

Walter Kasper

Die Lehre der Kirche vom Bösen

I. Theologische Einordnung

Das Böse gehört zu den Urerfahrungen der Menschheit¹. In den Mythen und Märchen der Völker, in der Kunst und Philosophie aller Zeiten meldet es sich zu Wort. Alle Versuche einer rationalen Aufklärung schlagen in einer merkwürdigen Dialektik immer wieder in neue Formen der Irrationalität um. Die Rationalisierung bewirkt ja nicht nur Gutes, sie hilft auch das Böse organisieren und gibt ihm neue, ungeahnte, grauenhafte Möglichkeiten in die Hand. Namen wie Auschwitz, Hiroshima, Archipel Gulag und andere sprechen für sich. Werden solche Erfahrungen im normalen und öffentlichen Bewußtsein nicht mehr zugelassen, sondern verdrängt, dann melden sie sich oft in Form individueller oder kollektiver Neurosen und Psychosen, oder sie wandern aus in das Halbdunkel von Subkulturen. Die Lehre der Kirche wäre kein Dienst am Menschen, würde sie diese Wirklichkeit des Bösen verschweigen oder auch nur minimalisieren.

Die Fragen der Tradition sind offenkundig auch noch unsere Fragen. Doch wie steht es mit deren Antworten? Es ist offenkundig, daß sehr vielen Menschen die traditionellen kirchlichen Antworten nicht mehr verständlich und vollziehbar sind. Die Affäre des Exorzismus von Klingenberg mit seinem tragischen Ende hat das Mißtrauen noch erheblich gesteigert. Zu Recht! Denn was in Klingenberg geschah, läßt die kirchliche Lehre nur noch in einer bestürzenden Zerrgestalt erkennen. Fragt man nach der kirchlichen Lehre in ihrer originären Gestalt, dann erhält man alles andere als eine naive eindimensionale Antwort. Die kirchliche Lehre versucht dem Geheimnis des Bösen vielmehr durch komplementäre Aussagen von drei verschiedenen Aspekten her näherzukommen:

1. Die kirchliche Lehre spricht von der *Sünde* und meint damit die freie Entscheidung des Menschen gegen Gott, gegen seine Ordnung und gegen sein dem Menschen angebotenes Heil. Die Sünde ist letztlich der Versuch des Menschen, sein Heil ohne oder gar gegen Gott selbst „leisten“ zu können. Indem die kirchliche Lehre so von der Möglichkeit und Wirklichkeit der Sünde spricht, anerkennt sie sozusagen im Negativ die Würde der menschlichen Person, die sich selbst gegeben und aufgegeben ist. Sie widerspricht damit – wie es der Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung“ formuliert – „jenem heimlichen Unschuldswahn, der sich in unserer Gesellschaft ausbreitet und mit dem wir Schuld und Ver-

sagen, wenn überhaupt, immer nur bei ‚den anderen‘ suchen, bei den Feinden und Gegnern, bei der Vergangenheit, bei der Natur, bei Veranlagung und Milieu. Die Geschichte unserer Freiheit scheint zwiespältig, sie wirkt wie halbiert. Ein unheimlicher Entschuldigungsmechanismus ist in ihr wirksam: die Erfolge, das Gelingen und die Siege unseres Tuns schlagen wir uns selbst zu; im übrigen aber kultivieren wir die Kunst der Verdrängung, der Verleugnung unserer Zuständigkeit, und wir sind auf der Suche nach immer neuen Alibis angesichts der Nachtseite, der Katastrophenseite, angesichts der Unglücksseite der von uns selbst betriebenen und geschriebenen Geschichte.“²

2. Die kirchliche Lehre vom Bösen spricht nicht nur von der persönlichen Sünde des einzelnen, sondern im Anschluß an das Neue Testament (bes. Röm 5) von der *Macht der Sünde*, unter der die Menschheit insgesamt steht und die jeden einzelnen Menschen vorgängig zu seiner eigenen Entscheidung qualifiziert. Diese biblische Lehre von der überpersonalen Macht der Sünde wurde später, vor allem im Gefolge Augustins, als Lehre von der Erbsünde weiterentfaltet und durch das Konzil von Orange (529; DS 371 f.) und das Konzil von Trient (1546; DS 1510–1516) definiert. Wort und Sache dieser Definition gelten heute als in vieler Hinsicht problematisch. Daß es ein bleibend gültiges Sachanliegen in der Lehre von der Erbsünde gibt, ergibt sich jedoch nicht nur aus dem Zeugnis der Schrift, sondern auch aus der Erfahrung des heutigen Menschen, der sich deutlicher als der liberalistische Individualismus des 19. Jahrhunderts bewußt ist, daß seine persönliche Freiheit eingebettet ist in intersubjektive Zusammenhänge, ja daß Freiheit konkret nur in Kommunikation und Solidarität mit anderer Freiheit möglich ist. Die christliche Rede von Schuld muß deshalb gerade heute auch jene strukturelle Schuldverstrickung ansprechen, in die wir durch weltweite Verflechtungen und Abhängigkeiten geraten, sie muß gesellschaftliche Plausibilitäten, die gesellschaftliche Atmosphäre u. ä. ansprechen, die den einzelnen mitbestimmt, in dem, was er ist und was er tut.

3. Schließlich spricht die kirchliche Lehre vom *Teufel*, vom Satan, von den bösen Mächten und Gewalten. Sie will damit ernst machen, daß Heil und Unheil nicht nur eine subjektive und eine intersubjektive, sondern auch eine universal-kosmische Dimension haben. Die guten wie die bösen Mächte und Gewalten werden in der Schrift ja als „Urgründe“, „Herren“, „Mächte“, „Gewalten“, „Urelemente“ dieser Welt, der Teufel als „Fürst“ und „Herr“ dieser Welt bezeichnet. Diese kosmische Dimension, die dem Glauben ganz allgemein zukommt, haben wir in den letzten Jahrzehnten zugunsten einer zunächst einseitig anthropologischen und dann einer einseitig soziologischen Interpretation weitgehend unterschlagen. Angesichts unserer heutigen Umweltprobleme wird sie uns plötzlich in äußerst bedrängender Weise wieder bewußt. Bewußt werden damit auch die Verstrickungszusammenhänge, die die große Dichtung der Antike und der Neuzeit als tragisch bezeichnet, die Vergötzungen und Dämonisierungen

gen welthafter Wirklichkeiten, die unfrei machenden Tabuisierungen, die ganze Angst vor dem Grauenhaften, Abgründigen, Absurden, Monströsen, Destruktiven in der Welt. Nicht nur die Bibel und die kirchliche Tradition, auch die moderne Literatur (Dostojewski, Bernanos, Mauriac, aber auch Kafka, Camus, Brecht u. a.) sprechen davon. Aus der gegenwärtigen Philosophie sei u. a. an E. Bloch, L. Kolakowski, P. Ricoeur erinnert³. Die mythisch bestimmten biblischen Bilder und Symbole sind offensichtlich auch unserer heutigen Welterfahrung gemäßer, als eine seichte rationalistische Art der Aufklärung wahrhaben möchte.

Im folgenden beschränken wir uns, ohne das Ganze aus den Augen zu verlieren, auf dieses dritte Aussageelement der kirchlichen Lehre vom Bösen. Dabei ergibt sich bereits aus dem bisher Gesagten, daß die Lehre vom Teufel, den Dämonen, bösen Mächten und Gewalten nicht die einzige und nicht die ganze Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Bösen ist. Sie ist lediglich eine Teilantwort und dabei nicht das wichtigste Element dieser Antwort. Sie ist nur von supplementärer Bedeutung (K. Kertelge). Die biblische Heilsgeschichte geschieht ja zwischen Gott und den Menschen; sie findet ihre Erfüllung im Gott-Menschen Jesus Christus. Engel und Teufel können deshalb von vorneherein nur Umkreis und Rahmen dieser Heilsgeschichte sein. Der Teufel ist also kein zentrales Thema kirchlicher und theologischer Lehre, sondern eine *Randwahrheit*. Den entsprechenden Aussagen eignet darum auch eine Randunschärfe. Deshalb ist allen naiven Darstellungen, die den Teufel zum großen Widersacher Gottes hochstilisieren und seine Bedeutung ins Maßlose und teilweise ins Groteske und Lächerliche übersteigern, entschieden zu widersprechen. Ebenso ist aber auch jenen Darstellungen zu widersprechen, die der kirchlichen Lehre vorwerfen, die Lehre vom Teufel sei für sie „die“ Antwort auf die Frage nach dem Bösen und diese diene im Grund als ein Alibi für schuldhaftes menschliches Versagen.

Die kirchliche Lehre vom Bösen ist also ein vieldimensionales Ganzes. Sie will das unergründliche Geheimnis des Bösen nicht auflösen, sondern als Geheimnis bedenken. Deshalb will sie es in kein geschlossenes System einfangen, sondern mit Hilfe komplementärer Bilder und Begriffe von verschiedenen Aspekten her angehen, ohne es abschließend auf den Begriff zu bringen.

II. Biblische Begründung

Bei dem Versuch, die kirchliche Lehre vom Teufel und den Dämonen etwas genauer kennenzulernen, müssen wir beim wichtigsten Inhalt, beim bleibend maßgebenden Ursprung und Kriterium der Lehre der Kirche ansetzen, beim Zeugnis der Schriften des Alten und des Neuen Testaments. Wir tun dies freilich aus einem systematischen Blickwinkel heraus.

Die biblischen Bücher kennen keine systematische Dämonologie oder Satano-

logie⁴. Sie benützen sehr unterschiedliche Bilder und Begriffe, die unterschiedlichen Traditionen angehören: Teufel, Satan, Dämon, Mächte und Gewalten. Alle diese Bilder und Begriffe begegnen uns auch außerhalb der Bibel. Daraus wird oft geschlossen, die Bibel partizipiere damit am gemeinsamen mythischen Weltbild von damals, es handle sich also nicht um verpflichtende Glaubensausagen der Bibel, sondern um weltbildbedingte Voraussetzungen. Doch dieses Argument, das auf den ersten Blick so plausibel scheint, beweist zuviel und deshalb zuwenig. Denn weltbildbedingt sind grundsätzlich alle Aussagen der Bibel, auch die Aussagen über Gott und sein Handeln in der Welt. Wir können von Gott und seinem Heilshandeln gar nicht anders als in menschlich-geschichtlichen Bildern und Begriffen sprechen. Solche weltbildbedingte Bilder und Begriffe haben jedoch ihre Bedeutung nicht in sich; sie sollen Wirklichkeit deuten, sie sind auf Erfahrung bezogen. Richtiger als zu sagen, die Bibel nehme teil am damaligen Weltbild, wäre es deshalb zu sagen, die Bibel partizipiere an gemeinsamen menschheitlichen Urerfahrungen von einer tragischen Verstricktheit der Welt, von den Abgründen und vom Grauen in der Welt.

Erfahrungen sind jedoch aus sich selbst nie eindeutig; sie verlangen nach Deutung. Sie werden in der Bibel im Rahmen ihrer Gotteserfahrung interpretiert. Diese Deutung liegt jedoch nicht auf Anhieb fest. Sie ist ein langer Prozeß eines tiefen religiösen und geistigen Ringens. Deshalb ist es nicht überraschend, daß manche dieser Aussagen einen noch unfertigen Charakter haben und eine später wieder aufgegebene Durchgangsstufe darstellen⁵. Es gibt in der Bibel selbst einen Prozeß fortwährender Selbstinterpretation. Maßgebend für den Systematiker ist das Gesamtgefälle der Aussagen in ihrem Weg vom Alten zum Neuen Testament, wobei selbstverständlich dem Leben, der Lehre und dem Verhalten Jesu eine zentrale Bedeutung zukommt.

Im Verlauf dieses mühsamen Prozesses, in dem sich der Glaube der Bibel um die Deutung allgemeinmenschlicher Erfahrungen bemühte, ist immer klarer geworden, daß zwei in der Religions- und Geistesgeschichte sonst weit verbreitete Deutungsmöglichkeiten ausscheiden. Ausgeschieden werden muß erstens die *monistische Lösung*, die Gott selbst zum direkten oder indirekten Ursprung des Bösen macht. Eine solche Lösung widerspricht in eklatanter Weise der biblischen Überzeugung von der Heiligkeit Gottes, die ihn von der Zwielfichtigkeit und Ambivalenz heidnischer Gottesvorstellungen unterscheidet. Der biblische Gott ist eindeutig. Ausgeschieden werden muß zweitens aber auch die *dualistische Lösung*, die das Böse zu einer eigenständigen Gegenmacht Gottes erklärt. Diese Lösung widerspricht der Allmacht Gottes, der nichts widerstehen kann, so daß alles, was außer Gott ist, nur als von ihm radikal abhängige, von Gott gut erschaffene Wirklichkeit begriffen werden kann. Scheiden Monismus und Dualismus aus, dann bleibt im Grund nur noch eine dritte Deutungsmöglichkeit. Die Wirklichkeit des Bösen ist durch *freie Entscheidung* des gut geschaffe-

nen Geschöpfes entstanden. Weil Gott das freie Ja seiner Schöpfung wollte, mußte er auch das Risiko der Freiheit eingehen und dem Geschöpf die Möglichkeit des Nein, die Möglichkeit des Bösen geben.

Es gibt nicht beliebig viele Modelle zur Deutung der Wirklichkeit des Bösen. Schließt man daher die traditionelle „personale“ Deutung aus, dann bleibt im Grund nur die monistische oder die dualistische Deutung übrig. Es ist darum interessant festzustellen, daß neuere Lösungsversuche, die „Abschied vom Teufel“ nehmen wollen, der monistischen oder dualistischen Lösung nahekommen. Man spricht dann sowohl davon, Gott versuche den Menschen zum Bösen, wie man im Anschluß an Teilhard de Chardin davon spricht, das Böse sei mit der Endlichkeit der Welt gegeben⁶. Das nenne ich den Teufel durch Beelzebub austreiben! Denn eine solche Entmythologisierung schlägt dialektisch in eine Remythisierung Gottes und der Welt um. Entgegen allem Anschein ist also die „personale“ Deutung die am meisten rationale. Jede andere bisher vorliegende Deutung führt dagegen theologisch zu absurden Konsequenzen.

Das theologische Interesse an personalen Zügen dieser Mächte und Gewalten läßt sich auch noch positiv begründen. Die Frage muß im Zusammenhang der Frage nach dem Sinn der Schöpfung gestellt werden. Schöpfung ist theologisch nur dann sinnvoll, wenn die Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung erkannt und zur Verherrlichung Gottes wird. Schöpfung ist also theologisch nur dann sinnvoll, wenn es mit Vernunft und Freiheit begabte Geschöpfe gibt, die der stummen Schöpfung ihre Stimme leihen und sie zum Lob Gottes werden lassen. Das ist zweifellos die Aufgabe des Menschen. Die Frage ist nur, ob der Mensch allein den Sinn der Schöpfung tragen kann, der Mensch, der nicht alles erkennt, was ist, und der nichts von dem, was er erkennt, ganz als das erkennt, was es ist. Müssen wir nicht also auch aus theologischer Perspektive eine einseitig anthropozentrische Perspektive überwinden? Hier ist der Ort, wo sinnvoll von Engelmächten die Rede sein kann. Hier ist auch der Ort, wo verständlich wird, daß das freie Nein dieser Mächte einen kosmischen Unheilszusammenhang heraufführen konnte.

Die Rede von einem Engelfall findet sich zwar nur in zwei Spätschriften des Neuen Testaments (Jud, 2 Petr). Es fragt sich aber, ob hinter diesen sehr mythologisch geprägten Randaussagen nicht doch die Sachlogik des ganzen Neuen Testaments steht. Die relative Bedeutung dieser Aussagen wird auch durch die Feststellung unterstrichen, daß diese Aussagen ein weit verbreitetes religionsgeschichtliches Motiv aufgreifen, wonach der Dämon ein gefallener Götze ist, der sich durch seinen Sturz als nichtig erwiesen hat⁷.

Damit haben wir die zentrale theologische Aussage über das Wesen des Bösen erreicht: Ein Dämon ist, was sich Gott nennt, ohne es zu sein. Das Dämonische ist das *Nichtige*, nicht weil es nicht ist, sondern weil es, indem es den Sinn seines Seins ohne und gegen Gott haben will, ihn im Nichts findet und sich so als nicht-

tig erweist. Die Faszination des Bösen ist damit die Faszination des Scheingöttlichen, die Faszination einer Gegenmöglichkeit zur bestehenden Wirklichkeit. Das Böse ist damit das Nichtigke im Sinn des Eitlen, das sich selbst übertrieben wichtig nimmt, sich aufbläht und groß macht und das sich eben darin als leer und hohl, als nichtiger Bluff und als Blendwerk, als Verlogenheit, Verkehrung und Verwirrung erweist. Eine solche Perversion des Sinns der geschöpflichen Wirklichkeit kann biblisch nur durch Freiheit entstanden sein. Deshalb ist für die Bibel die Dämonologie nicht von der Angelologie, der Lehre von den Engeln, zu trennen.

Mit dieser Deutung geht es der Bibel nicht um ein spekulatives, sondern um ein praktisches Problem der Verkündigung: um die *christliche Freiheit* von Dämonenangst, von Tabus in Form von Speiseverboten, Verpflichtung auf bestimmte Kulte und Riten u.a.m.⁸ Indem die Dämonen als Nichtse erklärt werden, geht es eben nicht um eine Dämonisierung, sondern um eine Entdämonisierung der Welt, um Exorzismus im weitesten und umfassendsten Sinn. Bei allem revolutionären Flair, den sich die Wirklichkeit des Bösen zulegen mag, ist sie doch das ewig Gestrige und hoffnungslos Veraltete und längst Abgetane. Nicht Angst vor dem Bösen, sondern Hoffnung auf seine endgültige Überwindung ist darum die christliche Grundhaltung gegenüber dieser Wirklichkeit. Hoffnung ist freilich etwas anderes als ein naiver oberflächlicher Optimismus, der die Abgründe der Wirklichkeit nicht erkennt. Nicht umsonst artikuliert sich die biblische Rede vom Bösen vor allem im Gebet: „Erlöse uns von dem Bösen.“⁹ Im Gebet wird die Wirklichkeit des Bösen ernst genommen und zugleich in den biblisch allein sachgemäßen Zusammenhang gerückt, in den Zusammenhang des Vertrauens auf die je größere Macht und Liebe Gottes, durch die alles Grauen und alle Angst überwunden ist. Alles kirchliche und theologische Reden von der Wirklichkeit des Bösen muß sich also daran messen lassen, ob sie solche realistische christliche Freiheit und Hoffnung wecken oder ob sie erneut unfrei machende Angst und Schrecken einjagen. Die Rede von der Macht des Bösen darf deshalb nicht aus dem Kontext gelöst werden, in dem es bei Jesus steht, aus dem Kontext des Evangeliums vom Kommen der Herrschaft Gottes.

III. Entfaltung in der Tradition

Die Darlegung des biblischen Grundanliegens und Grundkriteriums jeder sachgemäßen kirchlichen Lehre vom Bösen ermöglicht uns nun eine kritische Sichtung der kirchlichen Tradition. Sie umfaßt nicht nur kirchliche Lehren, sondern die gesamte Praxis der Kirche in ihrer Geschichte; besonders ihre liturgische Praxis ist ein Ausdruck ihrer Glaubenslehre. Die kirchliche Lehre ist also nicht nur eine abstrakte Theorie, sondern Ausdruck lebendiger Glaubenserfahrung

und konkreter Glaubenspraxis. Deshalb bezeugt sie den kirchlichen Glauben niemals „chemisch rein“, sondern immer in den Erfahrungen und in der Sprache ihrer Zeit. Sie ist kein starres System, sondern ein fortwährender Übersetzungsprozeß der ursprünglichen Botschaft in die jeweilige Situation von Mensch und Gesellschaft, bei dem die Unterscheidung des bleibend Gültigen von zeitbedingten Ausdrucksformen, ja von Beimischung von Mißbrauch, Aberglaube, Folklore eine beständige Aufgabe darstellt. Wir fragen im folgenden zuerst nach der kirchlichen Praxis und dann erst nach der diese Praxis bereits reflektierenden kirchlichen Lehre.

Grundlegend für die kirchliche Praxis ist der Vorgang der *Taufe*. Er ist nach dem Zeugnis des Tertullian und der sogenannten Apostolischen Überlieferung schon im 3. Jahrhundert mit einem Exorzismus und mit einer Absage an den Satan und an die „pompa diaboli“ verbunden. Interessanterweise nimmt der christliche Taufritus damit eine gnostische Absageformel auf und formt sie zugleich im entscheidenden Punkt um. Während der Gnostiker dem Aion, dem Kosmos und den kosmischen Mächten absagt, sagt der Christ dem Satan ab. Bei der christlichen Taufe wird also die neutralkosmische Aussage der Gnostiker personalisiert¹⁰. Diese Feststellung zeigt, daß in der christlichen Tradition bis heute nicht nur beiläufig und in außerordentlichen Situationen vom Satan die Rede ist; vielmehr ist die Rede vom Satan seit den ersten Jahrhunderten mit dem grundlegenden kirchlichen Akt verbunden, durch den das Christsein überhaupt erst konstituiert wird. Doch wie ist dabei vom Satan die Rede? Nicht in Form eines Teufelsglaubens, sondern negativ in der Form der Absage und des Widersagens. Glauben kann man nur an Gott, dem Teufel kann man nur widersagen. Die Rede vom Teufel ist nur in Form einer Negation der Negation und insofern einer entschiedenen Position möglich. Eine entschiedene Zuwendung zu Gott ist also nicht möglich ohne eine ebenso entschiedene Absage an die Macht des Bösen.

Das Christwerden durch die Taufe wird also als *Befreiung von der Macht des Bösen* erfahren. Wo immer der Glaube in originärer Kraft lebendig ist, etwa in den Missionen, da wird er bis heute als Befreiung von Dämonenangst und Dämonenkult erfahren. Hierher gehört, daß die Kirche Aberglauben in Form von Geisterglauben, Zauberei, Magie u. ä. immer wieder formell verworfen hat¹¹. Wo dagegen Dämonenangst und Dämonenkult wieder aufbrachen, wie im Hexenwahn des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit¹², in den Dämonenkulten im heutigen Lateinamerika und in unserer – scheinbar – säkularisierten Welt, da ist dies ein Indiz für eine Repaganisierung, die in der Geschichte der Kirche manchmal erschreckende Ausmaße angenommen hat.

In diesem Zusammenhang muß der in letzter Zeit viel kritisierte *Exorzismus* im *Rituale Romanum* von 1614 verstanden werden. Er war inmitten der damaligen Besessenheitsepidemie und der damals unverantwortlich ausufernden

Exorzismuspraxis ein gewaltiger Fortschritt, weil er den Exorzismus in geordnete Bahnen lenkte und die Exorzisten zu kluger Zurückhaltung ermahnte¹³. Er enthält denn auch keine Zaubersprüche, sondern vor allem Schriftlesungen und Psalmen, die Gottvertrauen im Leiden zum Ausdruck bringen. Problematisch für uns heute sind dagegen (neben den Kriterien, die für das Vorliegen von Besessenheit genannt werden und auf die noch einzugehen sein wird) die Beschwörungen, in denen der Dämon direkt angesprochen wird: „Ich beschwöre dich, böser Geist . . .“, „weiche, böser Geist . . .“. Bei der nachkonziliaren Reform des Taufritus wurden diese imprekatorischen Formeln durch deprekatorische Formeln, also durch Gebete, die sich an Gott richten, ersetzt. Eine entsprechende Reform des großen Exorzismus im *Rituale Romanum* steht bisher leider aus. Zu einer solchen dringend notwendigen Reform gehört auch, daß der Exorzist die bösen Geister nicht direkt anredet, nach ihrem Namen fragt oder sie auch sonst ausfragt. Das sind theologisch kaum zu verantwortende Praktiken. Die Rede vom Teufel ist theologisch nur in der Form der Absage möglich.

Die Vielfalt der kirchlichen Glaubenspraxis, in der ständig zeitgeschichtlich Bedingtes mit bleibend gültigen Glaubensaussagen verbunden ist, führt uns zu den *kirchlichen Lehraussagen* im engeren Sinn. Theologische Lehraussagen zu unserer Frage haben wir bereits seit dem 2. Jahrhundert, seit Meliton von Sardes¹⁴ und Irenäus von Lyon¹⁵, lehramtliche Aussagen seit dem 4. Jahrhundert, seit den Konzilien von Toledo (400)¹⁶ und Braga (563; DS 457 f., 463). Weit aus am wichtigsten ist die Aussage des IV. Laterankonzils (1215)¹⁷. Diesem Konzil geht es nicht unmittelbar um die Existenz des Teufels und der Dämonen, sondern um die Verurteilung der dualistischen Lehre einiger mittelalterlicher Bewegungen, besonders der Katharer und der Albigenser. Sie lehrten, die Materie stamme nicht von Gott; der Teufel und die Dämonen seien entweder unerschaffen oder aber von einem bösen gegengöttlichen Prinzip hervorgebracht. Gegenüber diesem Dualismus verteidigte das Konzil die Würde auch der materiellen Schöpfung wie die Allmacht des Schöpfers, was die Annahme eines von Gott unabhängigen Prinzips ausschließt.

In diesem Zusammenhang erklärt das Konzil: „Denn der Teufel und die anderen bösen Geister sind von Gott ihrer Natur nach gut erschaffen, aber sie sind durch sich selbst schlecht geworden“ (DS 800). Die Reichweite dieser Definition ist nicht ganz eindeutig. Eindeutig ist lediglich die Verwerfung des Dualismus. Nicht so eindeutig ist, ob die Existenz des Teufels und der bösen Geister direkt gelehrt und insofern absolut ausgesagt werden soll, oder ob ihre Existenz entsprechend dem damaligen Weltbild lediglich vorausgesetzt wird, so daß die Definition nur hypothetisch zu verstehen ist: Wenn es Teufel und Dämonen gibt, dann sind sie gut erschaffen und durch eigene Entscheidung böse geworden. Das Studiendokument „Christlicher Glaube und Dämonologie“¹⁸, das ein Experte im Auftrag der römischen Kongregation für die Glaubenslehre 1975 ver-

faßt hat, widerspricht einer solchen minimalistischen Deutung mit guten Gründen. Trotzdem muß man sagen, daß eine letzte Eindeutigkeit aus dem Text selbst nicht zu gewinnen ist; sie ist nur aus dem Kontext der allgemeinen Glaubensverkündigung des ordentlichen Lehramts der Kirche möglich. Das Studierendokument bedient sich also, wie W. Breuning in seinem Kommentar zu Recht festgestellt hat, einer Art Konvergenzargumentation¹⁹. Es interpretiert die Kurzaussage des Konzils mit Hilfe der steten Lehrtradition der Kirche seit dem 4. Jahrhundert, die sich später auf den Konzilien von Florenz (15. Jh.; DS 1349) und von Trient (16. Jh.)²⁰ fortsetzt und die auch durch das Zweite Vatikanische Konzil²¹ aufgegriffen wurde.

Die letzte bedeutsame Aussage des ordentlichen Lehramts findet sich in der Ansprache Papst Pauls VI. vom 15. November 1972. In dieser Ansprache heißt es: „Wer sich weigert, diese Realität anzuerkennen, verläßt den Boden der biblischen und kirchlichen Lehre; ebenso auch der, der sie als ein in sich stehendes Prinzip betrachtet, das im Unterschied zu allen Geschöpfen nicht in Gott seinen Ursprung hätte, oder der sogar erklärt, sie sei eine Pseudo-Realität, eine begriffliche und eingebildete Personifizierung der unbekannten Ursachen unseres ganzen Elends.“²²

Überblickt man das Ganze der lehramtlichen Aussagen, dann kann man mit dem römischen Studierendokument feststellen: „Die Existenz Satans und der Dämonen ist . . . im Lauf der Jahrhunderte nicht ausdrücklich Gegenstand einer lehramtlichen Aussage geworden. Der Grund dafür ist, daß die Frage nie in dieser Form gestellt wurde.“ Dennoch ist die Existenz dieser bösen Geister „der konstante Glaube der Kirche“; sie hat darum als „eine dogmatische Tatsache“ zu gelten²³. Auch wenn sie nicht im engen modernen Sinn des Wortes ein unfehlbares Dogma ist, stellt sie doch eine verbindliche Lehraussage der Kirche dar. Aber nicht nur die formale Verbindlichkeit, auch der materiale Gehalt dieser Lehre ist nicht ganz leicht zu bestimmen. Das kirchliche Lehramt hält zwar mit Nachdruck daran fest, daß dem Bösen eine Wirklichkeit an sich zukommt und daß diese Wirklichkeit mit personalen Kategorien beschrieben werden muß. Das kirchliche Lehramt äußert sich jedoch nicht, in welchem Sinn hier von Personalität die Rede ist.

Die genauere Klärung dieser Frage ist Sache der Theologie. Befragt man nun die *klassische theologische Tradition*, etwa Thomas von Aquin, dann stellt man sehr schnell fest, daß diese wesentlich mehr Problembewußtsein zeigt, als man gewöhnlich annimmt. Thomas verwendet, wie K. Lehmann jüngst gezeigt hat²⁴, den Personbegriff für die Engel und für die Dämonen nur sehr zögernd. Mit dem Personbegriff ist ja im menschlichen Bereich der Begriff der Individualität notwendig verknüpft; auch die klassische Definition der Person bei Boethius enthält das Moment der Individualität. Aber solche Individualität kommt nach Thomas den Engeln und den Dämonen eben nicht zu. Der Teufel ist also auch

nach traditioneller theologischer Lehre *keine individuelle personale Gestalt*, sondern entzieht sich ins Unfaßbare, Allgemeine und Anonyme. Wenn Thomas dennoch von Personalität spricht, dann nicht in einem inhaltlich gefüllten, sondern lediglich in einem formalen strukturellen Sinn. Die Kategorie Person hat lediglich die Funktion, das Moment der Erkenntnis und der Freiheit auszudrücken, das in der biblischen Tradition für die Deutung des Bösen unverzichtbar ist. Eine umfassende und abschließende begriffliche Definition des Bösen ist mit der Kategorie Person jedoch nicht beabsichtigt.

IV. Neuzeitliche Problemstellung

Die traditionelle Lehre der Kirche begegnet seit der neuzeitlichen Aufklärung und der durch sie ermöglichten wissenschaftlichen Revolution großen Schwierigkeiten. Den Grundvorgang der Neuzeit kann man wohl am ehesten als Prozeß der *Autonomisierung* bezeichnen. Damit ist gemeint, daß die Wirklichkeit nunmehr in sich und aus sich selbst erklärt wird unter zumindest methodischem Absehen von Gott. Dahinter steht, daß der Mensch sich zum Ausgangspunkt und Mittelpunkt der Weltbetrachtung macht. Die Frage ist also, wie sich Anthropozentrik und Theozentrik, Autonomie und Theonomie zueinander verhalten. Diese modernen Fragen führten nicht nur für die Aussagen über den Teufel, sondern ebenso für die Gottesvorstellung, die Schöpfungslehre, die Wunder u. ä. zu Schwierigkeiten. Wie lange brauchte es etwa, bis es gelang, die biblischen Aussagen vom Siebentagewerk der Schöpfung mit unserem modernen evolutiven Weltbild zu versöhnen! Eine ähnliche Aufgabe steht uns hinsichtlich der biblischen Aussagen über den Teufel erst noch bevor.

Die *kritischen Anfragen* liegen schon seit der Theologie der Aufklärung vor. Die durch R. Bultmann hervorgerufene Entmythologisierungsdebatte²⁵ und die im deutschen Sprachraum vor allem von H. Haag und seinen Mitarbeitern angeregte Diskussion²⁶ nimmt im Grunde in modifizierter Form alte Argumente auf. Sie laufen darauf hinaus, daß die biblischen und kirchlichen Aussagen über den Teufel und die Dämonen nicht zum verbindlichen Aussageinhalt, sondern zur zeitbedingten, unverbindlichen Aussageform des Glaubens gehören. Nach Haag ist der Teufel ein anderes Wort für Sünde oder eine bloße Personifikation des Bösen²⁷. „Das Böse an sich gibt es nicht, es gibt nur den bösen Menschen, den Menschen, der böse handelt.“²⁸ Der Teufel ist für die Erklärung des Bösen in der Welt nicht nur unbrauchbar, sondern auch unnötig. Führt man ihn ein, dann schafft man damit mehr Probleme, als man löst. Solche Feststellungen sind vielen Menschen, die sich mit der traditionellen Lehre der Kirche schwer tun und mit dem besten Willen nichts mit ihr anfangen können, aus dem Herzen gesprochen.

Die theologische Frage ist freilich nicht, ob wir den Teufel „brauchen“. Der christliche Glaube richtet sich nicht nach unseren Bedürfnissen, sondern nach dem Zeugnis der Offenbarungsquellen. Die Grundfrage ist deshalb, ob und wie wir das bleibende Sachanliegen der von einem vergangenen Weltbild mitbestimmten biblischen Aussagen über den Teufel in unser modernes Weltbild (ein problematischer Begriff!) so übersetzen können, daß diese Aussagen für uns im Glauben verstehbar werden. Dabei müssen wir uns freilich hüten, unser heutiges Weltbild ideologisch zu verabsolutieren; es ist genauso geschichtlich bedingt wie frühere Weltbilder auch. In der Zwischenzeit gehen uns die Grenzen und Aporien des neuzeitlichen Ansatzes sehr deutlich auf. Die Frage ist deshalb nicht nur, wie wir Aussagen der Tradition in unser Weltbild übersetzen können, sondern auch, ob wir von der Tradition nicht auch lernen können, um die Eindimensionalität unserer modernen Perspektive aufzubrechen und deren Aporien zu überwinden. Genauerhin ist die Frage, ob die anthropozentrische Ausrichtung des modernen Denkens eine hinreichende Perspektive darstellt. Das wird heute zunehmend bezweifelt. Auch ganz unabhängig von unserer konkreten Frage stellt es heute eine wichtige Aufgabe dar, die universal-kosmische Dimension des Glaubens wieder zurückzugewinnen.

Die aufgeworfenen Probleme sind freilich mit einer simplen Reaffirmation der traditionellen Lehre ebenso wenig zu lösen wie mit einem simplen „Abschied vom Teufel“. Zwischen bloßer Reaffirmation und bloßer Negation führt der Weg einer sorgfältigen Rekonstruktion und Neuinterpretation. Sie muß vor allem fragen, welche Erfahrungs- und Wirklichkeitsdimension denn eigentlich angesprochen ist, wenn wir vom Teufel reden. Denn zweifellos gibt es den Teufel nicht so, wie es andere Wirklichkeiten unserer alltäglichen gegenständlichen Erfahrung gibt.

Wenn wir vom Teufel reden, dann geht es um die *universal-kosmische Dimension des Menschen*. Es geht letztlich um die Grundfrage unserer menschlichen Existenz, um die Frage nach dem Vertrauen oder Mißtrauen in die Wirklichkeit insgesamt. Damit bewegen wir uns in einer Dimension, die weder in konkrete Vorstellungen noch in eindeutige abstrakte Begriffe einzufangen ist. Sie ist nicht dem kategorialen, sondern dem transzendentalen Pol unserer Erkenntnis zugeordnet. Es handelt sich zunächst um eine anonyme Es-Wirklichkeit. In der Tat, wir erfahren heute die Wirklichkeit des Bösen vor allem in anonymen Verstrickungen, Prozessen und Strukturen, die den Menschen in ein Es verwandelt, ihn zur bloßen Nummer und zur Masse macht, sein Antlitz schändet und ihm die Besinnung raubt. In diese anonyme Wirklichkeit möchte die biblische und kirchliche Lehre von ihrer Gotteserfahrung her dadurch etwas Licht bringen, daß sie auch darin einen Abgrund von Freiheit walten sieht.

Daraus folgt: Kollektive Es-Strukturen gehören deshalb ebenso zur Beschreibung des Bösen wie das Moment der Freiheit, die Er-Struktur. Das Böse und

der Böse, beides zusammen gehört zur zutiefst zweideutigen und zwielichtigen Wirklichkeit des Bösen, das wir weder so noch so adäquat begrifflich fassen können. Viele gegenwärtige Theologen sagen deshalb im Anschluß an J. Ratzingers Formulierung, der Teufel sei Person in der Weise der Auflösung und Zerstörung des Personalen, Person in der Weise der Unperson²⁹.

Letztlich kann diese zutiefst zweideutige und zwielichtige Wirklichkeit gar nicht anders als in Symbolen beschrieben werden. Die überlieferten Bildworte stellen deshalb auch und gerade angesichts der teilweise grauenhaften Erfahrungen unseres Jahrhunderts ein Potential dar, um uns Wirklichkeit zu erschließen, um sie christlich zu verstehen und zu bestehen³⁰. Vielleicht waren diese Bilder sogar selten so aktuell wie heute, da die Faszination des Bösen, eine größenwahnsinnige Gegenwirklichkeit aufzubauen, indem man die Möglichkeiten in der Wirklichkeit entfesselt und damit das Chaos auslöst, heute gigantische Ausmaße angenommen hat.

V. Zum Thema Besessenheit und Exorzismus

Alles Gesagte bleibt abstrakt und allgemein, wenn es nicht hilft, die kirchliche Praxis und Lehre über Besessenheit und Exorzismus neu zu verstehen und gründlich zu reformieren. Ich will diesen Fragen nicht ausweichen, obwohl sie meine Sachkompetenz eindeutig überschreiten. Deshalb begnüge ich mich damit, die Frage genauer zu formulieren, die vom Theologen nur in Zusammenarbeit mit allen in Frage kommenden Wissenschaften gelöst werden kann.

Unter Besessenheit versteht man die Besitzergreifung des Bösen von einem Menschen der Art, daß das Böse den Menschen nicht nur von außen versucht und belagert (*Circuminsessio*, *Umsessenheit*), sondern ihn auch von innen in Besitz nimmt (*Possessio*, *Besessenheit*) und seine seelischen und leiblichen Kräfte zu seinem willenlosen Werkzeug macht³¹. Der Besessene ist also gleichsam nicht mehr er selbst; er ist nicht mehr bei sich, sondern außer sich. Kennzeichen der Besessenheit ist deshalb die Selbstentfremdung des Menschen, der Verlust seiner Identität.

Die Möglichkeit solcher Besessenheit ist kein kirchliches Dogma, sie wird aber von den meisten Theologen aufgrund des Zeugnisses der Schrift und der Tradition als sichere Lehre (*sententia certa*) bezeichnet³². Noch weniger gibt es eine dogmatische Gewißheit darüber, ob in einem konkreten Fall solche Besessenheit in Wirklichkeit vorliegt. Eine glaubensverbindliche Äußerung dazu ist nicht möglich. So spitzt sich alles zu auf die Frage nach den Kriterien, die es erlauben, solche Besessenheit in einem konkreten Fall anzunehmen.

Das *Rituale Romanum* von 1614 nennt folgende drei Kriterien: 1. Das Sprechen oder Verstehen mehrerer Wörter fremder Sprachen, 2. die Kenntnis von

Entferntem und Verborgenen, 3. Kräfte, die das Alter und die Konstitution überschreiten³³. Autoren wie A. Rodewyk, C. Balducci und andere³⁴ wissen um die Schwierigkeit, aus einem dieser Kriterien allein auf Besessenheit zu erkennen. Sie gehen deshalb im Anschluß an das *Rituale Romanum* von einem Zusammentreffen mehrerer Kriterien aus und schlagen vor, den Exorzismus bei entsprechendem Verdacht zur Probe vorzunehmen, um dadurch den Teufel zu zwingen, seine Anwesenheit zu verraten. Dies scheint mir das problematischste Element an der herkömmlichen Form des Exorzismus zu sein, weil dadurch die Gefahr der Induktion naheliegt, d. h. die Gefahr, daß der zu exorzisierenden Person ein ganz bestimmtes Rollenverhalten aufgedrängt wird³⁵. Man kann nur wünschen, daß das *Rituale Romanum* mit diesen Kriterien und Praktiken möglichst rasch aus dem Verkehr gezogen wird und bis zu einer gründlichen Reform nicht mehr zur Anwendung kommt.

Ein weiteres schwieriges Problem liegt darin, daß es für die genannten Phänomene, die im *Rituale Romanum* als Kriterien der Besessenheit gelten, heute auch natürliche Erklärungen gibt. Das sogenannte Besessenheitssyndrom ist auch der Medizin, Psychiatrie, Psychologie und Parapsychologie bekannt. Sie interpretieren diese Phänomene als Epilepsie, Hysterie, Schizophrenie, Telepathie, Psychokinese u. a. Es handelt sich also für unseren heutigen Erkenntnisstand um Krankheitssymptome, die als solche behandelt werden können und deshalb unter moraltheologischem Gesichtspunkt auch behandelt werden müssen. Es müßte deshalb zu einer verbindlichen kirchenrechtlichen Vorschrift gemacht werden, daß der Exorzismus künftig nur noch dann vorgenommen werden darf, wenn für gleichzeitige ärztliche Betreuung gesorgt ist.

Wenn nun aber K. Elliger aus der Tatsache, daß es sich für uns heute bei diesen Phänomenen um Krankheitsphänomene handelt, die Schlußfolgerung zieht: „Medizinisch gesehen gibt es keine Besessenheit“³⁶, dann ist ein solcher Satz wahr und falsch zugleich. Er ist wahr, insofern dämonische Besessenheit sich zweifelsohne den medizinischen Methoden entzieht. Aber der Mediziner würde seine Kompetenz und die Reichweite seiner Methoden überschreiten, würde er daraus die Folgerung ziehen, daß es so etwas wie dämonische Besessenheit nicht gibt. Das wäre kein medizinisches Urteil, sondern ein rationalistisches oder positivistisches Vorurteil.

Wenn man nun fragt: „Hat der Exorzist und Theologe das Recht, in einer Krankheit mehr zu sehen als eine Krankheit, nämlich dämonischen Einfluß?“³⁷, dann hat es wenig Sinn, darauf zu insistieren, daß es einen sogenannten harten Kern von Phänomenen gibt, die zumindest bisher nicht oder noch nicht völlig natürlich zu erklären sind. Eine solche Argumentationsweise führt gegenüber der dauernd voranschreitenden Wissenschaft zu fortwährenden Rückzugsgefechten, mit denen man in anderen Bereichen (etwa Schöpfung und Evolution) sehr schlechte Erfahrungen gemacht hat. Man muß deshalb das Problem grund-

sätzlich angehen und die Frage nach dem prinzipiellen Verhältnis autonomer Wirklichkeitserklärung und theonomer Glaubenshaltung stellen. Beides ist für unser heutiges Glaubensverständnis kein Gegensatz. Theonomie schließt Autonomie nicht aus, sondern setzt sie frei. Ähnlich wie bei der Frage von Schöpfung und Evolution muß man also darauf insistieren, daß die medizinische und die theologische Deutung der Phänomene von Besessenheit auf ganz verschiedenen Ebenen liegen; sie stellen Antworten auf ganz verschiedene Fragen dar und können sich deshalb grundsätzlich nicht widersprechen.

Dies heißt für unser Problem: Der Theologe stellt die medizinisch und psychologisch erhebbaren und auch erklärbaren Phänomene in einen Gesamtzusammenhang, der die medizinische und psychologische Dimension transzendiert. Er sieht in ihnen Zeichen eines universalen Unheilszusammenhangs, der letztlich in der Entfremdung der Wirklichkeit von Gott und seinem Heilswillen begründet ist. Die Besessenheitssymptome signalisieren in besonders sinnfälliger Weise diese Entfremdung der Wirklichkeit von ihrem letzten Sinn-Ziel und Sinn-Grund. Das Kommen der Herrschaft Gottes bedeutet demgegenüber das Heil des Menschen und der Welt in einem umfassenden Sinn. Die Heilungswunder Jesu und seine Dämonenaustreibungen sind deshalb antizipatorische Zeichen der Ankunft des Gottesreichs, die unlösbar mit der Predigt Jesu und mit der Predigt seiner Jünger verbunden sind. Insofern gehört der Exorzismus wesentlich zur Reich-Gottes-Botschaft Jesu und zur Sendung der Kirche. Er stellt das Leiden des Menschen in einen neuen Zusammenhang, in den Zusammenhang des Kommens der Herrschaft Gottes. Er ist ein amtliches Gebet der Kirche um Erlösung von der Macht des Bösen, christliche Solidarität mit einem schwerkranken Menschen, dessen Leiden in besonderem Ausmaß eine religiöse Dimension hat.

Dabei ist eine adäquate Scheidung natürlicher Krankheitsursachen und präternaturaler Ursachen weder nötig noch möglich, weil auch die „normale“, „natürlich“ erklärbare Kette von Abläufen einer übermenschlichen, auf das Böse ausgerichteten Dynamik dämonischer Mächte unterliegen kann³⁸. Die Alternative Exorzismus oder Medizin ist also theologisch in jedem Fall verkehrt. Jeder Christ wird ja auch bei einer ganz und gar „natürlichen“ Krankheit um Gesundheit beten, gegebenenfalls sogar das Sakrament der Krankensalbung empfangen und doch gleichzeitig die Hilfe des Arztes in Anspruch nehmen. Das Gegenteil wäre nicht Glaube, sondern Aberglaube, der Gott mit den innerweltlichen Zweitursachen verwechselt und deshalb zu einem Stück Welt degradiert. Solcher Aberglaube ist nicht die Zerrform des Glaubens, sondern sein striktes Gegenteil.

Nach dieser grundsätzlichen Klärung stellt sich nochmals die Frage nach den Kriterien. Das führt mich abschließend nicht zu einer These, wohl aber zu einer begründeten Hypothese: Es gibt keine eindeutigen äußerlichen Kriterien für die Feststellung von dämonischer Besessenheit; wir haben dazu keine anderen Kriterien als die Kriterien für die Unterscheidung der Geister. Diese Regeln sind

selbst ein Stück kirchlicher Lehre, vielleicht sogar das Wichtigste in diesem Zusammenhang. Sie finden sich bereits in der Heiligen Schrift grundgelegt (1 Kor 12, 10; 1 Joh 4, 1); sie wurden von der gesamten spirituellen Tradition weiterentfaltet³⁹. Sie sind nicht nur Theorie, sondern entspringen der spirituellen Erfahrung von Jahrhunderten. Ihre Anwendung verlangt geistlichen Takt, ein geistliches Fein- und Fingerspitzengefühl.

Mit dieser Hypothese haben wir die Frage dämonischer Einwirkung wieder aus dem Zusammenhang außerordentlicher okkultur Phänomene herausgeholt und in den Zusammenhang der alltäglichen christlichen Praxis hineingestellt. Denn nach der Schrift gilt es für den Christen, immer und überall nüchtern und wachsam zu sein und die Geister zu unterscheiden. Die kirchliche Lehre vom Bösen will letztlich nichts anderes als den Blick für die Zeichen der Zeit schärfen und kritisch machen gegenüber der „pompa diaboli“, eitlen dämonischem Blendwerk und Bluff, helllichtig machen für die Kräfte des Guten, sensibel machen für die Tiefendimension menschlichen Leidens, Geborgenheit zusprechen in der je größeren Macht und Liebe Gottes. Der grauenhafte Mißbrauch, den man mit dieser Lehre schon getrieben hat und teilweise noch treibt, hebt den Gebrauch nicht auf, sondern fordert ihn heraus.

Es wäre jedoch falsch zu meinen, der gläubige Christ müsse heute den Glauben an den Teufel gegen den Unglauben verteidigen⁴⁰. Wir glauben an Gott und nicht an den Teufel. Doch dieser Glaube an Gott ist nichts Harmloses; er erkennt nicht die Abgründe in der Wirklichkeit, sondern hält ihnen stand. Wir glauben deshalb an Gott, der als der Stärkere den Starken besiegt und uns davon befreit hat. Die je größere Macht und Liebe Gottes, das ist das Grundanliegen der kirchlichen Lehre vom Bösen.

ANMERKUNGEN

¹ Es handelt sich um den geringfügig überarbeiteten Vortrag vor der Kath. Akademie in Bayern am 28. 5. 1978 in München. Dem Vortragscharakter entsprechend wird auf ausführliche Literaturhinweise verzichtet. Vgl. dazu vom Vf., *Das theologische Problem des Bösen*, in: *Teufel-Dämonen-Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, hrsg. v. W. Kasper und K. Lehmann (Mainz 1978) 41–69.

² Gemeinsame Synode, Offizielle Gesamtausgabe I (Freiburg 1976) 93.

³ Vgl. E. Bloch, *Atheismus im Christentum* (Frankfurt 1968) 318–327; ders., *Aufklärung und Teufelsglaube*, in: *Hat die Religion Zukunft?*, hrsg. v. O. Schatz (Köln 1971) 120–134; ders., *Experimentum mundi* (Frankfurt 1975) 230–238; L. Kolakowski, *Gespräche mit dem Teufel* (München 1968); P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen; Symbolik des Bösen (Phänomenologie der Schuld I, II)* (Freiburg 1971).

⁴ Vgl. die Art. *Daimon, diabolos, satanas*, in: *ThWNT*; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Freiburg 1958); kritischer und die gesamte neuere Literatur verarbeitend: H. Haag, *Teufelsglaube* (mit Beiträgen von K. Elliger, B. Lang, M. Limbeck) (Tübingen 1974) 141–269, 273–388; K. Kerstge, *Teufel, Dämonen, Exorzismus in biblischer Sicht*, in: *Teufel-Dämonen-Besessenheit*, a. a. O. 9–39.

⁵ Dies gilt etwa für Aussagen, nach denen der Satan im Himmel auftritt (Job 1 f.; Sach 3,1 f.), oder Gott selbst den Menschen zur Sünde reizt (2 Sam 24,1 im Unterschied zu 1 Chr 21,1).

⁶ Vgl. H. Haag, a. a. O. 503–505.

⁷ Dies ergibt sich auch daraus, daß aus der Aussage in Ps 96,5 und in 1 Chron 16,26, die Götzen der Hei-

den seien Nichtse (vgl. Jes 44,9 ff.), in der LXX und in der Vulgata die Aussage wird, die Götzen der Heiden seien Dämonen (vgl. Dtn 32,17; Ps 106,37). Daß die Dämonen wesenlose nichtige Götzen sind, wird auch durch 1 Kor 8,4 und 10,19 f. nahegelegt. Vgl. Art. eidolon, in: ThWNT II, 374 f.; H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (Göttingen 1969) 168 f. Zum religionsgeschichtl. Motiv allgemein vgl. F. König, Christus und die Religionen der Erde, Bd. 3 (Freiburg 1951) 90 ff.

⁸ Dieser Aspekt der Befreiung von kosmischen Mächten und Gewalten findet sich schon in sehr frühen ntl. Texten wie Phil 2,10 f.; er wird in den deuteropaulinischen Schriften breit entfaltet, vgl. Eph 1,21; Kol 1,13.16; 2,10.15; 1 Petr 3,22. Zum Sinn der universal-kosmischen Christologie vgl. W. Kasper, Jesus der Christus (Mainz ⁶1977) 221 ff.

⁹ Die Aussage Mt 6,13 kann sowohl neutrisch (das Böse) wie personal (der Böse) verstanden werden, vgl. Art. ponerós, in: ThWNT VI, 560 f.

¹⁰ A. Stenzel, Die Taufe (Innsbruck 1958) 98–108; K. Thraede, Art. Exorzismus, in: RAC VI, 98–100.

¹¹ Vgl. DS 205, 459 f., 483, 1859, 2823–2825.

¹² Cl. Gérest, Der Teufel in der theologischen Landschaft der Hexenjäger des 15. Jahrhunderts. Eine Studie über den „Hexenhammer“, in: Concilium 11 (1975) 173–183.

¹³ Tit. 1 verlangt Klugheit, 2 die Kenntnis der „probati autores“ der Theologie, 3 warnt vor leichtgläubiger Annahme von Besessenheit, 18 verbietet, daß sich der Exorzist als „Medizinmann“ betätigt.

¹⁴ Meliton von Sardes schrieb ein verlorengegangenes Werk „Über den Teufel“; vgl. B. Altaner-A. Stui-ber, Patrologie (Freiburg ⁷1966) 63. ¹⁵ Adv. haer. V, 24, 3 u. ö.

¹⁶ DS 188; vgl. auch die Aussagen von Leo I.: DS 286, 291, 325.

¹⁷ Vgl. dazu R. Foreville, Lateran I–IV (Mainz 1970) 329 ff., 400 ff.; Ch. Mayer, Die lehramtlichen Verlautbarungen über Engel und Teufel, in: Concilium 11 (1975) 184–188.

¹⁸ Christlicher Glaube und Dämonologie (Trier 1977) 83 ff. ¹⁹ Ebd. 34.

²⁰ DS 1511. Lehramtl. Aussagen aus der nachtrident. Zeit: DS 2192, 2241, 2243–45, 2251, 3514.

²¹ Konstitutionen über die Liturgie 6; über die Kirche 5, 17, 48; über die Kirche in der Welt von heute 13, 33, 37; Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche 3, 9, 14.

²² Zit. in: Christlicher Glaube und Dämonologie, 111. ²³ Ebd. 109, 111.

²⁴ Vgl. K. Lehmann, Der Teufel – ein personales Wesen?, in: Teufel-Dämonen-Besessenheit, 88 ff.

²⁵ R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie (Hamburg-Bergstedt ⁴1960) 15–48, bes. 17 f.

²⁶ Vgl. H. Haag, Abschied vom Teufel (Einsiedeln ⁴1973); ders., Teufelsglaube, a. a. O.

²⁷ Abschied vom Teufel, 52; Teufelsglaube, 23, 40, 73, 386 ff., 503 ff. u. ö.

²⁸ H. Haag, Der Teufel in der Bibel, in: Tod und Teufel in Klingenberg. Eine Dokumentation (Aschaffenburg 1977) 82.

²⁹ J. Ratzinger, Abschied vom Teufel?, in: ders., Dogma und Verkündigung (München 1973) 225–234, hier 233 f.

³⁰ Vgl. L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos (München ²1974). Die kritisch-befreiende Kraft der Erinnerung hat im Anschluß an Marcuse, Adorno, Habermas, Benjamin theologischerseits in letzter Zeit vor allem J. B. Metz herausgestellt. Für unsere Frage vgl. W. Oelmüller, Zur Deutung gegenwärtiger Erfahrungen des Leidens und des Bösen, in: Concilium 11 (1975) 198–207.

³¹ Art. Besessenheit, in: LThK II (1958) 295. ³² Ebd. 299. ³³ Tit. 3.

³⁴ A. Rodewyk, Dämonische Besessenheit heute (Aschaffenburg ²1970); C. Balducci, Priester-Magier-Psychopathen (ebd. 1976).

³⁵ H. Bender, Teufelskreis der Besessenheit. Exorzismus und Dämonologie im Lichte der Tiefenpsychologie und Parapsychologie, in: Tod und Teufel in Klingenberg, 136 f.; J. Mischo, „Dämonische Besessenheit“. Zur Psychologie irrationaler Reaktionen, in: Teufel-Dämonen-Besessenheit, 139 f.

³⁶ K. Elliger, Besessenheit heute?, in: Tod und Teufel in Klingenberg, 58. ³⁷ Ebd.

³⁸ K. Rahner, Art. Besessenheit, in: LThK II (1958) 299 f. und in: Kl. theol. Wb (Freiburg ¹⁰1976) 56. Inzwischen scheint Rahner seine Auffassung modifiziert zu haben und die Frage dämonischer Besessenheit offenlassen zu wollen. Vgl. Besessenheit und Exorzismus, in: dieser Zschr. 101 (1976) 721 f.

³⁹ Vgl. die Art. Discernement des esprits, in: DThC IV, 1375–1415; bes. 1405/7, und in: Dict. de Spiritualité III, 1222–1291; H. U. v. Balthasar, Vorerwägungen zur Unterscheidung der Geister, in: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV (Einsiedeln 1974) 325–339.

⁴⁰ Vgl. J. Ratzinger, Der Stärkere und der Starke. Zum Problem der Mächte des Bösen in der Sicht des christlichen Glaubens, in: Tod und Teufel in Klingenberg, 99.