsobjekte“ galten. Das Judentum wurde vergewaltigt! „Die Christen allein verstünden das Judentum christlich richtig, die Juden verstünden das Judentum jüdisch falsch“ (22). Es erfolgte seitens der Christen auf das Judentum eine „doppelte Projektion“. Man las „das eigene Christusverständnis in die jüdischen Quellen hinein“ (22). „Die nicht oder nur teilweise gelungene Findung christlicher Selbstidentität“ führte dazu, daß man „den Halt, den man in sich selber nicht aufzubringen oder zu finden vermag“, draußen sucht. Das Christentum entwickelte einen „nahezu fanatischen Eifer, sich wie ein Schmarotzergewächs an das Judentum und religiöse Güter anzuranken, das man andererseits doch auf mehr als eine Weise verabscheute“ (23).

Die „Harmonisierungstendenzen“ sind „eine christliche Mangelerscheinung . . . sie sind ein christliches Armutszeugnis“ (23).

Wenn H. Wolff Theologie und Forscher vom „Projektionsgewirr“ befreien will, nimmt sie dabei die „analytische Tiefenpsychologie“ (30) zu Hilfe. „Nur der in seiner eigenen Person von Projektionen befreite Forscher kann Objektives recht objektiv erkennen, handhaben oder verstehen“ (30). „Die Tiefenpsychologie hat (für H. Wolff) darum eine eminente wissenschaftliche Bedeutung, die sie zu einer propädeutischen Disziplin aller Wissenschaftlichkeit macht, eben indem sie echte Begegnung von Subjekt und Objekt erst ermöglicht“ (31). Ziel des dritten Buches ist es, mit Hilfe der Tiefenpsychologie „Projektionskulissen ein(zu)reißen, daß die Sicht frei werde und der Christ Atem schöpfen kann“ (31).

c) *Die Durchführung*

Es sind fünf wesentliche Projektionen, die von H. Wolff dargestellt und hinterfragt werden. Worin äußern sich diese Projektionen? Was sind ihre Wurzeln? Welche Bedeutung haben sie für das Gottesbild der Menschen? Gibt es diese Projektionen auch bei Jesus? Was ist die Wurzel seines Verhaltens? Welches Gottesbild äußert sich in Jesu Worten und Taten? — So lautet grob vereinfacht der Fragenkatalog, anhand dessen H. Wolff ihre

„Abräumarbeit“ leisten will. Sie schließt eine Gegenüberstellung des „krank machenden Gottesbildes“ der Menschen (162) und des heilen „Gottesbildes Jesu“ (193) an. Es soll so gezeigt werden, daß Jesus seinen „neuen Wein“ eben nicht in die „alten Schläuche“ — sprich in das alte krank machende Gottesbild mit seinen destruktiven Ausdrucksformen gegossen hat. Erst wenn die neuen Schläuche Jesu — also sein Gottesbild mit neuen Lebensformen — deutlich werden, kann auch der echt jesuanische Inhalt seiner Botschaft heute wieder ergriffen werden.

(1) „*Richtet nicht*, auf daß ihr nicht gerichtet werdet!“ (Mat 7, 1; S. 43.) Mit diesen Worten weist Jesus allen Richtgeist und die „subjektive Minderwertigkeit, die hinter allem Richtgeist steht“ (44) von sich. Das „Splitterrichten“ über den Bruder (44) entlarvt Jesus als eine Schattenprojektion des Balkenträgers. Die Probleme, die der Mensch so auf die Außenwelt projiziert, fallen auf ihn selbst zurück. Richtgeist wird durch seine „immanente Konsequenz“ zu „selbstdestruktiver Projektion“ (49), denn nur projizierte Probleme sind ja noch nicht eigentlich gelöst. Aber nicht nur für mich, „auch für den anderen ist und bleibt Richten ein destruktiver Projektionsakt, denn ich belaste ihn meinerseits, schädige und verletze ihn mit meiner eigenen Negativität“ (49). Solcher Richtgeist, der „ein psychischer Zerstörungsakt der Eigenmenschlichkeit wie der Mitmenschlichkeit“ (50) ist, findet sich bei Jesus nicht!

Wenn Jesus in seinen Gleichnissen von Richtern, Gerichten und vom Richten spricht, bedient er „sich dieser Vorstellungen in rein assoziativer Weise“, meint H. Wolff (52). Das Richten ist eine ihm wesensfremde Werte Ebene, vor der er in den Gleichnissen warnt. In einer Zeit, in der „im kollektiven Bewußtsein der Menschen . . . der Eid entwertet“ ist, bedeutet Jesu Verbot des Eides „Aufruf zum Ernst, zur Scheu, zur Ehrfurcht“ dem jeweils Angerufenen gegenüber (55). Das Gleichnis vom Weltgericht (Mat 25, 31 - 46) spiegelt in seinem legalistischen Rahmen und in seinem Inhalt „zwei völlig verschiedene Bewußtseins-ebenen“ (59) wider. Der legalistische Rahmen ist dem jesuanischen Inhalt völlig „inadäquat“ (58). Noch stärker als in diesem Evangelientext zeigt es sich in der Offenbarung des Johannes, daß „zwischen der Bewußtseinsebene Jesu und der seiner Überlieferer

. . . ein Abgrund“ klappt (59). „Die Offenbarung (hat) . . . im Zusammenhang mit der Richtervorstellung alles Jesuanische auf eine geradezu grausame Weise eingestampft“ (60). „So ist es die neutestamentliche Kanontradition selbst, die die Jesusgestalt teilweise in das völlige Gegenteil dessen verkehrt, was sie in Wahrheit ist“ (61). Daß Jesus bis heute als Weltenrichter gepredigt wird, ist Ergebnis der Projektion der Tradenten und Verkünder. „Zwei Störfaktoren sind dafür verantwortlich, daß das Verständnis (Jesu) nicht nur gehemmt, sondern blockiert bleibt“ (63). Der eine Faktor ist „die entscheidende Prägung des christlichen Glaubens durch das Judentum und seine Gottesvorstellung“ (63). Der Gott des Judentums ist Richter. Der andere Störfaktor ist der regressive „Rückfall hinter die Position Jesu“, der das „Patriarchat“ und mit ihm die „Religion unintegrierter Männlichkeit“, die immer „Gesetzesreligion“ ist, überwunden hat (64-65).

(2) „*Allein durch Gnade?*“ (65) Bei Jesus gibt es den Begriff der Gnade, der „unbestreitbar Gesetzesreligion und Richtervorstellungen“ voraussetzt (66), nicht. Jesus fordert eine „total andere Haltung“ (67). Er will eine „neue Beziehung Gott — Mensch . . .“, die . . . aus der gängigen Richter-Gnade-Vorstellung völlig herausgenommen wird“ (68). „Jesus . . . hat mit einer Gnadenreligion im hergebrachten Sinne nichts mehr zu tun“ (69). Er hat „ein Herr-Knecht-Verhältnis zur Kennzeichnung der Beziehung Gott — Mensch . . . niemals verwendet, mag es im Alten Testament noch so oft vorkommen“ (69). Die „Evangeliumsverkündigung“ hat den Gnadenbegriff aus dem Alten Testament übernommen. Hier gilt die Rechtsordnung: „Gott begnadet den, der es verdient!“ (74). Diese „verdiente Gnade“ (71) hat inhaltlich mit der neuen Botschaft Jesu nichts mehr gemeinsam. Den „Schock“ (74), den das palästinische Judentum in der Begegnung mit dem „neuen Wein“ Jesu, der Gottes Liebe und nicht Gottes Gnade predigte, erlebte, ist heute in Folge der „ständige(n) Überbewertung des Alten Testamentes“ und der „ständige(n) Unterbewertung Jesu“ (75) nicht mehr nachvollziehbar. Es ist wesentlich der Person des Paulus, der mit seinen „unbewußten subjektiven Voraussetzungen und (den) aus ihnen folgenden Projektionen“ (77) das Evangelium von Jesus interpretierte, anzulasten, daß aus dem neuen Wein Jesu eine „Gnaden- und Op-

ferreligion“ (81) werden konnte. Die Prägung durch seine „jüdische Vergangenheit“ (78) und seine „patriarchalische Grundhaltung“ sind „trotz der visionären Jesusbewegung . . . weder erschüttert noch entscheidend gewandelt“ (81) worden. Das Kreuz Christi und das Opfer rücken „in die Mitte der Paulinischen Theologie“ (81). Tiefenpsychologisch gesehen ist die Opfertheologie, in der die alttestamentliche „Sündenbocktheorie“ (82) wieder auflebt, ein „Schattenphänomen“ und damit „Regression“ (82). „Eine Gnadenreligion ist ständig in Gefahr, Wunschkuhfrömmigkeit zu werden“ (84), das heißt, daß Gott in seiner Gnade die Pflichten, Wünsche und Verantwortung übernehmen soll, die eigentlich dem Menschen gehören. Es wird also projiziert. Ziel der Psychotherapie und des Handelns Jesu ist es, daß Menschen ihre Projektionen zurücknehmen, daß sie einen „neuen schöpferischen Zugang zu sich und der Realität“ (90) finden. So möchte H. Wolff auch „die psychische Seite jenes inneren Vorgangs (beschreiben), den Jesus Glauben nennt“. Sie zitiert Norman Perrin: „Glauben heißt“, im Sinne Jesu, „die konkrete Situation als die erkennen, die sie ist, und einzig in der ihr angemessenen Weise ihrer Herausforderung entsprechen“.¹

(3) *Dualismus statt Monismus.* „Mit Monismus meine ich hier eine Denkweise, die auf eine Vielfalt von Fragen und Problemen eine und immer wieder nur diese eine Antwort gibt“ (90). Für Israel beantwortete sich die Vielfalt der Probleme und Phänomene in der „Allmacht“ Gottes (91). So kann Israel auf alle Fragen antworten: „Es kommt alles von Gott, Glück und Unglück, Leben und Tod“ (Sirach 11, 14; S. 92). „Auch das Böse, Gott tut es“ (92). Für die Tiefenpsychologie zeigt sich hier „ein undifferenziertes Gottesbild oder vielmehr eine undifferenzierte Psyche, die dieses Gottesbild entwirft“ (92). Das zeigt sich zum Beispiel im Bericht von Abrahams Opferung seines Sohnes Isaak (1. Mose 22). Hier handelt der Patriarch Abraham, „er ist eine fundamentaler Egoist vor Gott wie Menschen. Seine Gerechtigkeit muß makellos bleiben“ (101). „Die Abrahamfigur . . . ist eine archaische Figur auf vorpsychischer Entwicklungsstufe“ (102). Der monistische allmächtige Gott entspricht dem Patriarchen. Dieses patriarchalische Gottesbild ist es, wogegen Hiob protestiert, das ihn aber

doch letztlich zum Schweigen bringt (102–104).

Jesus setzt diesem Monismus einen „spannungsgeladenen Dualismus“ (94) gegenüber. Er lehnt „jene Allmachtsvorstellung, die Gutes wie Böses bewirkt, kompromißlos ab“ (105). Mit ihr lehnt er auch das „Vergeltungsdogma“ ab (95), das grundsätzlich von einer Entsprechung der Schuld im Erleiden ausgeht. „Jesus sagt, vor allem im Blick auf Unglück und Böses: ‚Das hat ein Feind getan‘“ (Mat 13, 28) (95). Indem Jesus den Ursprung des Bösen nicht mehr in Gott sucht, durchbricht er den „destruktiven Projektionszirkel . . . : Patriarchen produzieren projektiv einen Patriarchengott, um von diesem wiederum ihre Autorität und Allmacht zu beziehen, die immer wieder zum dienenden Gehorsam zwingt und zur Leistungsreligion führt“ (107). Dieses Gottesbild der patriarchalischen Allmacht (ist) tatsächlich nichts weiter als Spiegelung oder Kompensation dieses unterentwickelten Menschseins“ (111). Jesus stellt dem ein völlig neues Gottesbild gegenüber, das keine Aggression und Bedrohung kennt, das einer Entwicklung des Menschen nicht feindlich gesonnen ist. In Jesu Gottesbild wird der „Mensch . . . in die schöpfende Dynamik Gottes einbezogen und damit zu ‚Gottes Mitarbeiter‘“ (113). Der Dualismus Jesu fordert von Menschen „den Verzicht, die Widersprüche der Wirklichkeitserfahrung zu harmonisieren“ (113). Jesus „verlangt starke, mutige und entschiedene Menschen, die entschlossen nur intellektuelle Ausgleichs sich stellender Antinomien ablehnen, aber auch niemals vor der hoffnungslos erscheinenden Sinnwidrigkeit des Daseins resignieren“ (114). Jesus befindet sich „ständig in einem dramatischen Kampf wider Arges und Böses, wider Satan und Sünde. (Darum ist klar, daß) der Dualismus richtiger als der Monismus die Wirklichkeit wiedergibt.“²

¹ Perrin, „Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung“, Göttingen 1972, S. 154, bei H. Wolff, S. 90.

² Nathan Söderblom, bei H. Wolff zitiert S. 117; Quelle: Wolff, Hanna, „Der lebendige Gott. Nathan Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage“, Emsdetten 1938, S. 147, 149, 150f.

(4) „*Kein Bundesdenken*“ (118). Das Bundesdenken des Judentums hat tiefenpsychologisch gesehen seine Wurzeln auf einer primitiven, archaischen und kollektiven Anfangsstufe der Bewußtseinsentwicklung. Die „Kollektivfrömmigkeit“ dieser Stufe ist eine „Wir-Frömmigkeit primitiver Prägung“ (128–129). Seit Jesus sein „Nein!“ zu diesem Bundesdenken gesprochen hat, ist das Stehenbleiben auf der Stufe der Kollektivfrömmigkeit „kollektive Regression“ geworden. Dieser regressive Zug manifestiert sich im Christentum, das sich selbst als „neuen Bund“ versteht (142). Im Judentum lebt das Bundesdenken heute besonders in der „Kibbuz-Bewegung“ (139) auf. Jesus setzt dem Bundesdenken, dessen Autorität das patriarchalische Gottesbild ist, sein „Folge mir nach!“ entgegen (125). Er will damit jedoch nicht die Autoritäten des Bundesdenkens ablösen, sondern will die Menschen auf eine „neue Bewußtseinsstufe qualitativ anderer Art“ (125) führen. Das „Ich aber sage euch“ Jesu hat „eine neue Entwicklungsstufe der Menschheit in seiner eigenen Person eröffnet“ (129). In „persönlich existentieller Du-Anrede“ (126) fordert Jesus die Menschen dazu auf, es ihm gleich zu tun, die Entwicklungsmöglichkeiten ihres Menschseins wahrzunehmen. Wenn die Menschen aus der negativen, entwicklungshemmenden Vaterbindung, deren eine Erscheinungsform das Bundesdenken ist (133), herausfinden, dann entwickeln sie ihre individuelle Persönlichkeit, lernen das „Ich und Nein-Sagen“ (138) und werden so fähig zu einer „echte(n) Gemeinschaft“, zu einem „Wir höherer Ordnung“ (139). Die Zukunft der Christen und Kirchen hängt davon ab, ob sie den Nachfolgeruf Jesu ernst nehmen und so ihre Selbstidentität finden (126).

(5) „*Jetzt, nicht irgendwann einmal*“ (144). Eine weitere Projektion des Christentums, die nach H. Wolff unbedingt abgetragen werden muß, ist die „eschatologische Übermalung des Jesusbildes“ (144). Die ersten Christen haben vom Judentum die eschatologische Erwartung des Endes der Welt und der Aufrichtung des Gottesreiches durch den Messias übernommen. „Unter dem Eindruck der Katastrophe des Kreuzes“ übertrugen die Christen die eschatologische Erwartung auf Jesus: „Jesus wurde nun der Messias, um den sich alle je gehegten eschatologischen Hoffnungen rankten“ (145). Tiefenpsychologisch

gesehen sind Eschatologie sowie Schöpfungsmythen als „Archetypen“ zu verstehen. „Archetypen . . . (gehören) zur menschlichen Psyche ertümllich (hinzu). Mit ihnen versucht der Mensch, Antworten auf Grundfragen seiner Existenz zu geben, also auf das Woher und Wohin, Warum und Wozu. (Sie geben) allgemeine generelle Antworten auf allgemeine Menschheitsfragen“ (152). Das Christentum hat den Fehler des Judentums im Umgang mit den Archetypen übernommen: „Man hat archetypische Vorstellungen und Bilder, ohne sie zu deuten und zu übersetzen, als Anweisungen für das gegenwärtige und künftige historische Leben wörtlich genommen“ (155). Der Archetyp Eschatologie ist historisiert und auf Jesus projiziert worden. Jesus erhielt die „Hauptrolle des Messias“. „Die Selbstidentität Jesu ist mit dieser eschatologischen Interpretation verfälscht und vergewaltigt“ worden (145). Die „aktuelle Brisanz“ (146) seiner Botschaft wurde entschärft, indem „Jesus selbst aus dem Rampenlicht der Gegenwart weggeschoben“ in die räumliche und zeitliche Entfernung des Jüngsten Tages gebracht wurde (149). Diese Verschiebung war die Reaktion der Christen auf das „jesuanische Jetzt“ (147). Jesus predigt, daß die Gottesherrschaft *da ist*, wo der Wille Gottes erfüllt wird. „Jesus (ist) ein Mann der Gegenwart“ (147). Darum ruft er *jetzt* zum *Tun* des Willens Gottes auf.

Neben dem Aufdecken der Projektionen auf Jesus ist eine Untersuchung über die „Konsistenz des Charakters“ Jesu ein weiterer methodischer Weg, auf dem H. Wolff den gänzlich „uneschatologische(n) Jesus“ (156) herausstellt. Die „Konsistenz der Persönlichkeit Jesu“ ist Beleg dafür, daß der „Jesus des ‚Jetzt, nicht irgendwann einmal‘ (nicht) zugleich als Vertreter archetypischer eschatologischer Fernspekulation auftreten“ kann (156–157). Das „Zukunftsprogramm kosmischen Ausmaßes“, das Jesus „für ungezählte Generationen, für weite Räume und Zeiten“ aufstellte, ist „eine neue, höhere, ganzheitliche, integrierte Bewußtseinsstufe, die er in seiner Person darstellte und damit grundsätzlich eröffnete“ (159).

(6) „*Das krank machende Gottesbild*“ (162). Das Gottesbild Jesu, welches das „erste heile Gottesbild der Weltgeschichte“ (165) ist, ist uns gänzlich verlorengegangen. Es ist hineinabsorbiert worden in ein Konglomerat von

harmonisierten gegensätzlichen Gottesvorstellungen, dessen Folgen Destruktion und Regression für den Menschen sind. Dieses Gottesbild „setzt sich zusammen aus genuinen und total heterogenen Elementen, aus regressiven Aspekten, aus Gottesvorstellungen, die den verschiedensten Entwicklungsstufen der Menschheit angehören, aus primitivsten und sublimsten Vorstellungen, den jeweiligen Bewußtseinsstufen entsprechend“ (163). Es gibt auf der patriarchalischen Bewußtseinsstufe zwei typische Reaktionsweisen, die durch ihre Übertragung auf das Gottesbild eine Reihe von destruktiven Konsequenzen mit sich brachten. „Projektive Reaktion meint, daß der Mensch ‚das Kind als ein Vehikel für die Projektion von Inhalten seines eigenen Unbewußten‘ benutzt. Die Umkehrreaktion besteht darin, daß ‚das Kind nur dazu da ist, die Bedürfnisse der Eltern zu befriedigen‘, andernfalls hat es die Konsequenz zu tragen.“³

Das „sogenannte christliche Menschenbild“ ist eine solche destruktive Konsequenz (170). Grundübel ist hier zunächst die Historisierung des archetypischen Schöpfungsmythos. „Das Mythologem vom Apfelbiß“ stellt klar, „Wissenwollen ist Sünde“ (172). „Der Gott dieses Schöpfungsmythos will offenbar nur Kleinkinder und Ja-Sager“ (173), also Menschen auf niederem Bewußtseinsstand. Dieser Gott ist ein allmächtiger Patriarch; die Menschen, die er sich zum Bilde schafft, sind wiederum Patriarchen (171). Patriarchen aller Zeiten haben sich „immer auf den Oberpatriarchen als autorisierende Macht berufen“ (171). Zu einer psychischen Weiterentwicklung kam es unter diesem Gottesbild, für das die Kinder nur da sind, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, nie. Menschen, die von hier ihre Autorität beziehen, beuten im Sinne des Herrschaftsauftrages heute die Welt aus. Eine weitere destruktive Konsequenz ist der „Pakt mit der Gewalt, den das krankmachende Gottesbild eingegangen ist“ (177). „Der sogenannte allmächtige Patriarch (fühlt sich) im Grunde ständig unsicher“ (177). Darum wird er gewalttätig. Der „Gott Zebaoth“ ist die Projektion „dieses patriarchalisch gewalttätige(n) Element(es) auf die Gottesvorstellung“ (177). Die sogenannte „Schwarze Pädagogik“ (178), die Gewalt zum Erziehungsmittel macht, und die „Religiöse Sippenhaftung“ (183), die die destruktiven Konsequenzen von einer Generation zur nächsten überträgt, sind

Auswüchse dieser Gewalt.

Für H. Wolff ist die „Theologie ohne Hoffnung“ (187). „Die christliche Theologie . . . (hat) die Möglichkeit einer echten Selbstidentität des Christentums verhindert“ (187–188). Dies ist ein „tiefenpsychologisches Urteil“ (188)! Von der Theologie wurde niemals die Bewußtseinsstufe Jesu erreicht. Sie „kanonisierte und dogmatisierte . . . die inadäquaten Ausdrucksformen zusammen . . . mit ihren Inhalten einer nunmehr antiquierten Bewußtseinsstufe“ (188). Die tiefenpsychologische Folgerung lautet: „Es ist für Christen absolut unmöglich, das Alte Testament weiterhin als Heilige Schrift und Grundlage ihres Glaubens anzuerkennen“ (189). Der „uralte Mythos der Erlösung durch vergossenes Opferblut“ entstammt „einer antiquierten Menschheitsstufe“ und hat „darum dem modernen Menschen, sofern er jener Stufe nicht mehr psychisch verhaftet ist, nichts mehr“ zu sagen (192).

(7) „Das Gottesbild Jesu“ (193). Jesu Gottesbild ist weder von Projektion noch von Umkehrreaktion, sondern von „empathischer Reaktion“ (199) geprägt. In der Pädagogik bedeutete die Entdeckung und Praktizierung der „empathischen Reaktion“ eine „kopernikanische Wende“ (195). Es ist damit die „Fähigkeit des Erwachsenen (gemeint), auf die Stufe der kindlichen Bedürfnisse zurückzugehen und sie richtig einzuschätzen, ohne ihnen eigene Projektionen beizumischen.“⁴

Jesus lebte diese „empathische Reaktion“. Mit ihr konnte Jesus „die Realität in ihrer unverhüllten Klarheit sehen und ihr gemäß handeln“. H. Wolff definiert die „empathische Reaktion“ Jesu als „psychologische(n) Ausdruck für das, was in der Charakterisierung Jesu als ‚Vollmacht‘ bezeichnet wird“ (199). Das Gottesbild Jesu ist ebenfalls von dieser „empathischen Reaktion“ gekennzeichnet. Es ist ein heiles Gottesbild, in dem männliche wie weibliche Reaktionsweisen integriert sind. Dieses Gottesbild entspricht der „sachlichen wie persönlichen Konsistenz“ (196) der Person Jesu. H. Wolff legt zum Gottesbild Jesu eine Untersuchung vor, die sich aus-

³ Zitat aus: Hört ihr die Kinder weinen. Eine psychogene- tische Geschichte der Kindheit, Hrsg. von Lloyd de Mause, Frankfurt 1977, S. 20; bei H. Wolff S. 166.

⁴ Lloyd de Mause, ebd. S. 20f, bei H. Wolff, S. 193.

schließlich auf die Textstellen beziehen soll, die von der historisch-kritischen Forschung als echt jesuanisch erkannt worden seien (196). Die Untersuchung über die Übereinstimmung des in diesen Texten zum Ausdruck kommenden Gottesbildes mit der Konsistenz der Persönlichkeit Jesu ist eine tiefenpsychologische.

Das Gottesbild Jesu ist also grundlegend empathisch: „Gott ist für den Menschen da“ (197). „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14, 9; S. 199); mit diesen Worten ruft Jesus die Menschen auf, ihn anzuschauen. „Diesem Aufruf folgend, würden wir das neue Gottesbild kennenlernen: das Gottesbild Jesu. Das wäre dann endlich das wahre christliche Gottesbild, unvermischt, kompromißlos, das Gottesbild, das Zentrum und Ziel unserer christlichen Selbstidentität sein sollte“ (201). Dieser Gott kann loslassen (201). Der Vater des „verlorenen Sohnes“ (Luk 15) zeigt diese empathische Reaktion: er kann sein Kind loslassen — und doch weiter lieben (204). „Zu solch einem Vater“, der den Sohn so akzeptiert, wie er ist, und das darum, weil er eben sein Sohn ist, „kann man zurückkehren — was immer auch passiert sein mag“ (205). Jesus spricht von Gott, „der um unser Vertrauen wirbt“ (210). Dieser Gott hält nicht mehr die Distanz eines Patriarchen zu seinen Knechten. Jesus „will . . . uns auf eine neue Ebene der Gottes- wie der Wirklichkeitsbeziehung stellen. Er will uns zu einem direkten und unmittelbaren Gesprächspartner Gottes machen“ (210). Zur empathischen Reaktion Gottes wie der Menschen gehört das „Wartenkönnen“ (211). Dieses „Warten“ meint nicht die Geduld, sondern das Vertrauen. Damit ist es „das große Geheimnis echter Schöpferkraft und Entwicklungsfähigkeit“ (211). Dieses „Wartenkönnen wird zu einer Beziehungsmacht“ (213) und ist damit vom ungeduldig fordernden Patriarchen-Gott weit entfernt. Der empathische Gott, der eine völlig neue Beziehung zum Menschen hat, ist „gewaltlos“ (215), er „steigt herab von seinem Thron“ (217), von dem aus der Patriarch seine Macht ausspielt.

Jesus hat „dieses neue Gottesbild zum ersten Male sowohl aufgezeigt wie . . . (auch) selbst dargestellt“. Damit hat er einen „neuen Menschen“ geprägt. Dieser Mensch ist „zu Großem berufen“. Es eröffnet sich ihm eine „unbegrenzte oder unermeßliche Fülle der Di-

mensionen . . . , in die hinein nur der neue Mensch sich entfalten kann, der seinen Ermöglichungsgrund in dieser neuen Gotteswirklichkeit Jesu hat“ (220). Der Mensch kann das neue Menschsein verwirklichen, wenn er glaubt, d. h. wenn er das Vertrauen zum empathischen Gott hat. Der Mensch kann so zur „Vollkommenheit“ kommen, wenn sich „das empathische Gottesbild und das Handeln der Menschen auf der empathischen Menschheitsstufe entsprechen“ (221). Gott will „sein eigenes schöpferisches Tun an Menschen delegieren“ (221). Diese Ziele könnte der Mensch erreichen, wenn er „wirklich bereit wäre, die unverwechselbare Stimme Jesu zu hören und das original jesuanische Gottesbild kennenzulernen und zu akzeptieren“ (223). Auf diesem Weg könnte die Christenheit zu ihrer jesuanischen Selbstidentität finden, ohne in den alten Harmonisierungen stehen zu bleiben.

B. Diskussion des methodischen Ansatzes Hanna Wolffs

Ausgangspunkt aller theologischen Auseinandersetzung mit dem Werk H. Wolffs muß eine grundlegende Betrachtung und Hinterfragung ihres methodischen Ansatzes sein. Sagt die tiefenpsychologische Studie, deren methodischer Weg das „integrierte Verstehen“ ist, die Sache Jesu *neu* oder sagt sie *sachlich* etwas Neues? Liefert die Tiefenpsychologie von ihrem Bewußtseinsstand her neue Erkenntnisse über Jesus den Menschen und seine spezifische Menschenbehandlung, oder bezeichnet sie diese besonderen Charakteristika Jesu nur anders, als die Theologie es tut? Ist es methodisch korrekt, die analytisch erhebbaren Aussagen über den Mann Jesus einer Theologie gegenüberzustellen, die von einer zweidimensionalen Christologie ausgeht: Jesus ist Mensch und Gott?

Wenn im Laufe der Diskussion immer wieder von *der* Tiefenpsychologie und *der* Theologie die Rede ist, dann möchte ich damit nicht die verallgemeinernden Formulierungen H. Wolffs übernehmen. Von Tiefenpsychologie kann hier nur die Rede sein, insofern sie im Werk H. Wolffs dargestellt ist. Eine Stellungnahme und Diskussion zu H. Wolffs tiefenpsychologischem Ansatz im Kontext der vielen verschiedenen anderen tiefenpsychologischen Modelle kann von mir als Theologin nicht geleistet werden und ist auch nicht Ge-

genstand der Arbeit. Wenn ich von *der* Theologie spreche, so berufe ich mich — wie es an manchen Stellen der Untersuchung ausgeführt ist — auf die theologischen Arbeiten Emil Brunners.⁵ Die Begrenzung auf nur einen Theologen erfolgt aus praktischen Gründen, indem ein als repräsentativ für die klassische Theologie geltender Autor als Gesprächspartner eingeführt wird. Alles theologische Arbeiten kann ich meinerseits im übrigen nur unter der Voraussetzung eines gläubigen Zugangs zu Gott und seiner Offenbarung verstehen.

1. Ist der analytisch erhebbare Mann Jesus identisch mit dem „wahren Menschen“ der Christologie?

a) Der historische Jesus

Schon in ihrem ersten Buch weist H. Wolff den Anspruch, daß sie einen Menschen Jesus darstellen wolle, der mit dem kerygmatischen Christus identisch sei, weit von sich. Sie will aus der Christologie, die Jesus als Gott und Menschen verkündet, nur den einen Aspekt, das Menschsein Jesu, nur den „Ecce Homo“ untersuchen. Sie grenzt sich daher ausdrücklich gegen alle Theologien, die ihr die Frage nach dem „Christus“ stellen, ab. H. Wolff untersucht einen Jesus, der als historische Person gelebt hat. Sie bezieht sich auf eine Textgrundlage, die ihr die „historisch-kritische Methode“ als authentische Aussagen und Berichte Jesu herausstellte.

(1) *Die Textbasis.* Mit diesem Ansatzpunkt H. Wolffs sieht sich der Theologe vor eine grundsätzliche exegetische Frage gestellt: Liefert die historisch-kritische Methode wirklich solch ein eindeutiges Bild des historischen Jesus, wie H. Wolff es für ihre Analyse postuliert? Kann sie, die ja auch Theologin ist, so allgemein behaupten, daß sich *die* Exegeten und *die* Theologie heute einig sind über den historischen Jesus, der uns in den Evangelien begegnet? Ihre persönlichen Kriterien für die Unterscheidung von jesuanischem und nicht-jesuanischem Überlieferungsgut sind doch sehr undurchsichtig. An keiner (!) Stelle ihrer drei Bücher liefert sie eine exemplarisch vorgeführte Exegese zu dieser Frage. Das einzige Kriterium, das sie im Zusammenhang mit der Frage, ob die heutige Lehre der Eschatologie auf jesuanischen Ursprung zurückzuführen sei oder nicht, erwähnt, ist die

sogenannte „Konsistenz des Charakters Jesu“.⁶ Diesen Charakter hat sie analytisch am „historischen Jesus“ herausgestellt. Er dient nun zur Beantwortung theologischer Fragen! Wenn H. Wolff sich auf den historischen Jesus beruft, muß sie ihre Textgrundlage eindeutiger herausstellen, als sie es tut! Es wäre sicher eine exegetisch interessante Aufgabe, die ganze Textbasis H. Wolffs daraufhin zu überprüfen, ob sie tatsächlich *alle* Stellen, die die historisch-kritische Methode als „jesuanisch“ herausgestellt hat, berücksichtigt oder ob sich möglicherweise Verse finden, die sie aus undurchsichtigen Gründen für ihre Untersuchung unberücksichtigt läßt, so z. B. die Selbstbezeichnung als „Menschensohn“.

(2) *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus.* Von der Theologie her muß eine weitere Frage an den Umgang H. Wolffs mit den neutestamentlichen Texten gestellt werden: Wird eine solche völlige Trennung des historischen Jesus vom kerygmatischen Christus dem Anspruch der Evangelisten und Tradenten gerecht? Kann der Jesus, der in den Evangelien geschildert wird, so scharf getrennt werden vom Christus? Für die Theologie wird es immer klar sein, daß alle Aussagen, die die Evangelien über Jesus machen, nicht nur Aussagen über den Menschen Jesus, sondern gleichzeitig über den menschengewordenen Gott sind. Die Evangelien sind ausnahmslos nachösterlich zu verstehen, d. h. daß den Zeugen vom Auferstandenen her deutlich geworden ist, daß sie in Jesus niemals *nur* dem Menschen begegnet sind, sondern immer zugleich dem Christus.

Kann der Beitrag, den H. Wolff zum „Ecce Homo“ liefern will, das Geheimnis der Person Jesu wirklich erfassen, wenn dieser Mann *nur* als Mensch gesehen wird? Gerade unter dem Stichwort „Ecce Homo“ ist zu bedenken, daß diese Worte über einem leidenden Jesus gesprochen wurden.⁷ Zu diesem

⁵ Vor allem auf seine Dogmatik, 3 Bände, Zürich 4. A. 1972.

⁶ Siehe dazu auch Ferdinand Hahn, Provokative Thesen zu einem provokativen Buch, zu H. Wolffs III. Buch im Ev. Theol./43, 1983, März/April, S. 178–184; hier These 2.3., S. 181.

⁷ Siehe dazu die Rezension zum III. Buch H. Wolffs durch H.-J. Albrecht in: Wege zum Menschen 10/1982, Jg. 34, S. 421–424; S. 424.

Leiden, zur Passion Jesu äußert sich H. Wolff mit keinem Wort! Die Christologie wird sich von ihrem Verständnis her immer dagegen wehren, daß der Mensch Jesus so völlig getrennt vom Christus betrachtet werden soll!

(3) *Der wahre Mensch.* Andererseits muß die Christologie, wenn sie ihre Aussagen, daß Jesus zugleich wahrer Mensch und wahrer Gott ist, ernst nimmt, auch offen sein für eine tiefenpsychologische Untersuchung dieses *wahren* Menschen. Die „lebende und konkrete Psyche“ (I 8) dieses Menschen muß Gegenstand einer Analyse sein dürfen und können. Die Psychologie ist sicher *ein* dem heutigen Wissensstand des Menschen entsprechender methodischer Weg, die Person Jesu intensiver zu verstehen und zu vermitteln. Es ist aber zu fragen, ob die Psychologie inhaltlich neue Erkenntnisse über den Menschen Jesus gewonnen hat oder ob sie die Aussagen der Christologie zu diesem Menschen nur in neue Worte kleidet. Eine weitere Frage ist die nach den Grenzen der Tiefenpsychologie. Wo zeigen sich Grenzen in der Erkenntnis der Person Jesu, wo steht die Tiefenpsychologie vor Fragen, die von der Christologie her zu beantworten sind? Hinsichtlich der tiefenpsychologischen Untersuchung einer historischen Person stellt sich ferner die Frage, ob das Material, das überliefert ist, überhaupt ausreicht, um Aussagen über die Psyche dieses Menschen zu machen. Weiß H. Wolff genug über Jesus, um ihn analysieren zu können?

b) *Das Menschenbild der Tiefenpsychologie* H. Wolff geht bei ihrer Untersuchung des Menschen Jesus von einem Menschenbild aus, das von der Jungschen analytischen Tiefenpsychologie geprägt ist. Es ist sicher kein Menschenbild im philosophischen oder theologischen Sinn, das alle Fragen der menschlichen Existenz von einem sinnvollen, in sich geschlossenem Modell her beantwortet. Und doch geht die Tiefenpsychologie von einem eigenständigen Bild, insbesondere der „Psyche“ des Menschen aus. Es soll hier kurz zusammengefaßt angedeutet werden⁸: Die Psyche eines jeden Menschen enthält demnach verschiedene Schichten des Bewußtseins: Neben dem „Ichbewußtsein“ hat jeder Mensch sein „Persönliches Unbewußtes“, das von seinem persönlichen Verhältnis zu seiner Anima bzw. zu ihrem Animus und dem damit zu-

sammenhängenden persönlichen „Schatten“ geprägt ist. Unter diesem persönlichen liegt das kollektive Unbewußte. Dies ist die Sphäre der „archetypischen Bilder“. Darunter findet sich eine Tiefenschicht der Psyche, die von „archetypischen Symbolen“ geprägt ist. Die nächste Stufe ist ein Bereich der Psyche, der sich nur in Strukturen der Ganzheit und Allheit ausdrückt — die „Mandala-Figuren“. Dieser Bereich ragt in eine metaphysische, transzendente Sphäre hinein. Teilt sich dieser Bereich der Psyche in Träumen mit, wird „Gott . . . für Jung eine erfahrbare Größe.“⁹

Von diesem Bild der menschlichen Psyche ausgehend, untersucht H. Wolff Jesus. Sie analysiert die psychischen Prozesse und Funktionen, die von diesem Menschenbild her bei *jedem* Menschen vorzufinden sind. Jesus ist nach H. Wolff ein „integrierter Mann“, dessen Lebensvollzug sich durch seine „höhere Bewußtheit“ auszeichnet. Die „schöpferischen Kräfte“ seines Unbewußten finden Gestalt in „strömender Spontaneität“ seines Verhaltens. Sein Integrations- und Individuationsprozeß wird durch die Begegnung mit dem eigenen Schatten und das Eingehen auf den „berechtigten Widerstand“ der Menschen immer weiter vervollkommen. Es gibt an diesem Jesus keine „regressiven“ Züge. Weder eine Elternbindung noch eine Fremdbestimmung durch den kollektiven Schatten blockieren seine Individuation. Dieser Jesus lebt ganz im „Jetzt“. Die „positiv schöpferischen Möglichkeiten des Menschen“ werden jetzt von Jesus voll ausgeschöpft. Der Mensch Jesus ist wahrhaft „human“, er hat „psychischen Ganzheitscharakter“. Darum kann er ein „totales Existenzgefühl“ leben und vermitteln, das nur ein „heiliger Mensch“ kennt, dem eine „heile Welt“ aufgegangen ist. Es ist ein „neues Menschsein“, das Jesus als „erster integrierter Mann der Weltgeschichte“ lebt.

Dieses neue Menschsein teilt sich in besonderen Befähigungen mit. — Jesus hat „Vollmacht“. Sie drückt sich in seiner empathischen Reaktion aus. Ein integrierter, von

⁸ Siehe dazu: Ulrich Mann, die Gotteserfahrung des Menschen bei C. G. Jung; in: C. G. Jung und die Theologen, Hrsg. Wolfgang Böhme: S. 7–24.

⁹ Ebd. S. 15.

Projektionen freier Mensch hat einen durch nichts getrüben Zugang zur Realität. Darum kann er auch immer der jeweiligen Situation gemäß handeln. — Jesus ist „vollkommen“. Er lebt als Mensch auf der empathischen Menschheitsstufe. Sein Handeln entspricht darin dem empathischen Gottesbild, das allein ihm die Dimension des neuen Menschseins eröffnet. — *Jesus tut „Wunder“*. Aus seiner „maximalen Bewußtheit“ gibt Jesus den Anstoß zur „Wandlung“, der für die Menschen auf niederer Bewußtseinsstufe „numinosen“ Charakter haben muß. — Jesus wird selber den Menschen zum „Nächsten“. Weil er in seiner Person keine „unbewußten Minderwertigkeiten“ hat, die er auf die Menschen projizieren könnte, kann er einem jeden zum Nächsten werden und ihn als solchen annehmen. — Jesu psychologische Hauptfunktion ist das „Gefühl“. Sein Mitfühlen ist aktive „Willenshandlung“, das in positiver Weise auf den Nächsten gerichtet ist. Diese Gefühlsbeteiligung hat den psychologischen Sieg über eine Welt, die sich durch negative Projektionen zerstört, davongetragen. — Die Menschenbehandlung Jesu ist therapeutisch. Er ist aufgrund seiner maximalen Bewußtheit anderen „Instrument zur Wandlung“.

c) Das Menschenbild der Theologie

Um die Analyse des Menschen Jesus aus der Perspektive der Theologie kritisch würdigen zu können, muß zunächst dem Menschenbild der analytischen Tiefenpsychologie das Menschenbild der Theologie in ebenso knappen konturenhaften Zügen gegenübergestellt werden. Ich beziehe mich dabei auf die Anthropologie und Christologie *Emil Brunners*.¹⁰ Sie erscheint mir zu einer Gegenüberstellung besonders geeignet, da *Brunner* seine Anthropologie christozentrisch entfaltet.

(1) *Brunner* will den „Menschen im Licht Jesu Christi erkennen“ (64). „Jesus Christus als das fleischgewordene Gotteswort ist . . . Quelle und Norm der Erkenntnis“ (65). Es kann naturwissenschaftliche oder philosophische Anthropologie und Psychologie geben, weil auch der „natürliche“, nicht von der Offenbarung Gottes berührte Mensch ein gewisses Maß an Selbsterkenntnis hat. Diese Selbsterkenntnis ist aber durch die Sünde der Menschen stark begrenzt. „Es gehört . . . zur christlichen Glaubenserfahrung, daß nur der

von der Christuswahrheit getroffene Mensch sich selbst gegenüber wahrhaftig wird, weil nur er sich getraut, der unverhüllten Wahrheit ins Gesicht zu schauen“ (58).

Wer in Jesus Christus Gott dem Herrn begegnet, erkennt sich selbst als Kreatur, als Geschöpf Gottes (65). Die Erkenntnis der eigenen Kreatürlichkeit führt zur positiven Annahme der Leiblichkeit, die als „Kennzeichen der Andersheit des Geschaffenen gegenüber dem ungeschaffenen Sein des Schöpfers“ (74) begriffen wird. Die Begegnung mit dem Schöpfer als dem lebendigen Gott bewahrt den Menschen davor, Gott von sich aus zu denken und sich letztlich mit ihm zu identifizieren (66). Trotz seiner kreatürlichen Andersartigkeit ist der Mensch Gottes Ebenbild. Die „formal-strukturelle“ (91) *Imago Dei* ist die unverlierbare Beziehung des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer. Der Mensch ist von Gott, „der sich selbst verherrlichen und sich selbst mitteilen will“, geschaffen, um dem Liebesruf Gottes „in dankbarer Gegenliebe“ als „freies Wesen“ zu antworten. Aus seinem Wesenskern der „Freiheit, Selbstheit, Ichheit“ heraus kann der Mensch die Liebe Gottes „reflektieren“ (67). Der Mensch ist in eine „Freiheit als Möglichkeit“ der Antwort zu Gott gesetzt. Sie ist eine von Gott gegebene „bedingte Freiheit“ (69). Der Mensch steht in Relation zu Gott; diese Relation entspricht der Struktur seines Seins. Es ist „Verantwortliches Sein“ (72). Diese formale *Imago Dei*, die besonders im Alten Testament geschildert ist, ist zu unterscheiden von der „materiellen(n) Füllung dieser Struktur“. Das Neue Testament fragt, ob der „Mensch wirklich Gott die Antwort gibt, die vom Schöpfer gemeint ist“ (69). „Das wahre Menschsein ist das Sein in der Liebe Gottes.“ Aus diesem Sein-in-der-Liebe-Gottes und damit aus seiner wahren Bestimmung kann der Mensch durch eigenes Verschulden herausfallen. Ein solcher Mensch hat die „materiale“ *Imago Dei* verloren, während seine formal-strukturelle Relation zu Gott erhalten bleibt. Die „geschlechtliche Polarität“ gehört „zur Gottebenbildlichkeit“ des Menschen (76). Dies ist nur zu verstehen, wenn der Mensch in

¹⁰ Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, Dogmatik II*; Zürich 1972.

Relation zu Gott verstanden wird. „Weil Gottes Wesen selbst Gemeinschaft ist, darum muß der Mensch als ein Lieben-Könnender, also als ein Menschenpaar geschaffen werden. Er kann sein Wesen nicht realisieren ohne den anderen“ (77). Die „Individualität gehört zur kreatürlich leiblichen Existenz“. Sie ist Ausdruck der „Ergänzungsbedürftigkeit“ des einzelnen und „natürliche Voraussetzung der Gemeinschaft“ (78). Gott will sich im Menschen verherrlichen — das macht den Menschen zur „Krone der Schöpfung“ (79). Die „Bestimmung des Menschen, über die Kreaturen zu herrschen, . . . ist Konsequenz“ seiner *Imago Dei* (80).

(2) *Jesus ist wahrer Mensch*. Das „wahre Menschsein“ Jesu drückt sich im Sinne der biblischen Anthropologie in der Kreatürlichkeit Jesu aus. Dieser Mensch wurde von einer Frau geboren und lebte wie alle Juden unter dem Gesetz (Gal 4, 4). Wenn wir der Überlieferung trauen dürfen, hatte Jesus eine bewegte Kindheit. Von seiner persönlichen Entwicklung heißt es, daß er an „Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und Menschen“ zunahm (Luk 2, 52). Seine Leiblichkeit erfordert Nahrung und Schlaf. Er zeichnet sich im Denken und Handeln durch intellektuelle Fähigkeiten, aber auch durch menschlich beschränktes Wissen aus. Er ist ein Mensch, der tiefes Mitleid empfindet (Mat 9, 36) und der selber einen Weg des Leidens hinter sich bringen muß, bevor er durch seine Hinrichtung ein einsames Ende nimmt. Emil Brunner betont, daß die Quellen so gut wie nichts bieten, „das uns erlauben würde, eine äußere oder innere Biographie Jesu zu schreiben. Er tritt in das Licht der geschichtlichen Überlieferung als reifer Mann“ (342). Dieser Jesus ist in seiner Kreatürlichkeit „ein Mensch wie wir“.

Das „wahre Menschsein“ Jesu läßt sich besonders an den Punkten erhellen, wo dieser Mensch sich in seinem Lebensvollzug von allen Menschen unterscheidet. Jesus ist nicht nur seiner kreatürlichen Struktur nach „*Imago Dei*“. Er lebt auch im Vollzug die Ebenbildlichkeit, weil er *in* Gott ist. Dieses Sein in Gott äußert sich darin, daß Jesus zwar als Mensch geschildert wird, der versucht wird, daß er dieser Versuchung aber nicht erlag. Das Neue Testament schildert einen geschichtlichen Menschen, der ohne Sünde ist. Jesus ist die wahre *Imago Dei*, weil er die

schöpfungsmäßige Stellung des Menschen zu Gott lebt. Seine Relation als Mensch zum Schöpfergott kommt in der Einheit seines Willens mit dem Willen Gottes zur positiven Erfüllung. Darin unterscheidet sich der Mensch Jesus von anderen Menschen. „Sein Lebensbild zeigt einen Menschen, der die personifizierte heilige Gottesliebe ist“ (344). Hier zeigt sich auch, was im Kern *wahre* Menschlichkeit ist: Sie „entsteht nicht durch volle Entwicklung menschlicher Anlagen . . ., sondern durch Annehmen der Gottesliebe“ (71). Das wahre „Humanum“ kann von der biblischen Anthropologie her, deren Ausgangspunkt die Christologie ist, nur als Menschsein *in* Gott verstanden werden.

Emil Brunner weist, wenn er von der „Grenze der Menschlichkeit Jesu“ spricht, neben den Wundertaten besonders auf Jesu „Messiasbewußtsein“ (344) hin. Doch hier tut er einen „Schritt über die Grenze des Empirisch-Wahrnehmbaren hinaus“ (345) und begibt sich in den anderen Bereich der Christologie, die Jesus nicht mehr vom wahren Menschsein, sondern nur noch von seinem Gott-Sein her ergründen kann. Gänzlich trennen lassen sich diese beiden christologischen Aspekte jedoch nicht! Das „wahre Menschsein“ Jesu hat seinen Ursprung in seinem „wahren Gottsein“, in seinem „Sein in Gott“. Nur weil Jesus wahrer Gott ist, kann er überhaupt wahrer Mensch sein!

d) *Die Differenzen der beiden anthropologischen Ansätze*

(1) Wo liegen die grundsätzlichen Differenzen zwischen den beiden *anthropologischen Ansätzen* zur Betrachtung des Menschen Jesus? Die kurz umrissene biblische Anthropologie geht davon aus, daß dem Menschen wahre Selbsterkenntnis nur von der Gotteserkenntnis her möglich ist. Die Erkenntnis der eigenen Kreatürlichkeit beantwortet somit die Frage nach dem „Woher“ des Menschen. Diese Frage bleibt im tiefenpsychologischen Ansatz unbeachtet und unbeantwortet. Mit der Kreatürlichkeit wird die positive Bedeutung der Leiblichkeit entdeckt — als Merkmal der Geschaffenheit. Die Bedeutung der Leiblichkeit und die damit verbundene Begrenztheit und geschichtliche Gebundenheit des Menschen wird bei der rein psychologischen Betrachtung des Menschen, so wie H. Wolff sie vorführt, wenig oder gar nicht berücksichtigt. Die psychisch-intellektuellen Fähigkeiten

ten führen nicht zu einer Gotteserkenntnis. Diese ist nur aus einer „geistlichen“¹¹ Gottesbegegnung abzuleiten. Solche Gotteserkenntnis führt den Menschen zur Erkenntnis seiner selbst, zur Erkenntnis seiner Imago Dei. Der Mensch findet sich in seiner grundsätzlich unveränderbaren Relation zu Gott. In dieser Relation hat er sein „Sein“ verantwortlich zu gestalten. Die Tiefenpsychologie kennt dieses dem Menschen übergeordnete personale Gegenüber nicht. Der Mensch wird als in sich geschlossene Person verstanden, die in sich eine zum Transzendenten hin offene Dimension hat. Wenn sie damit auch die Struktur der menschlichen Psyche beschreibt, mittels derer ein gläubiger Mensch seine Beziehung zum Transzendenten — zu Gott — eingehen kann, so versteht die Tiefenpsychologie den Menschen doch *nicht* grundsätzlich von einer Relation zu Gott her.

Mit den Begriffen „Ichbewußtsein“, „persönliches und kollektives „Unbewußtes“, „Archetypen“, „Symbole“ und „Mandala“ werden von der Psychologie Strukturelemente der menschlichen Psyche beschrieben, die auch von einem biblischen Menschenbild her anerkannt werden können; nur daß hier die Erkenntnis und der Umgang mit diesen Elementen immer in der Relation zum Schöpfer gesehen und verstanden werden — und nicht allein aus dem menschlich immanenten verantwortlichen Denken und Handeln heraus. So sind „Freiheit, Selbstheit, Ichheit“ des Menschen für die Theologie keine anthropologisch immanenten Strukturen; sie stehen in Relation zu Gott. Da die Tiefenpsychologie keine „Ebenbildlichkeit“ als Maßstab für das „wahre Menschsein“ kennt, beurteilt sie die materiale Füllung der psychischen Strukturen auch nur von den *im* einzelnen Menschen liegenden Möglichkeiten, die das „Unbewußte“ anbietet, her.

Es ist sicher eine hilfreiche Erkenntnis der Tiefenpsychologie, daß die geschlechtliche Polarität des Menschen nicht nur auf der leiblichen, sondern auch auf der innerpsychischen Ebene zu finden ist. Die Theologie wird hier für ihre Frage nach den Hintergründen der „Sünde“ des Menschen sicher manche Anregung finden. Sie muß aber gegenüber der Psychologie kritisch anmerken, daß erfülltes, friedevolles Leben nicht allein von der Integration des gegengeschlechtlichen

Seelenanteils abhängt, sondern von dem Umgang mit der Relation zu Gott. So kann auch „Individuation“ nicht als Ziel in sich anerkannt werden. Die Individualität des Menschen wird als Gabe und Grenze des Menschen in der Gemeinschaft zu Mitmenschen und zu Gott gesehen.

(2) Wo liegen die entscheidenden Differenzen zwischen den beiden *Jesusbildern*? Die Differenzen ergeben sich aus den gezeigten unterschiedlichen Menschenbildern, auf denen unterschiedliche methodologische Wege zur Erfassung des Menschen Jesu aufbauen. Die Tiefenpsychologie beschreitet in ihrer Analyse den Weg der Empirie. Sie will rein wissenschaftlich analytisch beschreiben, als wen sie den Menschen Jesus vorfindet. Die Theologie macht sich die wissenschaftlichen Methoden der modernen Bibelexegese zunutze, geht aber grundsätzlich davon aus, daß in die vorfindlichen Lebensstrukturen hinein Offenbarung Gottes erfolgt ist. Für die Theologie ist Jesus das Zentrum der Gottesoffenbarung. Er ist der inkarnierte Gott, der als wahrer irdischer Mensch die Fülle des menschlichen Seins lebt.

Für die Tiefenpsychologie ist Jesus ebenfalls der Höhepunkt menschlichen Seins — doch dies nicht aus einer wie auch immer gestalteten Beziehung zu Gott heraus, sondern aus der zur Vollkommenheit gelangten psychischen Entwicklung. Während für die Theologie mit dem Wissen um die Kreatürlichkeit Jesu seine Leiblichkeit erkannt und gewürdigt wird, wird für die Psychologie mit der zunehmenden psychischen Reifung die Leiblichkeit des Menschen weniger beachtet — so jedenfalls bei H. Wolff, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden.

e) Methodenkritik

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal auf den methodischen Ansatz H. Wolffs beim „historischen Jesus“ eingehen. Die Problematik dieses Ansatzes ist bereits angeschnitten worden. Wenn H. Wolff eine Analyse des historischen Jesus liefern will, dann darf sie meines Erachtens auch als Psychoanalytikerin mit der Auswahl des Quellengutes nicht derart *selektiv* verfahren, wie sie es tut.

¹¹ Brunner, Dogmatik II 73.

(1) Die Evangelien verwenden einen erheblichen Teil ihres Berichtes auf die *Passion* Jesu. Dieser Leidensweg Jesu ist historisch verbürgt! Im Rahmen dieser Texte wird von Jesus nicht nur als einer strahlenden menschlichen Persönlichkeit berichtet. Er wird als ein in seiner Not schwacher und verzweifelter Mensch gezeigt. Lassen sich die Szene in Gethsemane und die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz so problemlos aus dem historischen Jesusbild heraus schneiden, daß H. Wolff hierzu noch nicht einmal einen exegetischen Hinweis für nötig hält? Oder kann es sein, daß diese Berichte vom schwachen, gebrochenen Menschen nicht in das strahlende Jesusbild H. Wolffs hineinpassen, die diesen Mann als über scheinbar alle Schwachheiten und menschlichen Unzulänglichkeiten erhaben darstellt? Ich meine, daß gerade in dieser Schwachheit ein Menschsein Jesu aufleuchtet, das für unseren „tagtäglichen Existenzvollzug aktuell“ (I 8) ist.

(2) Weitere Texte, die ich vermisste, sind u. a. die Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn“, seine „Messiasbehauptung“, sein Reden davon, daß er „gekommen ist“ (Mat 9, 13) und sein Zuspruch der Sündenvergebung. In allen diesen Texten wird in besonderer Weise die *Einbindung Jesu in die Tradition* des Judentums, in den Bund Gottes mit seinem Volk deutlich. Warum hat H. Wolff diese bei Jesus vorfindliche Tradition nicht beachtet? In ihrem ersten Jesus-Buch ist es ihr ein besonderes Anliegen aufzuzeigen, welche Bedeutung C. G. Jung der Tradition beimißt. Entwurzelung und Abschneidung von der Tradition führt den Menschen in eine psychische Katastrophe. Und dennoch schneidet sie selber Jesus von seiner Tradition ab, indem sie seine eigenen Aussagen ignoriert.

(3) Wenn H. Wolff einen historischen Menschen analysiert und dabei auf solch eine überragende Persönlichkeit stößt, müßte ihr analytisches Interesse dann nicht auch nach *Ursprung und Hintergrund* dieser besonderen Persönlichkeit fragen? Hat dieser Mensch seine Integration und Individuation durch einen persönlichen Reifeprozess erworben? Woher hat er den Anstoß dazu bekommen? Dieser Mann lebte doch ausschließlich unter Menschen auf minderer Bewußtseinsstufe! Warum geht die Untersuchung so gänzlich an den Fragen nach den Hintergründen vorbei, während gleichzeitig jegliche Tradition dieses

Menschen unbeachtet bleibt oder als überwunden abgetan wird?

f) *Thesen*. Wir fassen das Ergebnis in drei Thesen zusammen.

(1) *Der Versuch H. Wolffs, die Besonderheit der Person Jesu ausschließlich auf der psychologisch-immanenten Ebene analytisch darzulegen, führt aus der Sicht der Theologie zu einer unangemessenen Überhebung der Möglichkeiten des vorfindlichen Menschen.*

(2) *Die Besonderheit des Menschen Jesus — die in ihm wahrhaft erfüllte Imago Dei — läßt sich nicht erfassen, wenn man diesen Jesus ohne seine Relation zu Gott beschreiben und erklären will.*

(3) *Der von H. Wolff analytisch untersuchte Mann Jesus ist nicht identisch mit dem „wahren Menschen“ der Christologie.*

II. Ist die Menschenbehandlung Jesu — wie sie von Hanna Wolff psychoanalytisch dargestellt wird — mit der Menschenbehandlung Jesu — wie die Theologie sie versteht — identisch?

Diese Frage kann bereits jetzt mit einem deutlichen „Nein!“ beantwortet werden! Die Bedeutung, die die beiden unterschiedlichen Disziplinen der Menschenbehandlung Jesu beilegen, ist verschieden. Der Vergleich der anthropologischen Ansätze hat uns gezeigt, daß nicht nur das Menschenbild, sondern auch das Jesus-Bild grundsätzliche inhaltliche Differenzen aufweisen. Die Folgen dieser Differenzen für die unterschiedliche Sicht der Menschenbehandlung sollen nun im einzelnen dargestellt werden.

Ich möchte betonen, daß es hier nicht um ein gegenseitiges Auspielen der Disziplinen Tiefenpsychologie und Theologie gehen kann. Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es, aus der Sicht der Theologie die im methodischen Ansatz verborgenen Differenzen zur tiefenpsychologischen Darstellung und Auswertung der Gestalt Jesu aufzuweisen.

Bei der Betrachtung der Menschenbehandlung Jesu soll die unterschiedliche Bedeutung, die die Tiefenpsychologie H. Wolffs hinsichtlich der Analyse und Therapie und die Theologie hinsichtlich der Soteriologie dem Reden und Handeln Jesu beimißt, herausgestellt werden. Bei aller Aufzeichnung von Differenzen im Ansatz soll jedoch eine Würdigung der hilfreichen und deutlichen Auf-

zeigung dessen, wie die „Wandlung“ in einem Menschen Gestalt annehmen kann, nicht außer acht gelassen werden — sei es die Wandlung durch „Therapie“ oder durch „Glaube“. Zur besseren Übersicht soll hier bereits gesagt werden, daß sich aus den unterschiedlichen anthropologischen Ansätzen für die „Menschenbehandlung“ unterschiedliche Ziele und Wege ergeben.

Die Tiefenpsychologie sieht das *Ziel* in der oben beschriebenen „Humanisierung des Menschen“. Die Theologie sieht das Ziel in der Erfüllung der „wahren Imago Dei“, in der Wiederherstellung der bewußten Relation zu Gott.

Der *Weg*, den die Menschenbehandlung Jesu einschlägt, ist für die Tiefenpsychologie die Entfaltung aller im Menschen liegenden Möglichkeiten zur Erreichung des Hochziels der Humanisierung; für die Theologie ist der Weg die Entfaltung des Zieles. Das „wahre Menschsein“ steht durch das Heilswerk Christi am Anfang des Lebens in Gott.

Für die nun folgende Diskussion sollen die drei Sätze zur „Bewußtheit“, die H. Wolff in ihrem I. Buch (93–100) aufstellt, als Gliederung dienen. Die verschiedenen Aspekte der Menschenbehandlung, die besonders im II. Buch zur Sprache kommen, werden hier eingegliedert.

a) *Wer bewußt lebt . . . , vermag andere bewußt zu machen*

Es soll hier zunächst auf die allgemeine Formulierung: „wer bewußt lebt . . .“ aufmerksam gemacht werden. Es ist für H. Wolff eine allgemein-menschliche Möglichkeit, bewußt zu leben. Jesus hat dies eben vorgelebt. Andere werden durch die Begegnung mit dem bewußt lebenden Jesus selber bewußt gemacht; d. h. sie werden zur Selbsterkenntnis hinsichtlich des eigenen Schattens und der eigenen Projektionen geführt. Die unbewältigte Vergangenheit schlägt sich bei jedem Menschen in seinem Schatten nieder. Die Projektion dieses Schattens hat für „Psyche und Leben vernichtende“ Folgen.

Die Theologie kann voll bestätigen, daß die Begegnung mit Jesus die Menschen zur Selbsterkenntnis führt, aber nicht nur, weil Jesus als Mensch auf höherer Bewußtseinstufe lebt, sondern weil sich im Menschen Jesus der inkarnierte Schöpfergott offenbart. Selbsterkenntnis ist Erkennen des eigenen Sünder-Seins. Die unbewältigte Vergangen-

heit führte zur Distanzierung von Gott. Sie ist ein Zeichen der gebrochenen Gemeinschaft mit Gott.

Es wäre sicher eine besondere theologisch-tiefenpsychologische Untersuchung wert, ob der Schatten an sich schon Zeichen des *Sünder-Seins* — also Schuld im theologischen Sinne — ist. Oder ist der „Schatten“ zunächst nur wertfreies Zeichen der Kreatürlichkeit eines Menschen — so z. B. auch beim Menschen Jesus? Wurde dann dieser Schatten erst durch den Bruch der materialen Füllung der Imago Dei zur Sünde? Wenn wir hier von der Selbsterkenntnis des Menschen sprechen, so ist von seiten der theologischen Anthropologie deutlich, daß jeder vorfindliche Mensch Sünder ist, weil seine Gottesbeziehung entweder als nur „formal“ oder als „unvollkommen material“ gefüllt verstanden wird. Der Schatten eines jeden Menschen wird — da er, wie H. Wolff ausführt, immer Projektion zur Folge hat — zum Träger der Schuld eines Menschen. Lebenvernichtende, die zwischenmenschlichen Beziehungen zerstörende Verhaltensweisen (sprich: Projektionen) sind sündig. In diesem Sinne wird Projektion von Jesus tatsächlich als „Unrecht“ betrachtet (II 65).

H. Wolff sagt: Weil Jesus bewußt lebt, macht er anderen Mut zur Selbstbegegnung. Er führt ein Leben vor Augen, das von den Menschen auf dem Weg der Integration erreicht werden kann. Wegen dieser Perspektive macht er anderen Mut zur Begegnung mit dem eigenen Schatten.

Als Theologin sehe ich den Weg zur Selbstbegegnung und Selbstannahme anders. Nicht das in Jesus vorfindliche erreichbare Ziel macht dem Menschen Mut zur Selbstbegegnung, sondern die Jesusbegegnung, die zur Erfahrung des totalen von Gott-Angenommen-und-Geliebt-Seins wird. Die von der Bewußtheit Jesu angeregte Selbstbegegnung führt auf dem Weg der Schatten-Integration zur Selbstannahme. Diese Selbstannahme ist bei H. Wolff Voraussetzung, das Phänomen zu erfahren, „das Gnade und Vergebung Gottes heißt“ (II 103). Die durch die Jesusbegegnung angeregte Selbsterkenntnis führt zur Entdeckung der eigenen Kreatürlichkeit, der Relation zu Gott. Das Heilswerk des menschgewordenen Gottes bewirkt für den Menschen die Vergebung aus Gnade. Diese Erkenntnis des Angenommenseins von Gott führt den Menschen zu einer Selbstannahme.

Als von Gott geliebter kann der Mensch sich selbst als der annehmen, der er ist.

Die Rücknahme der Schattenprojektion führt zur neuen Entdeckung des Mitmenschen als „Nächsten“. Diesen Vorgang bezeichnet H. Wolff mit dem Begriff „Buße“ (II 135). Sie hat damit sicher tiefenpsychologisch einen Vorgang erfaßt, den auch die Theologie bezeichnet. Durch Bereinigung der Schuld wird das Verhältnis zum Mitmenschen verändert. Jedoch fehlt auch hier bei H. Wolff die Relation zu Gott. Erst die Buße = Umkehr zu Gott ermöglicht die neue Beziehung zum Nächsten. Es ist H. Wolff beizupflichten, wenn sie anführt, daß von der Antwort oder Reaktion auf die Begegnung mit Jesus die Zukunft dieses Menschen abhängt. Die „Konfrontierung mit Jesus“ ist ein „entscheidungsvolle(r) Augenblick“ (I 94). Ein „Ja“ zu Jesus beinhaltet „alle Chancen“ (I 135), während ein „Nein“ zur „Stagnierung und Regression“ führt. Wenn wir auf die bisher angeführten Differenzen zurückblicken, ist es recht verwunderlich, daß H. Wolff sich hier zu dem wenn auch vorsichtigen Hinweis verstehen kann, daß ein „Ja“ „nach Jesu Versicherung selbst hinsichtlich der Stellung vor Gott den Ausschlag“ gibt (I 135). Abgesehen von diesem Hinweis kann gesagt werden, daß H. Wolff die „Chancen“, die Jesus dem Leben eines Menschen eröffnet, in ihren Ursachen und Zielen völlig anders begründet als die Theologie. Es gibt manche Parallelität der Lebensphänomene; ihre Hintergründe und Perspektiven werden von den beiden zur Diskussion stehenden Disziplinen jedoch völlig unterschiedlich abgeleitet.

b) . . . *vermag andere auf die Wahrheit ihres Menschseins anzusprechen*

Daß die „Wahrheit des Menschseins“ in der Tiefenpsychologie inhaltlich anders gefüllt wird als in der Theologie, ist bereits hinreichend aufgeführt worden. H. Wolff gebraucht (I 96) für die Bezeichnung des „Wesenhaften des Menschseins“ den theologischen Begriff der Imago Dei. Ob die theologische Bedeutung dieses Begriffes wirklich identisch ist mit dem Jungschen „Selbst“, müßte gesondert überprüft werden. Für unseren Zusammenhang ist auffallend, daß hier dem Menschen eine Gott-Ebenbildlichkeit zugesprochen wird, obwohl wir bisher festgestellt haben, daß H. Wolff keinen persona-

len, sich selbst offenbarenden Gott voraussetzt. Wessen Ebenbild soll der Mensch sein? Jesus will diese Imago Dei im Menschen „mobilisieren“, sagt H. Wolff. Seine höhere Bewußtheit spricht das Unbewußte seines Gegenübers an. Das so aktivierte autonome Unbewußte „geht seinen Weg zur Wiederherstellung des psychischen Gleichgewichtes“ (II 54). Das Unbewußte eines Menschen, das sich in Träumen und Archetypen mitteilt, dient, wenn es zur Bewußtheit gelangt, dem Menschen als Erkenntnisgrund für das Wesen seines Menschseins. Dem ist von der Theologie entgegenzuhalten, daß Jesus die Imago Dei im Menschen nicht einfach „mobilisiert“ hat. Die Soteriologie lehrt die „Neuschöpfung“ des Menschen, der seine materiale Füllung der Imago verloren hat. Die therapeutische Aktivierung des Unbewußten kann diese Neuschöpfung nicht erreichen! Es muß ebenfalls zurückgewiesen werden, daß das Unbewußte, die Träume und Archetypen als Erkenntnisgrund für das Wesen des Menschseins hinlängen. Einziger Erkenntnisgrund für das wahre Menschsein wird immer die Gestalt des Jesus Christus bleiben. Damit soll nicht abgewiesen werden, daß die Träume und Archetypen als mögliche Wege der Offenbarung von Gott genutzt werden können und genutzt worden sind.

Hier einige Gedanken zu den *Archetypen*. Sie gelten als psychische Reaktionsweisen des Menschen, als Versuche des Menschen, Antworten auf Grundfragen der Existenz zu geben (III 152). Solche Archetypen lassen sich in allen Völkern und Kulturen nachweisen. H. Wolff macht dem Judentum den besonderen Vorwurf, die Archetypen der „Schöpfung“ und des „Jüngsten Tages“ historisiert zu haben. Sie weist solchen Umgang mit den Archetypen zurück. Es ist H. Wolff sicher in ihrem Vorwurf der Historisierung der Archetypen beizupflichten, wenn auch deutlich gesagt werden muß, daß dieser sehr allgemeine Vorwurf den vielfältigen Bemühungen der Theologie insbesondere um die inhaltliche Aussage von Schöpfung und Eschatologie nicht gerecht wird. Gerade in diesen Bemühungen um den Aussagegehalt zeigt sich, wie ernst die Theologie die Archetypen nimmt — mag sie diese Phänomene auch anders benennen — und wie hoch sie sie als mögliche Offenbarungsquelle anerkennt. Indem H. Wolff die Historisierung der Archetypen zu-

rückweist, lehnt sie auch die Offenbarung Gottes in diesen Archetypen ab. Die Fragen nach dem „Woher und Wohin, Warum und Wozu“ (III 152) des Menschen werden für sie somit nur von diesen von der Psyche des Menschen hervorgebrachten Archetypen beantwortet. Es sind Antworten, die der Mensch sich selber gibt. Ich vermisste bei H. Wolff die Ausführung der archetypischen Antworten auf das Woher und Wohin des Menschen. Wie beantwortet sie als Tiefenpsychologin das Warum und Wozu? — also die elementaren Fragen nach dem Sinn menschlichen Lebens? Die Frage nach dem Ende eines Menschen, nach Sterben und Tod, taucht in ihren drei Büchern nicht auf! Warum führt H. Wolff nicht aus, wie ein integrierter Mensch mit diesen existentiellen Lebensproblemen umgeht?

Die Theologie, die die Archetypen als möglichen Weg der Offenbarung Gottes anerkennt, kann diese Fragen beantworten. Ein Beispiel: Das eschatologische Gleichnis von den „anvertrauten Talenten“ (Mat 25, 14 - 30) enthält für H. Wolff „Grundaussagen Jesu zur Ermöglichung eines wahren und vollen Lebensvollzuges“ im „Tun jetzt und hier“ (II 100). Demgegenüber könnte die Theologie formulieren, daß es hier um die Gabe des wahren und vollen Lebens geht, das im Tun jetzt und hier zum Vollzug kommen soll.

Die Wahrheit des Menschseins äußert sich im *Glauben*. Für H. Wolff ist „Glaube“ der schöpferische Zugang zu sich und zur Realität (III 90). Er ist eine „existentielle Gesamthaltung, bei der das Bewußtsein für die schöpferischen Impulse vom Unbewußten her rezeptiv geöffnet ist“ (I 120). Von der Theologie her möchte ich den Glauben als „Zugang zum Schöpfer“ formulieren, „der dem Geschöpf Mensch die Impulse gibt für eine Neugestaltung der existentiellen Gesamthaltung“.

c) . . . zum *Instrument schöpferischer Wandlung*

Bei der theologischen Deutung Jesu haben wir bereits gesehen, daß Jesus nicht als „Instrument“ der Wandlung betrachtet werden darf, also als Mittel zum Zweck, das man sich dienstbar machen kann. Jesus ist nicht „Instrument“, sondern selber vollzogene „Wandlung“. H. Wolff deutet den Nachfolgeruf Jesu als Aufforderung, die prinzipielle

„Entwicklungsmöglichkeit allen Menschseins“ hinsichtlich der höheren Bewußtheit (III 125) für sich zum Vollzug zu bringen. Jesus ruft den Menschen „zur freien Selbstausprache und verantwortlichen Selbstentfaltung“ auf. Er appelliert, die „selbstregulierenden Fähigkeiten der autonomen Psyche“ (II 169) zu entfalten.

Hier wird noch einmal deutlich, wie sehr H. Wolff die Menschenbehandlung Jesu auf die ausschließlich im Menschen liegenden Möglichkeiten beschränkt. Nachfolge ist für die Theologie Christusnachfolge und nicht Nachahmung eines psychischen Entwicklungsprozesses! Daß Christusnachfolge zu einer Neuwerdung und Wandlung des Menschen führt, versteht sich aus der Neuschöpfung, aus der Heilung der Relation zu Gott heraus — und nicht allein aus der Bewußtheitsentwicklung. Der Nachfolgeruf, wie ihn H. Wolff darstellt, ist Aufruf, einen Weg der Persönlichkeitsbildung anzutreten, an dessen Ende das Ziel des wahren Humanum, die Wiedergeburt, das neue Leben steht. Christusnachfolge dagegen geht von der Wiedergeburt und der Gabe des neuen Lebens aus, das in seiner Entfaltung zur Vollendung kommen soll — aber nicht mehr in seiner Erlangung.

Bei H. Wolff sind Rezeptivität und Wille entscheidende Voraussetzung für jede Wandlung. Sie beschreibt als Rezeptivität eine psychische Grundstruktur, ohne die keinerlei Heilung und Erneuerung möglich ist (II 93). Zudem muß eine rezeptive Psyche auch den Willen zur Wandlung haben. Der Wille zur bewußten Christusnachfolge ist eine Grundvoraussetzung, die auch die Theologie kennt. Glaube und die daraus folgende Wandlung eines Menschen sind auch für die Theologie Phänomene, die sich in der „Seele“ und im „Herzen“ — in der Psyche — eines Menschen abspielen. Aber gibt es wirklich Grundstrukturen der Psyche, die Glauben grundsätzlich möglich bzw. dann auch unmöglich machen? Sind Menschen, denen die Fähigkeit der Rezeptivität völlig fehlt¹², für jeglichen Zugang der Offenbarung Gottes verschlossen? Diese Frage müßte von einer der Dimension der Gottesoffenbarung gegenüber offenen Tiefenpsychologie und von der Theologie ge-

¹² Siehe Beispiele II 79–81

meinsam auf der Grundlage einer empirischen und wissenschaftlich-theoretischen Untersuchung beantwortet werden!

Der Nachfolgeruf Jesu zur Umstrukturierung und Neuwerdung der Persönlichkeit eines Menschen fordert lt. H. Wolff eine „Arbeitsleistung“ und „Kampf“ eines Menschen mit sich selbst (II 32). Es sind „harte Forderungen“, die Jesus an die Menschen richtet. Ein „In-Ruhestellung-Gehen“ gibt es bei ihm nicht. Jesus fordert das Tun, den Vollzug der Wandlung hier und jetzt.¹³ Im Lichte der Soteriologie nehmen die Forderungen Jesu jedoch anderen Charakter an. Es gibt bei Jesus ein In-Ruhestellung-Gehen! Wenn er die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft (Mat 11, 28), weist er sie nicht mit Forderungen von sich. Die Imperative Jesu sind als Vollzug des empfangenen neuen Lebens — des Indikativs — zu verstehen.

d) These

Unsere Ausgangsfrage für diesen Abschnitt der Untersuchung soll mit der folgenden zusammenfassenden These beantwortet werden: *Die Menschenbehandlung des Psychotherapeuten Jesus — wie sie von H. Wolff dargestellt wurde — hat andere Voraussetzungen und Ziele für die Wandlung eines Menschen als die Menschenbehandlung des Christus.*

III. Stellt Hanna Wolff mit ihrer tiefenpsychologischen Untersuchung die wahre Identität des Christentums heraus?

Grundvoraussetzung für die Findung der Identität des Christentums ist für H. Wolff eine unumgängliche Ablehnung des Alten Testaments. Sie beruft sich dabei auf Marcion und Adolf von Harnack (III 8–9). Jesus muß aus dem Judentum herausgelöst werden, wenn man das wirklich „Neue“, das er gebracht hat, erkennen will.

Es ist deutlich, daß H. Wolff in ihrer Untersuchung vom Menschen Jesus ausgeht und über den Weg der Entprojizierung und Entharmonisierung das Christentum zu diesem Menschen Jesus hinführen will. So ausschließlich, wie sie in ihrem Ansatz *nur* den Menschen Jesus analysiert, so ausschließlich sucht sie die Identität des Christentums in diesem Menschen. Damit bleiben die grundsätzlichen Differenzen zwischen ihrem tiefenpsychologischen und unserem theologi-

schen Ansatz bestehen: Für die traditionelle Theologie ist nie *allein* der Mensch Jesus von Relevanz, sondern immer der Mensch Jesus, der zugleich Gott ist. H. Wolff analysiert von ihrem Jesusbild ausgehend die evangelische Theologie. Ihre rein empirische Untersuchung geht von anderen Voraussetzungen aus und führt zu anderen Ergebnissen als die christozentrische Theologie. Dennoch deckt sie eine Reihe von Mißständen auf, die auch aus Sicht der Theologie durchaus kritikwürdig erscheinen und die hier Beachtung finden sollen.¹⁴

Ich werde für die folgende Auseinandersetzung Gliederungspunkte aus dem dritten Buch übernehmen. Es soll dabei jeweils gefragt werden: Warum führt H. Wolffs Jesusbild zu dieser theologischen Aussage? Welche Aussage macht demgegenüber die Theologie? Welche berechtigten Fragen stellt H. Wolff an die Theologie und an das Christentum?

a) *Richtet nicht!*

Warum lehnt H. Wolff alle an die Gestalt Jesu geknüpften Richtervorstellungen ab? Wir haben bei der Darstellung des Jesusbildes gesehen, daß H. Wolff zwar den „historischen“ Jesus betrachtet, daß dieser aber in ihren Augen aufgrund seiner höheren Bewußtheit „geschichtslos“ erscheint. Seine Einbindung in die Geschichte der Menschheit, insbesondere in die „Heilsgeschichte“ wird irrelevant; sie ist überwunden. Die Darstellung Jesu erfolgt ganz aus seiner Gegenwartssituation heraus. Von diesem Ansatz her ist es logisch, daß der Mensch Jesus keine eschatologische Richtersfunktion haben kann. Jegliche transzendente Überhöhung dieses Menschen, zumal die Überhöhung zum Weltenrichter, muß abgewiesen werden. Allein der historische Jesus hat Relevanz.

¹³ H.-J. Albrecht, a.a.O. S. 423, bezeichnet diese Imperative als „beängstigend“, weil der integrierte Mann Jesus uns hier „in durchaus einseitig maskulinen Ansprüchen begegnet“. Albrecht benennt das dahinter verborgene Menschenbild als „Anthropologie des du-sollst“.

¹⁴ Siehe dazu auch Ferdinand Hahn, a.a.O. S. 182–183, These 4.1–4.10.

Die Theologie geht demgegenüber von einer Einbindung Jesu in die Heilsgeschichte aus. Seine Bedeutung für die Menschheit wurzelt in seiner Gottessohnschaft. Das Werk Jesu hat Ewigkeitswert. Seine Bedeutung als Weltenrichter ist aus der Geschichte der Gottesoffenbarung zu verstehen. Hier spielte sich das Wissen von einer Gerechtigkeit Gottes, die nicht mit patriarchalischen Verhaltensweisen deckungsgleich ist!

Es ist H. Wolff beizupflichten, wenn sie den destruktiven Richtgeist, der sich unter Christen findet, ganz massiv als unjesuanisch ablehnt. Daß dieser Richtgeist aus einem Patriarchat erwächst, das sein Verhalten durch die Projektion eines Richtergottes sanktioniert, ist eine hilfreiche tiefenpsychologische Aufdeckung noch heute bestehender Mißstände. Es ist jedoch zu bedenken, daß der Imperativ Jesu: „Richtet nicht!“ gegen destruktives sündhaftes Verhalten von Menschen gerichtet ist und daß damit etwas anderes gemeint ist als die Ablehnung der Gerechtigkeit Gottes, die seinem wahren Sein als Schöpfergott entspricht. Unter diesem Aspekt wäre auch die jüdische Vorstellung vom „Richtergott“ noch einmal zu bedenken.

b) *Allein durch Gnade?*

Es ist nur zu verständlich, daß H. Wolff, die die Bedeutung Jesu in seiner Integration und Individuation sieht, die Vorstellung von der Gnade Jesu ablehnt. Für sie kann Jesus keine stellvertretende Bedeutung annehmen. Wenn Jesus Liebe und nicht Gnade predigt, wie H. Wolff betont, dann ist das jedoch, recht betrachtet, nicht Ablehnung der Gnade, sondern Mitteilung der Gnade Gottes, die sich in der Gestalt Jesu als Liebe offenbart!

Paulus, der Jesus in die Geschichte der Gottesoffenbarungen eingebunden sieht, hat Jesus als menschengewordenen Gott erkannt und sein Sterben und Auferstehen als Dienste der Gnade verkündet (Phil 2, 5 - 11). Hilfreich sind H. Wolffs Überlegungen zu den biographisch-psychologischen Voraussetzungen des Paulus¹⁵, wenn auch ihre Methodik zu dieser Betrachtung etwas merkwürdig anmutet. Die Textbasis, aus der sie die psychische Entwicklung des Paulus erhebt, scheint doch recht mager, und ihr Paulusbild wirkt spekulativ (III 75 - 84). Begriffen hat sie die inhaltlichen Aussagen, die Paulus zur Menschwerdung, zum Kreuzestod und zur Auferstehung Jesu macht, nicht. Paulus hat eine andere Dimen-

sion der Erkenntnis als H. Wolff. Zu begrüßen ist H. Wolffs Kritik an einer falsch verstandenen Gnadenreligion. „Wunschuhfrömmigkeit“ hat sicher nichts mit Christusbefolgung zu tun.

c) *Dualismus statt Monismus*

Meines Erachtens macht H. Wolff es sich in ihrer Behauptung, daß das Alte Testament das Böse eindeutig auf Gott zurückführt, zu einfach! Gott ist im Alten Testament zwar allmächtig, aber nicht alleinmächtig. Eine systematische Diskussion zu dieser Frage kann hier nicht geführt werden. Ich möchte zu diesem Fragenkomplex auf die Ausführungen E. Brunners¹⁶ verweisen. Es ist voll zu unterstützen, daß Jesus die Widersprüche der Wirklichkeitserfahrung nicht harmonisiert. Aber er fordert von den Menschen nicht nur, die Sinnwidrigkeiten des Daseins zu ertragen. Der Jesus der Christologie hat den Kampf mit diesen Sinnwidrigkeiten gewonnen. Hier fehlt im Jesusbild H. Wolffs die Dimension des Kreuzes.

d) *Kein Bundesdenken*

H. Wolff trennt Jesus aus der Bundesfrömmigkeit heraus, weil er die Stufe der Kollektivfrömmigkeit überwunden habe. Jesus setzt seinen Nachfolger *gegen* die Bundesfrömmigkeit. Damit wird wiederum das Judentum aus dem Leben Jesu ausgeschieden.

Daß die Theologie Jesus nicht aus der Geschichte des Jahweglaubens und des Bundesdenkens herausgelöst verstehen kann, ist hinreichend erörtert worden. Hier lehnt sie jeden Marcionismus ab.

e) *Jetzt, nicht irgendwann einmal*

Die Eschatologie ist für H. Wolff ein auf Jesus projizierter und historisierter Archetyp. Das jesuanische Jetzt wird auf diese Weise ins Jenseits verschoben. Mit dieser archetypischen Deutung der Eschatologie geht H. Wolff völlig der Blick für die darin gegebene Antwort nach der Zukunft des Menschen verloren. Die Beantwortung der Fragen nach dem Wohin des Menschen, nach dem Leben nach dem Sterben bleibt auf die rein innerpsychische Dimension der Archetypen be-

¹⁵ Siehe dazu Ferdinand Hahn, a.a.O. S. 181-182, These 2, 7.

¹⁶ Brunner, Dogmatik I, S. 146-203.

schränkt. Die Kritik H. Wolffs an den negativen Auswüchsen einer Eschatologie, die zur Vertröstung geworden ist, ist berechtigt. Jesus fordert die Tat jetzt und hier. Die von Christus aus interpretierte Eschatologie kann jedoch Antworten geben auf die Frage nach den letzten Dingen.

f) *Das krank machende Gottesbild und das Gottesbild Jesu*

H. Wolff spricht, je weiter sie in ihrer Untersuchung fortschreitet, desto mehr nur noch vom *Gottesbild*. Ein autonomer Gott als objektives Gegenüber des Menschen ist für sie nicht Gegenstand ihrer Untersuchung. Das ist für eine tiefenpsychologische Untersuchung eine sinnvolle Selbstbeschränkung. H. Wolff bleibt bei all ihren Aussagen über das Reden Jesu von Gott bei einer Darstellung seines Gottesbildes stehen. Ihre analytische Untersuchung kann sie nicht zu einer Gotteserkenntnis führen. H. Wolff, die ja auch Theologin ist, kann sich nicht einmal zu einem *Hinweis* auf eine „Selbstmitteilung“ Gottes in Jesus verstehen. Für sie bleibt alles menschliche Reden von Gott — auch das jesuanische — „Gottesbild“. Hier wird wiederum der grundsätzlich andere Ansatz der Theologie deutlich. Alles Reden von Gott, alle „Gotteserkenntnis gibt es nur, sofern es Selbstenthüllung, Selbstmitteilung Gottes, soweit es ‚Offenbarung‘ gibt.“¹⁷ „Daß Gottes ‚Wort Fleisch ward‘, das ist das Zentrum der göttlichen Selbstkundgebung“ (25). Hier wird die zweite — über das nur Mensch-Sein hinausgehende — Dimension der Christologie deutlich.

Für die Theologie enthält das Alte Testament ebenso göttliche Selbstoffenbarung wie die apostolischen Texte. Das biblische Reden von Gott bezeugt Gottes „Offenbarung als ein Objektives . . ., ein uns Gegenübertretendes, ein Außerhalb von uns selbst“ (Brunner, 29). Zur Wirklichkeit und zum Vollzug der Offenbarung „gehört immer das empfangende Subjekt“ — der glaubende Mensch (ebd.). H. Wolff fehlt jeder Blick für die Selbstoffenbarung Gottes in den Schriften des Alten Testaments und des Neuen Testaments. Ihre völlige Ablehnung des Alten Testaments zeigt, daß sie keinen glaubensmäßigen Zugang zur Selbstmitteilung Gottes in diesen Texten hat. Ihre bewußt einseitige Betrachtung der Gestalt Jesu läßt uns nun zu der Vermutung kommen, daß sie hier nicht nur eine metho-

dische Selbstbeschränkung vorgenommen hat — sondern daß ihr persönlich der gläubige Zugang zur göttlichen Selbstmitteilung in Jesus verschlossen ist!

Die Theologie muß sich mit Recht von der Tiefenpsychologie in Frage stellen lassen, welche *Aussagen* sie denn wirklich von Gott machen kann.¹⁸ Sie muß sich auf vielerlei Projektionen und entstellende Gottesbilder hinweisen lassen. Dennoch wird die Tiefenpsychologie als empirische Wissenschaft die Dimensionen der Selbstoffenbarung Gottes nicht erfassen oder gar kritisieren können.

H. Wolff schildert das Gottesbild Jesu als empathisch. Weil Jesus auf der empathischen Menschheitsstufe lebt, ist auch sein Gottesbild davon geprägt. Dieses Gottesbild Jesu ist mit seinem Lebensvollzug deckungsgleich, darum sagt Jesus: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14, 9). Die Theologie betont demgegenüber: Weil Jesus menschgewordene Selbstoffenbarung Gottes ist, darum ist er mit Gott eins. Wenn er dazu aufruft, ihn anzuschauen, will er den Menschen den Blick auf die Selbstmitteilung Gottes richten — und nicht auf sein empathisches Gottesbild. Daß Gott, so wie er von Jesus in Wort und Tat dargestellt wird, sich empathisch den Menschen mitteilt, ist eine hilfreiche tiefenpsychologische Erläuterung dessen, was sich in der Gestalt Jesu vollzieht. H. Wolff hat die Zuwendung Gottes zu den Menschen mit neuem Vokabular geschildert. Dennoch fehlt ihr der über die Darstellung des integrierten Menschen Jesus und seines empathischen Gottesbildes hinausgehende Zugang zur Selbstoffenbarung des personalen Gottes.

g) *These*

Abschließend kann folgende zusammenfassende These aufgestellt werden: *Das Christentum hat seine Identität nicht in dem von H. Wolff dargestellten integrierten Mann Jesus und seinem empathischen Gottesbild, sondern in Jesus Christus, dem menschgewordenen Gott, der das Zentrum der Gottesoffenbarung ist. Aufgrund dieser Differen-*

¹⁷ Brunner, Dogmatik I, S. 24.

¹⁸ Siehe dazu Ferdinand Hahn, a.a.O. S. 180, These 1.8 + 1.9.

zen sind auch aus Sicht der Theologie die Be- und Aburteilungen H. Wolffs, insbesondere zum Judentum, zum Alten Testament und zur Eschatologie, zurückzuweisen.

Zusammenfassende These

Es hat sich bei der Untersuchung und Diskussion des methodischen Ansatzes gezeigt, daß H. Wolff in ihrem tiefenpsychologisch angelegten Werk ein anderes Jesusbild vorstellt als die Theologie. Damit soll hier zum Abschluß der methodischen Untersuchung die Ausgangsfrage beantwortet werden: H. Wolff sagt in ihrer tiefenpsychologischen Studie nicht die Sache des Christentums neu — sie sagt sachlich etwas Neues.

C. Exegetische Untersuchung der Gleichnisauslegung H. Wolffs

Aus Platzgründen soll an dieser Stelle nur die Auswertung der exegetischen Untersuchung, die zu drei von H. Wolffs interpretierten Gleichnissen durchgeführt wurde, gegeben

werden. Untersucht wurden die Gleichnisse Luk 18, 2 - 8 (Gleichnis vom ungerechten Richter); Mat 18, 23 - 35 (Gleichnis vom Schalksknecht); Mat 25, 31 - 46 (Gleichnis vom Weltgericht).

Methodisch wurde bei der Untersuchung so verfahren, daß jeweils mehrere neuere theologische Werke zur Gleichnisauslegung in ihren exegetischen Ergebnissen nebeneinander dargestellt und mit den Aussagen H. Wolffs diskutiert wurden. Ziel dieser exegetischen Untersuchung war eine Überprüfung, ob H. Wolff für ihre Textauslegung tatsächlich die historisch-kritische Methode zugrunde legt, auf die sie sich beruft. Ferner wurde gefragt, welche Auswirkungen der methodische Ansatz H. Wolffs für die Textauslegung und ihre Einschätzung einzelner theologischer Hauptaussagen hat.

Fortsetzung folgt in Heft 2/84

Elke Neeb, Merzhausener Straße 12,
6384 Schmitten 5

Die Mitarbeiterzeitschrift „Theologisches Gespräch“ wird von Anfang 1984 an halbjährlich erscheinen. Der Umfang jedes Heftes wird 32 Seiten umfassen. Das Jahresabonnement kostet künftig 7 DM.

Oncken-Mitarbeiterzeitschrift

Gesamtredaktion: Joachim Zeiger

Redaktion des Theologischen Gesprächs:

*Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstraße 115,
2000 Hamburg 74, Tel. 0 40 / 6 51 89 80.*

Die Mitarbeiterzeitschrift besteht aus den selbständig zu abonnierenden Teilen: BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VRKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBEL SCHULE.

Erscheinungsweise: halbjährlich, Bezugspreis DM 3,50 pro Heft, bei Einzelbezug zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen für Einzelbezieher jeweils per 15. November, ansonsten verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

*Nachdruck: J. G. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 10 28 29, 3500 Kassel, Tel.: 05 61 / 2 10 81
Druck: Bundes-Verlag eG, Witten.*