

Der Mensch unter der Spannung des Bösen

Der „Zeitbericht“ dieses Heftes besteht aus mehreren literarischen Gattungen. Die einzelnen Beiträge stehen für sich, sie sind auch nicht inhaltlich und formal aufeinander abgestimmt, doch bilden sie einen inneren Zusammenhang. An erster Stelle steht ein „Dokument“ als Nachtrag: die Ansprache des Papstes vom 15. November 1972 über den „Teufel“. In der Diskussion, die jene Ansprache auslöste, ist nicht immer text- und sinngetreu verfahren worden. Wir hielten es deshalb für richtig, den Wortlaut in eigener Übersetzung abzudrucken. Doch die Diskussion, die der Ansprache vorausging, die zum Teil auch ihr entfernter Anlaß war, und die Auseinandersetzung, die ihr in den letzten zwei Monaten folgte, ist von nicht geringerer sachlicher Bedeutung. Wir haben deshalb einen Bibelwissenschaftler — exegetisch ist primär das Thema, und Exegeten haben sich hauptsächlich an der Diskussion beteiligt —, den Alttestamentler *Erich Zenger* (bisher Theologische Hochschule Eichstätt, jetzt Universität Münster) um eine „Analyse“ des theologischen Kontextes der Ansprache und um ein zusammenfassendes Fazit gebeten, in dem auch Anfragen an die Kritiker des Papstes enthalten sind, insbesondere die, ob die „Alternative“ verbindliche Lehre — zeitgebundenes Weltbild im Blick auf die Existenz des Bösen nicht eine anthropologische und letztlich auch exegetische Vereinfachung sei. Dem Beitrag Zengers folgt ein „Interview“ mit dem (ev.) Stuttgarter Psychotherapeuten *Rudolf Affemann*. Der Gesprächspartner dürfte unseren Lesern von verschiedenen Fernsehdiskussionen und speziell von unserem Bericht im letzten Heft (ds. Jhg., S. 65) über die Tagung deutscher Dogmatiker in München zum Thema „Erlösung und Befreiung“ bekannt sein. Ziel des Interviews war es, das Phänomen Schuld als menschliche Verstrickung mit dem Bösen in seinen psychischen Verästelungen (einschließlich ihren gesellschaftlichen Bedingungen und Folgen) sichtbar zu machen. Ihre Kenntnis bzw. realistische Einschätzung ist ja eine wesentliche Voraussetzung einer sinnvollen Disposition zur Buße und Schuldvergebung im christlichen Sinne. Diesem letzten Thema gilt der „Bericht“ des Tübinger Dozenten *Gisbert Greshake* über die gegenwärtigen Bemühungen um die pastorale Reform von Bußsakrament und Bußpraxis und deren theologische Implikationen. Es steht außer Frage — Greshake betont dies —, daß alle Reform der Bußpraxis der Weckung oder Ermöglichung von mehr Bußbereitschaft dienen muß oder vergeblich ist. Ohne auf die kirchliche Bußpraxis oder gar auf die engere Fragestellung nach dem Sinn der Beichte bezogen zu sein, geben gerade manche

Passagen des Interviews eine notwendige ergänzende „Information“ etwa im Blick auf die Bußbereitschaft. Als zusätzliche Information verweisen wir auf die „Dokumentation“ von *Walter Strolz* zu dem jüngst veröffentlichten Briefwechsel von *C. G. Jung*, der Wesentliches über die Erfahrung des Bösen im Spannungsfeld von Religion und Tiefenpsychologie aussagt. Wir hoffen, daß wir mit diesen „Materialien zur Fastenzeit“ insbesondere den Seelsorgern und Religionslehrern unter unseren Lesern Information und Anregung bieten können.

Paul VI. : Der Teufel ein lebendiges Wesen

Welches sind heutzutage die größten Bedürfnisse der Kirche? Wundert euch nicht und haltet unsere Antwort nicht für eine Vereinfachung oder gar für Aberglauben und für unrealistisch: Eines der größten Bedürfnisse ist die Verteidigung vor jenem Übel, das wir den Teufel nennen. Bevor wir unseren Gedanken erläutern, laden wir euch ein, euch dem Licht des Glaubens bezüglich der Sicht des menschlichen Lebens zu öffnen. Es ist eine Sicht, die von diesem Beobachtungsstand aus sich ungeheuer weitert und in ungewöhnliche Tiefen vordringt. Das Bild, das wir mit einem globalen Realismus betrachten sollen, ist in der Tat sehr schön. Es ist das Werk der Schöpfung, Gottes Werk, das Gott selbst als den äußeren Spiegel seiner Weisheit und Macht in seiner substantiellen Schönheit bewundert hat (vgl. Gen 1, 10). Sodann ist sehr interessant das Bild der dramatischen Geschichte der Menschheit, aus der die Heilsgeschichte emporsteigt, die Geschichte Christi, die Geschichte unserer Erlösung mit ihren großartigen Schätzen der Prophetie, der Heiligkeit, des zur Übernatur erhobenen Lebens (vgl. Eph 1, 10). Wenn man dieses Bild zu betrachten versteht, so kann man nur voller Bewunderung sein (vgl. St. Augustinus, Soliloquia): Alles hat einen Sinn, alles hat ein Ziel, alles hat eine Ordnung, und alles läßt eine Transzendenz-Gegenwart erkennen, ein Denken, ein Leben und endlich eine Liebe, so daß das Universum in dem, was es ist, und in dem, was es nicht ist, sich als ein begeisternder und berauschender Durchgang zu etwas noch Schönerem und Vollkommenerem darstellt (vgl. 1 Kor 2, 9; 13, 12; Röm 8, 19—23). Die christliche Vision des Kosmos und des Lebens ist also triumphal

optimistisch; und diese Vision rechtfertigt unsere Freude und unseren Lebensdank, durch den wir, Gott lobend, unser Glück besingen (vgl. das „Gloria“ der Messe).

Was die Bibel lehrt

Aber ist dieses Bild vollständig? Und ist es genau? Bedeuten uns die Mangelercheinungen in der Welt nichts? Die Dysfunktion der Dinge in bezug auf unsere Existenz? Der Schmerz, der Tod, die Bosheit, die Grausamkeit, die Sünde: mit einem Wort — das Übel? Und sehen wir nicht, wieviel Übel in der Welt ist; besonders wieviel moralisches Übel, das, wenn auch in verschiedener Weise, gegen den Menschen und gegen Gott zugleich sich richtet? Ist dies etwa nicht ein trauriges Schauspiel, ein unerklärliches Geheimnis? Und sind nicht wir, gerade wir, als Diener des Wortes Kündler des Guten, am empfindsamsten und fühlen uns am meisten irritiert angesichts der Erfahrung des Übels? Wir finden es im Bereich der Natur, wo so viele seiner Erscheinungsweisen uns eine Unordnung anzuzeigen scheinen. Wir finden es sodann im menschlichen Bereich, wo wir der Schwäche, der Gebrechlichkeit, dem Tod und noch Schlimmerem begegnen. Es ist ein doppeltes widersprüchliches Gesetz: das eine möchte das Gute, das andere aber ist zum Bösen geneigt: die Qual, die der heilige Paulus in demütigender Weise offenbar macht, um die Notwendigkeit und das Glück einer Heilsgnade zu demonstrieren, die von Christus gebracht worden ist (vgl. Röm 7). Und bereits der heidnische Dichter hatte diesen inneren Konflikt im Menschen selbst angezeigt: „video meliora proboque, deteriora sequor — ich sehe das Gute und billige es, folge aber dem Schlechten“ (Ovid, Met. 7, 19). Wir stoßen auf die Sünde, auf die Perversion unserer menschlichen Freiheit und tiefe Ursache des Todes, weil sie von Gott, der Quelle des Lebens, wegführt (Röm 5, 12). Und diese ist ihrerseits Gelegenheit und Wirkung des Einbrechens eines finsternen und feindlichen Agenten in uns und in unsere Welt, nämlich des Teufels. Das Übel ist hier nicht mehr nur bloß ein Mangel, sondern eine Wirkkraft, ein lebendiges, geistiges Wesen, das pervertiert ist und selbst pervertiert: eine schreckliche, eine geheimnisvolle und furchterregende Realität.

Wer sich weigert, diese als existent anzuerkennen, verläßt den Kreis der biblischen und kirchlichen Unterweisung. Desgleichen der, der ein für sich stehendes Prinzip daraus macht, das nicht wie jede andere Kreatur von Gott seinen Ursprung hat. Desgleichen, wer sie zu einer Pseudo-realität erklärt, zu einem personifizierten Gedanken- und Phantasieprodukt zur Erklärung unbekannter Ursachen unseres Unglücks. Das Problem des Übels wird, wenn man es in seiner Komplexität und in seiner Absurdität für unser einseitiges rationales Denken sieht, geradezu zur Qual. Es bildet die größte Schwierigkeit für unser religiöses Verständnis des Alls. Nicht umsonst litt der hl.

Augustinus jahrelang darunter: „Quaerebam unde malum, et non erat exitus — ich suchte danach, woher das Übel kommt, und fand keine Lösung“ (Confessiones VII, 5, 7, 11 usw.; P. L. 32, 736, 739).

Von daher also kommt die Bedeutung, die die Wahrnehmung des Bösen für unser korrektes christliches Welt-, Lebens- und Heilsverständnis hat. Denken wir zunächst an den Beginn der Verkündigung des Evangeliums, an den Anfang des öffentlichen Lebens Jesu! Wer erinnert sich nicht an jene bedeutungsdichte Seite, an die dreifache Versuchung Christi? Und dann an die vielen biblischen Episoden, in denen der Teufel die Wege des Herrn kreuzt und in seinen Lehrunterweisungen auftaucht (z. B. Matth 12, 43)? Und wie sich nicht erinnern, daß Christus sich dreimal auf den Teufel als auf seinen Widersacher bezog und ihn dabei als den „Fürsten dieser Welt“ (Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11) bezeichnete? Der Einbruch dieser unheilvollen Gegenwart wird an sehr vielen Stellen des neuen Testaments signalisiert. Paulus nennt ihn den „Gott dieser Welt“ (2 Kor 4, 4) und macht uns aufmerksam auf den Kampf im Dunkeln, den wir Christen nicht nur mit einem einzigen Dämon, sondern mit einer furchterregenden Vielzahl zu führen haben: „Ziehet also an die Waffenrüstung Gottes, damit ihr bestehen könnt gegenüber den Anschlägen des Teufels! Wir haben ja nicht zu kämpfen gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister des Bösen in den Lüften“ (Eph 6, 11–12). Daß es sich nicht nur um einen, sondern um viele Teufel handelt, zeigen uns verschiedene Stellen in den Evangelien (Luk 11, 21; Mark 5, 9). Aber einer ist das Haupt: Satan, der Widersacher, der Feind. Und mit ihm sind viele, alles Geschöpfe Gottes, aber gefallene, weil sie sich aufgelehnt hatten und verdammt wurden (vgl. Denzinger-Schönmetzer 800; 428): alles eine geheimnisvolle, durch ein äußerst unglückliches Geschehen gestörte Welt, von der wir sehr wenig wissen.

Der Feind, der Unkraut sät

Wir kennen immerhin viele Dinge aus dieser diabolischen Welt, die mit unserem Leben und mit der ganzen menschlichen Geschichte zu tun haben. Der Teufel steht am Ursprung des ersten Falles der Menschheit. Er war der hinterhältige und fatale Verführer zur ersten Sünde, der Erbsünde (Gen 3; Weish 1, 24). Durch jenen Fall Adams gewann der Teufel eine gewisse Herrschaft über den Menschen, von der nur die Erlösung Christi uns befreien kann. Es ist das Geschichte, die immer noch andauert: Denken wir an die Tauf-Exorzismen und an die häufigen Hinweise der Heiligen Schrift und der Liturgie auf die aggressive und unterdrückende „Macht der Finsternis“ (Luk 22, 53; Kol 1, 13). Er ist der Feind Nummer eins, der Versucher par excellence. Wir wissen so, daß dieses dunkle

und verwirrende Wesen tatsächlich existiert und daß er immer noch mit hinterhältiger Finesse am Werk ist. Er ist der geheime Feind, der Irrtümer und Unglück in die menschliche Geschichte sät. Denkt nur an die befreiende evangelische Parabel vom guten Saatkorn und vom Unkraut. Sie bildet eine zusammenfassende Erklärung für die Unlogik, die unsere widersprüchlichen Wechselfälle zu beherrschen scheint: „Der Menschenfeind hat das getan“ (Matth 13, 28). Er ist „der Mörder von Anbeginn, der Vater der Lüge“, wie ihn Christus definiert (vgl. Joh 8, 44—45); er ist der sophistische Fallensteller für das sittliche Gleichgewicht des Menschen. Er ist der heimtückische und schlaue Verzauberer, der über die Sinne, über die Phantasie, über die Begierlichkeit, über die utopische Logik oder über ungeordnete soziale Beziehungen sich in das Spiel unserer Handlungen einzumischen versteht, um dort Verfehlungen Eingang zu verschaffen, die ebenso schädlich sind, wie sie unseren physischen und psychischen Strukturen oder unseren instinktiven und tieferen Regungen zu entsprechen scheinen.

Wie der Teufel auf einzelne Personen, auf Gemeinschaften, auf ganze Gesellschaften oder auf Ereignisse Einfluß nehmen kann, dies wäre ein sehr wichtiges Kapitel katholischer Lehre, das von neuem studiert werden müßte, obwohl es heute wenig Beachtung findet. Manche glauben nämlich in psychoanalytischen und psychiatrischen Studien oder in spiritistischen Erfahrungen, die heutzutage in einigen Ländern leider sehr verbreitet sind, einen ausreichenden Ersatz dafür zu finden. Sie fürchten, man könnte in alte manichäische Theorien zurückfallen oder aus Angst phantastischen und abergläubischen Abschweifungen verfallen. Man gibt sich heute lieber stark und vorurteilsfrei, man will Positivist sein, obgleich man dann häufig magischen oder folkloristischen Praktiken Glauben schenkt, oder noch schlimmer: man öffnet die eigene Seele, die getauft ist, die so viele Male die Eucharistie empfangen hat und Wohnstatt des Heiligen Geistes ist, dem freien Spiel der Sinne, den schädlichen Erfahrungen mit dem Rauschgift oder auch den ideologischen Verführungen modischer Irrwege. Das sind Ritze, durch die der Böse leicht eindringen und die menschliche Mentalität verändern kann. Es ist nicht gesagt, daß jede Sünde einer Einwirkung des Teufels zu verdanken ist (vgl. S. Th. 1, 104. 3). Aber es ist auch wahr, daß, wer nicht mit einer gewissen moralischen Strenge über sich wacht (vgl. Matth 12, 45; Eph 6, 11), sich dem „Geheimnis der Bosheit“ aussetzt, von dem der hl. Paulus spricht (2 Thess 2, 3—12), und der unser Heil als Alternative zum Problem werden läßt.

Erlöse uns von dem Bösen

Unsere Lehre wird hier unsicher, verdunkelt gleichsam wie durch die Finsternis selbst, die den Teufel umgibt. Aber unsere Neugier, die durch die Gewißheit seiner vielfachen

Existenz geweckt wird, berechtigt zu zwei Fragen: Gibt es Zeichen der Präsenz diabolischer Einwirkung und wenn, welche? Und welches sind die Mittel gegen eine solch hinterhältige Gefahr?

Die Antwort auf die erste Frage verlangt sehr viel Zurückhaltung, auch wenn die Zeichen Satans manchmal überdeutlich werden (vgl. Tertullian, Apologie 23). Man kann von seinem unseligen Wirken dort ausgehen, wo Gott radikal, mit Finesse und in absurder Weise geleugnet wird, wo die Lüge sich heuchlerisch und machtvoll durchsetzt gegen die offenkundige Wahrheit, wo die Liebe ausgelöscht ist von einem kalten und grausamen Egoismus, wo der Name Christi mit bewußten und aufwieglerischem Haß bekämpft wird (vgl. 1 Kor 16, 22; 12, 3), wo der Geist des Evangeliums verkehrt oder verleugnet wird, wo die Verzweiflung sich als letztes Wort behauptet usw. Aber das wäre eine zu weitläufige und schwierige Diagnose, die wir jetzt nicht zu vertiefen und zu erhärten wagen. Sie ist aber für alle nicht ohne dramatisches Interesse, dem auch die moderne Literatur berühmte Seiten gewidmet hat (vgl. z. B. die Werke von Bernanos, in der Studie von Ch. Moeller, *Littérature du XX siècle I*, S. 397 ff.; P. Macchi, *Il volto del male in Bernanos*; vgl. sodann Satan, *Études Carmélitaines*, Desclee de Brouwer, 1948). Die Frage des Bösen bleibt eines der größten und ständigen Probleme für den Menschen, auch nach der sieghaften Antwort, die Jesus Christus gibt. „Wir wissen“, schreibt der Evangelist Johannes, „daß wir aus Gott sind, die ganze Welt aber liegt im Bösen“ (1 Joh 5, 19).

(Nun aber) die andere Frage: Welche Verteidigung, welches Heilmittel ist dem Einwirken des Teufels entgegenzusetzen? Die Antwort ist hier leichter zu geben, auch wenn ihre Verwirklichung schwierig bleibt. Wir könnten sagen: Alles, was uns vor der Sünde schützt, bewahrt uns dadurch von selbst auch vor dem unsichtbaren Feind. Die Gnade ist die entscheidende Verteidigung. Die Unschuld gewinnt etwas von Festigkeit. Und dann denke jeder daran, wie sehr die apostolische Unterweisung mit der Waffenrüstung eines Soldaten die Tugenden symbolisiert, die den Christen unverwundbar machen können (vgl. Röm 13, 12; Eph 6, 11, 14, 17; 1 Thess 5, 8). Der Christ muß kämpferisch sein, wachsam und tapfer (1 Petr 5, 8); und er muß manchmal zu besonderen asketischen Übungen greifen, um gewisse teuflische Gefahren zu beseitigen. Jesus gibt den Hinweis, indem er „Gebet und Fasten“ (Mark 9, 29) als Heilmittel nennt. Und der Apostel deutet die „*via maestia*“ an, an die man sich halten soll: „Laß dich nicht überwinden vom Bösen, sondern überwinde das Böse mit dem Guten“ (Röm 12, 21; Matth 13, 29). Im Wissen um die gegenwärtigen Widrigkeiten, in denen die Menschen, die Kirche, die Welt sich bewegen, werden wir bemüht sein, der Bitte unseres Hauptgebetes Sinn und Nachdruck zu geben: „Vater unser . . . erlöse uns von dem Bösen!“

Kein Bedarf für den Teufel?

Zum Kontext der Papstansprache vom 15. 11. 1972

Die „Vorgeschichte“ der Papstrede dürfte 1966 begonnen haben. Damals hatte der französische Dominikaner Christian *Duquoc* in der Zeitschrift „Lumière et Vie“ unter dem Titel „Symbole ou réalité?“ die traditionellen Vorstellungen über Existenz und Wirken des Satans aus humanwissenschaftlichen und exegetischen Gründen in Frage gestellt. Der Artikel, dessen deutsche Übersetzung in der Zeitschrift „Theologie der Gegenwart“ (9, 1966, 187–192) erschien, kam zu dem Ergebnis: „Der Theologe kann Philosoph sein; er ist aber nicht zuerst Philosoph. Er kann nicht aufgrund von Reflexion die personale Existenz des Satans leugnen oder bejahen . . . Und das Böse in der Welt ist durch den Menschen genügend begründet, so daß es nicht nötig ist, zu einem Wesen Zuflucht zu nehmen, das außerhalb der Welt ist. Einzig und allein das Wort Gottes macht es mir möglich, zu dieser unsichtbaren Welt vorzudringen. Wenn das christliche Gewissen heute daran zweifelt, daß das Wort Gottes die personale Existenz des Satans behandelt, wenn dieses gleiche Gewissen mit einem gewissen Recht denkt, daß alle biblischen Angaben über die bösen Geister aus einem Weltbild stammen, das der Offenbarung als Rahmen dienen mußte, von ihr aber als solches nicht in seiner Richtigkeit garantiert wird, so kann der Theologe nur die Bedeutung dieser Symbole für uns aufhellen, indem er versucht, in die Frage der Autorität der Bibel Klarheit zu bringen. Er kann hingegen nichts Sicheres über die Existenz eines geistig personalen Bösen aussagen. Aus Achtung vor dem Wort Gottes und seinen Hörern will der Theologe in der derzeitigen Unsicherheit des christlichen Bewußtseins nicht durch die Offenbarung etwas beglaubigt sehen, von dem er selber nicht sicher ist, daß sie dafür bürgen kann . . .“ „Das Problem wird aufgeworfen. Man kann es nur langsam lösen, mit Hilfe des Bewußtseins der Kirche, in der Treue zur Bibel und in den Weisungen der höchsten Lehrautorität.“

Die vorausgegangene Diskussion

Im Anschluß an Duquocs Aufsatz veröffentlichte „Theologie der Gegenwart“ zwei Stellungnahmen (193–196). Der Würzburger Neutestamentler *Rudolf Schmackenburg* gibt Duquoc darin recht, „daß die Beantwortung der tiefer greifenden Fragen, die er aufwarf, nicht in die Zuständigkeit des Exegeten, sondern des Dogmatikers (letztlich des kirchlichen Lehramtes) fällt“. Die Existenz personaler Geister (gefallener Engel) als unveräußerlicher Bestand der Offenbarung sei eine dogmatische Aussage, die als solche zu begründen sei; ob die Gegenposition exegetisch fundiert sei, wage er nicht zu entscheiden. Seinen persönlichen theologischen Standort, der ihn nicht

hindere, auch für andere Auffassungen offen zu sein, umschrieb er: „Auch nach unserem heutigen Weltverständnis bleibt es, so scheint mir, durchaus möglich, an der Existenz geistiger, realer, personaler ‚Mächte und Gewalten‘ festzuhalten, ja kann dies zu einem wahren und vollen Verständnis von Welt und Geschichte entschieden beitragen.“ Deutlich ablehnend war die Stellungnahme des 1971 verstorbenen Passauer Dogmatikers *Alois Winkelhofer*, Autor des 1961 erschienenen Werkes „Traktat über den Teufel“. Die von ihm formulierte Frage „Ist Satan . . . eine personalisierte Wirklichkeit des Bösen oder eine personale böse Wirklichkeit?“ beantwortet er: „Man kann den Bösen nicht entpersonalisieren, indem man ihn zu einer Personifikation, zu einem Symbol, zu einer Funktion im Sinn eines menschengeborenen, wenn auch überindividuell wirkenden Bösen macht, ohne in Gefahr zu kommen, Strukturen der biblischen Heilstheologie zu verletzen, eine ganze Dimension geistlicher Wirklichkeiten und christlicher Theologie aufzuheben und das kirchliche Lehramt in Frage zu stellen. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß es für die christliche Theologie der Einsturz eines funktional für ihre Architektur sehr wichtigen Bauelementes wäre, wenn man den personal Bösen aus ihr herausnähme. Die Faktizität desselben scheint feststehen zu müssen, wenn man auch seine innere Notwendigkeit nicht einzusehen vermag.“

Die bei Duquoc (und bei dem Exegeten *Marie-Émile Boismard*, der im gleichen Heft von „Lumière et Vie“ in einem Beitrag „Satan nach dem Alten und Neuen Testament“ vor allem mit Hinweis auf die Vaterunserbitte „Erlöse uns von dem Bösen“ nicht daran zweifelte, daß Jesus öfters zu seinen Jüngern von Satan als einer Person sprach) noch in der Schwebe gebliebene Frage, ob die alttestamentlichen Aussagen über den Satan verbindliche Lehre oder nur unverbindliches Weltbild sind, wurde 1969 vom Tübinger Alttestamentler *Herbert Haag* in seinem Büchlein „Abschied vom Teufel“ nicht nur für die Bibel, sondern für die gesamte Tradition unmißverständlich entschieden: Die Gestalt des Teufels gehört einem überholten Weltbild an; wir sollten ihm ein für allemal den Abschied geben. Der Satan sei für das Alte Testament „nur ein später Notbehelf . . ., um für das Böse in der Welt eine einigermaßen plausible Erklärung zu bieten“ (37). Er sei eine Konstruktion der nachexilischen Theologen Israels, mit der sie Jahwe als den Verursacher des Bösen, wie dies noch der frühe Jahweglaube bekannt hatte (vgl. 2 Sam 24, 1; Jes 45, 7), aus seiner Verantwortung entließen. Und die neutestamentlichen Vorstellungen über Satan und Dämonen spiegelten lediglich das dämonologisch verseuchte Weltbild der damaligen jüdisch-hellenistischen Welt wider, von dem das NT sich letztlich gerade absetzen will. Es „läßt sich unschwer erkennen, daß es nicht die Lehrabsicht der neutestamentlichen Schriften sein kann, den Menschen aller Zeiten und Zungen den damaligen jüdischen Dämonenglauben als verbindlich vorzulegen. Ein solcher wäre nach wie vor nur ein Ausweg, und ein schlech-

ter Ausweg, um die Herkunft des Bösen zu erklären. Denn was wäre damit geholfen? Das Problem würde nur verschoben, aber nicht gelöst“ (51). Der biblische „Satan“ sei die (darstellerische) Personifizierung der Sünde. An allen Stellen des NT, an denen „Satan“ oder „Teufel“ steht, könne man ebensogut „die Sünde“ oder „das Böse“ lesen. Der Mensch sei „nicht zwischen Gott und Teufel gestellt, sondern zwischen Sünde und Gnade“ (53). Dabei geht es „immer um persönliche Beziehungen: um das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Mitmenschen, zum Bruder. Wenn ich mein Herz vom Du abwende und auf mich selbst zurücknehme — das ist Sünde. Nicht ein Satan von außen her ist es, sondern unser eigenes Herz, von dem die Sünde kommt . . . Immer, wenn wir uns zu entscheiden haben, ob wir das Gute oder das Böse tun wollen, geht es um eine Entscheidung für oder gegen die Liebe. In der Liebe aber kann es immer nur um das Du und das Ich gehen, da hat kein Dritter seine Hand im Spiel“ (58). Warum sich der Mensch so oft für das Böse entscheidet, sei das mysterium iniquitatis: „Die Sünde ist und bleibt ein Mysterium, aber sie bleibt ein solches mit und ohne Teufel“ (52). Entsprechend werde der Sieg Jesu über Sünde und Tod immer wieder Wirklichkeit in dieser Welt: „Nicht irgendwo oder durch irgendwen wird die Sünde besiegt, sondern durch Christus in uns und durch uns“ (72), wenn Liebe verwirklicht wird. „Wir spüren, hier ist kein Platz mehr für einen Teufel. Was sich hier abspielt, spielt sich zwischen Gott und dem Menschen allein ab“ (72).

Die Reaktion auf die Papstansprache

Die umfangreichste Reaktion auf die Papstansprache kam aus dem Vatikan selbst. Nach gut einem Monat brachte der *Osservatore Romano* am 17. Dezember (also knapp vor Weihnachten!) zwei volle Seiten zum Thema Teufel. Wenn man dem gewöhnlich gut informierten römischen Korrespondenten des „National Catholic Reporter“ (19. 1. 1973) glauben darf, war es für den „Theologen vom Dienst“ des *Osservatore*, den Franziskaner *Gino Concetti*, nicht gerade einfach, die zwei Seiten mit in Auftrag gegebenen Stellungnahmen prominenter römischer Theologen zu füllen. Das theologische Gefälle zwischen den beiden Beiträgen Concettis (der erste Beitrag kommentiert die Reaktionen der Öffentlichkeit auf die Ansprache Pauls VI., der zweite kommentiert „die springenden Punkte des Lehramts Pauls VI.“, d. h. der Rede) und den übrigen, die viel zurückhaltender und teilweise geradezu ausweichend sind (dies gilt vor allem für die Stellungnahmen von *Silverio Zedda*, Professor für Biblische Exegese an der Päpstlichen Universität Gregoriana, und von *Pietro Rossano*, Untersekretär des Sekretariats für die Nichtchristen), ist auch jetzt noch offenkundig. Der Hauptwert des mit „Reazioni“ überschriebenen ersten Beitrags von Concetti liegt vor allem darin, daß er deutlich ans Licht bringt, wem die römische Aktion vor allem gilt.

Entsprechend vatikanischer Praxis wird zwar kein Name genannt, dafür aber wird „einer“ (uno) zitiert: die Zitate stammen samt und sonders aus Haags „Abschied vom Teufel“. Folgende zwei Sätze werden ausdrücklich zurückgewiesen: „Die Satansausagen des Neuen Testaments gehören nicht zur verbindlichen Botschaft, sondern nur zum unverbindlichen Weltbild der Bibel“ (47). „Die Lehre von einer Engelsünde und einem Engelsturz beruht auf einem Mythos“ (51). Die Position Haags erhält die Verdikte „neue Hermeneutik biblischer Texte“, „rationalistisch“, „entmythologisierend“, „relativistisch“. Scharf wird moniert, daß die Sünde in Haags Position gerade kein „Geheimnis“ bleibe, „mit oder ohne Teufel“ (vgl. 52). Ohne den Teufel reduziere man die Sünde auf eine bloße abstrakte Kategorie, ja man gelange schließlich zu einer Moral ohne Sünde, zu einer Ethik des „Alles ist erlaubt“. Schließlich begegnet das gleiche Gegenargument, das schon Winklhofers Duquoc entgegenhielt: „Im Christentum ist alles harmonisch verbunden. Wenn man einen einzigen Pfeiler ablehnt (und die Existenz des Teufels und sein Wirken ist einer!), stürzen mit Notwendigkeit auch die anderen Bauelemente zusammen.“

Anders als in Italien, wo *die Presse* teilweise geradezu fachtheologisch reagierte, brachten die Zeitungen im deutschen und englischen Sprachraum meist mehr oder weniger geistreiche Glossen zum Thema Teufel (vgl. etwa den „Offenen Brief an den Teufel“ in der „Welt“ vom 2. Februar 1973: „Willkommen, Fürst der Finsternis! . . . Gleich ein paar schlechte Nachrichten für Euch, o Fürst: Die Botschaft von Dero Rückkehr hat nicht einmal ein Kräuseln verursacht in unserem Blätterwald, kaum — eigentlich überhaupt nicht — daß Dero Name am Fernsehen erwähnt worden wäre. Dabei hatte der Papst Euch eine ganze Ansprache gewidmet . . .“). Eine volle Seite widmete dem Thema das „Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt“ in der ersten Nummer dieses Jahres (7. 1. 1973). Der evangelische Theologe *Hans Reinhard Rapp* bringt dabei relativ großes Verständnis für das Anliegen der Papstansprache auf: „Es kann keinem daran liegen, die religiösen Angstprojektionen früherer Zeitalter kirchlich zu restaurieren. Insofern besteht für den Teufel wirklich kein Bedarf. Andererseits dürften wir uns verschätzen, wenn wir das Böse nur so weit gelten lassen wollten, wie wir es mit den Begriffen der Psychologie, der Verhaltensforschung und der Soziologie abdecken können. Gerade der begrifflich nicht gedeckte Rest ist es, an den uns die oft so wunderlichen mythischen Bilder vom Teufel und seinem Anhang erinnern.“ Scharf geht dagegen der katholische Beitrag des Neutestamentlers *Franz Joseph Schierse* mit dem Papst ins Gericht: „Die Ansprache des Papstes nennt eine Fülle von Schriftstellen aus den Evangelien und den Apostelbriefen, in denen vom Satan, seinen Versuchungen und Werken die Rede ist. Kein Student der Theologie dürfte es sich heute, zumindest in unseren Breiten, mehr leisten, die anerkannten Methoden der Exegese so souverän zu mißachten und aus bildlichen, gleichnis-

haften Redeweisen Tatsachenbehauptungen abzuleiten. Gewiß darf dem Papst, der seine theologische Ausbildung vor über fünfzig Jahren genossen hat, kein Vorwurf gemacht werden. Sollte er aber in seiner ganzen Umgebung nicht einen einzigen exegetisch informierten Ratgeber haben, der ihn vor den größten Versehen bewahrt? Schließlich hat ein naiver, unkritischer Biblizismus schon zuviel Unheil angerichtet, als daß man immer noch guten Gewissens mit dem Argument ‚Aber es steht doch geschrieben‘ operieren könnte.“

Am lebhaftesten war verständlicherweise die Reaktion im *Raum Tübingen*. Haag selbst erklärte am 21. Dezember vor der Tübinger Redaktion der Südwestpresse, die Rede Papst Pauls VI. stelle einen Rückfall ins tiefste Mittelalter dar. Mit erschreckender Simplifizierung werde hier frühjüdisches Weltbild und christliche Glaubensoffenbarung gleichgesetzt. Obwohl die katholische Kirche den Vertretern der Bibelwissenschaft die Anwendung der historisch-kritischen Exegese feierlichst zur Pflicht gemacht habe, scheine der Papst von deren Ergebnissen noch keine Kenntnis genommen zu haben. Diese Erklärung, die auch von der deutschen Presseagentur verbreitet wurde, rief, nach Haags Angaben in der Presseinformation der Diözese Rottenburg vom 31. 1. 1973, Proteste vor allem von Geistlichen hervor, „die in Schmähbriefen ihrer Entrüstung“ Ausdruck gaben. Der Dekanatsrat von Spaichingen sprach ihm sogar „das Recht und die Befähigung zur Ausbildung von Theologen“ ab. Schon vor der päpstlichen Ansprache war es in der von *Ernst Käsemann* gegründeten Tübinger Arbeitsgemeinschaft evangelischer und katholischer Theologen zu der ein wenig grotesken Situation gekommen, daß *Ernst Bloch* den Teufel gegen Herbert Haag öffentlich „in Schutz nahm“ . . .

Fragen eines Exegeten

Läßt man die skizzierte Diskussion und die Rede des Papstes *sine ira et studio* auf sich wirken, wird man bei allen Gesprächspartnern berechnete Anliegen entdecken, bei den „Kritikern“ wie bei den „Verteidigern“ des Teufels. Allen geht es nicht nur um eine Theorie über das Böse, sondern um die christliche Bewältigung des Bösen in seinen vielen Formen. An der Realität des Bösen rührt keiner, und ebensowenig an der in Jesus uns durch Gott eröffneten Möglichkeit, das Böse zu überwinden. Der Streit geht um die ewig junge Frage: Woher kommt das Böse, woher kommt die Sünde, wenn Welt und Menschen doch von Gott her sind? Die Antwort auf die Frage suchen ebenfalls alle Gesprächspartner in den Aussagen der Bibel. Und hier scheiden sich die Geister — und hier reden sie leider auch weitgehend aneinander vorbei!

So mag man es bedauern, daß sowohl der Papst wie seine Theologen auf die exegetischen Probleme, wie sie etwa Haag aufrollt, nur global ablehnend und dann leider

biblizistisch aufzählend eingehen. Sicher mag manches auf den pastoralen Duktus der Ansprache zurückgehen, aber eine derart historisierende Deutung der Versuchungsperikopen Matth 4 oder der Paradieserzählung Gen 3 (der Verweis auf Weish 1, 24 ist hier kein Ersatz sauberer Exegese von Gen 3!) ist exegetisch einfach problematisch. Daß der Teufel „ein lebendiges, geistiges Wesen“, eine personale, böse Wirklichkeit sei, läßt sich *exegetisch* ehrlicherweise aus der Schrift nicht erheben. (Auch der vom Vierten Laterankonzil her geführte Beweis wird kaum alle Dogmengeschichtler froh machen.) Bedenklich aber ist der Versuch, die Engelsünde als in der Schrift „geoffenbarte Wahrheit“ zu qualifizieren, wie dies nicht der Papst (der hier sehr zurückhaltend ist!), sondern nur der Osservatore-Kommentar von Concetti zu tun scheint. Die einzigen diesbezüglichen Texte Jud 6 und 2 Petr 2, 4—9 sprechen darüber nur *nebenbei* (die eigentliche Aussage zielt auf anderes!) — in der Sprache der damaligen Zeit.

Damit ist das Stichwort gegeben, um das letztlich *doch* die ganze Diskussion geht. Und gerade hier ist das große Fragezeichen hinter Haags Fragen selbst zu setzen: Ist die Alternative „Verbindliche Lehre — unverbindliches Weltbild“ nicht doch zu simplifizierend, ja ist sie nicht geradezu exegetisch falsch? Es genügt nicht, die Verhaftetheit einer biblischen Aussage in einem vielleicht heute nicht mehr gültigen Weltbild zu beschreiben, um damit schon die mit ihr gemeinte Sache als unreal erwiesen zu haben. Vor allem hilft hier eine globale Sicht der Texte nicht weiter. Hier könnte die Einzelanalyse der Texte zeigen, daß das Gewicht der verschiedenen biblischen „Teufelsaussagen“ recht unterschiedlich ist — pro und contra Haag! Die Übertragung der in der Bibel mit den Worten Satan, Mächte, Gewalten usw. angesprochenen Wirklichkeit in unser heutiges Weltbild dürfte Haag nicht immer gelungen sein. Der Alttestamentler ist verwundert über Haags These, die Worte „Satan“ und „Sünde“ seien einfach auswechselbar. Die von Haag herangezogene Uminterpretation von 2 Sam 24, 1 „Der Zorn Jahwes reizte den David“ zur Sünde in 1 Chr 21, 1 „Und Satan reizte den David“ zeigt doch deutlich, daß dies undifferenziert ist. Vor allem nach der johanneischen Theologie vollzieht sich die Auseinandersetzung Jesu nicht nur mit den Sünden einzelner Menschen, sondern mit „der Sünde“, die wie eine Macht den ganzen Kosmos durchwaltet. Die Frage, die sich schon seit Haags Eingreifen in die Erbsündendiskussion an ihn richtet, ist erneut zu stellen: Wird hier *Sünde* anthropologisch und soziologisch umfassend genug gesehen? Gibt es nicht eine Macht der Sünde und des Bösen, die mehr Wirklichkeit ist als eine bloße Summierung von Einzelsünden, von Einzelunglück, von Einzelleid? Ist es nicht die Erfahrung dieser Wirklichkeit, welche in der Bibel mit dem Vokabular der Dämonologie eingefangen wird, ohne in einen Dualismus oder Dämonenglauben zu verfallen? In diese Richtung weist etwa die Position *Heinrich Schliers* in seinem Werk „Mächte und Gewalten im Neuen Testament“ (Freiburg 1958): „Nach

dem Neuen Testament haben der Satan und seine Scharen, jene vielfältigen Entfaltungen und Streuungen des Geistes des Bösen, ihr Wesen darin, daß sie sich der Welt und des Menschen bemächtigen und sie zu Trägern und Mittlern ihrer Macht ermächtigen. Nichts gibt es in der Welt, das dem Wesen ihrer Macht für alle Fälle entnommen wäre. Der menschliche Leib, der menschliche Geist, das, was wir ‚Natur‘ nennen, aber auch die Formen und Träger und die Situationen des geschichtlichen Lebens, selbst die Religionen und die christliche Lehre können sie zum Ort und Werkzeug ihres Wesens machen. Ihr Geist durchdringt alles und drängt sich dann in allem übermächtig auf“ (27).

Schließlich scheint gerade vom AT her der Begriff des Mysteriums in der ganzen Diskussion noch viel radikaler anzusetzen zu sein. So sehr die Rede vom mysterium iniquitatis in unserer Theologie ihr Recht hat, noch notwendiger könnte der Appell der frühen alttestamentlichen Theologie sein, das Böse letztlich als Aspekt des Geheimnisses Gottes selbst zu sehen (vgl. 2 Sam 24, 1; Jes 45, 7). Ein dynamisches Gottesverständnis könnte ahnen helfen, was es heißt, daß Gott dem Weltgeschehen nicht teilnahmslos gegenübersteht, sondern an der Sünde und am Bösen, das geschieht, „mitleidet“, wie es z. B. Jer 45, 2—5 andeutet: „So spricht Jahwe Zebaoth, der Gott Israels, über dich Baruch: Du sprichst ‚Weh mir, wie hat mir Jahwe Jammer zu meinem Schmerz hinzugefügt!‘ . . . So spricht Jahwe: ‚Siehe, was ich gebaut habe, das reiße ich ein, und was ich gepflanzt habe, das reiße ich aus . . . Und du begehrst große Dinge für dich?‘“

Erich Zenger

Schuld, Schuldenerfahrung und Gewissen

Ein Gespräch mit dem Stuttgarter Psychotherapeuten Rudolf Affemann

HK: Eine Vorfrage, Herr Dr. Affemann. Von *Erich Fromm* stammt der Satz, das Problem *Schuld* spiele im psychoanalytischen Verfahren keine geringere Rolle als in der Religion. Hat es der Analytiker in erster Linie aber nicht mit etwas anderem, sagen wir mit der psychischen Relevanz von *Schuldgefühlen*, also mit Empfindungen, und nicht eigentlich mit Schuld als personal-objektivem Tatbestand zu tun?

Affemann: Der Psychotherapeut hat es mit Schuldgefühlen zu tun, in denen sich jedoch Schuld ausdrückt. Zu fragen ist allerdings, um welche Schuld es sich dabei handelt. Hier ist zuerst einmal die Schuld zu nennen, welche in der Spannung zwischen den Forderungen des Über-Ichs und der abweichenden Haltung des Ichs besteht. Diese Schuld ist subjektiv und ergibt sich aus der Bezogenheit

auf die in das Innerseelische hineingenommene Gesellschaftsmoral. Jene von der Tiefenpsychologie in der Regel erteilte Auskunft besagt allerdings noch nicht, daß außer subjektiver Schuld im Menschen nicht auch noch objektive Schuld möglich wäre. Auch sie würde sich — wenn sie vorhanden wäre — gleichfalls in Schuldgefühlen ausdrücken. Ich denke, wir sollten im Laufe des Gesprächs auch auf die Frage eingehen, ob Schuldgefühle neben subjektiver Schuld — am Über-Ich erworben — auch objektive Schuld anzeigen, die auf ein vom Über-Ich zu unterscheidendes Gewissen zurückgeht. Ob ein solches Gewissen existiert und wie es strukturiert ist, sollten wir einstweilen offenlassen.

„Abbau der innerseelischen Moral“

HK: Nun beklagen Zeitkritiker, unter ihnen Theologen und Seelsorger, nicht nur den Mangel an Gewissen, sondern den Verlust an Schuldbewußtsein und die Schrumpfung von Schuldenerfahrung im Sinne von gewußtem Erleben und Bewältigen. Schuld, das sei für viele, wenn nicht für die Mehrzahl, keine Realität mehr, oder es fehle jeder Zugang zu dieser Realität, oder diese gehe im emanzipatorischen Streben des heutigen Menschen unter. Trügt dieser Eindruck, wenn nicht, worin sind die Gründe zu suchen?

Affemann: Es ist sicher richtig, daß es den Menschen zur Zeit weitgehend am Zugang zur Schuld und Schuldenerfahrung fehlt. Zum ersten muß man sagen, es ist in seinem Bewußtsein wenig Schuldgefühl vorhanden, und zum zweiten hat er es schwer, zu den Schuldgefühlen, die in seinem Unterbewußtsein am Werke sind, vorzudringen. Es fehlt ihm also auch der Zugang zu diesem unbewußten Schuldgefühl. Warum ist dies so? Eine Antwort ist sicher, daß seit Jahrzehnten die äußeren Ordnungen, die Gebote, Verbote und Tabus immer stärker abgebaut worden sind, und dieser Prozeß erreichte gerade in den letzten Jahren einen Höhepunkt. Dazu gehört ebenfalls der Abbau von Autorität und Tradition. Man muß diesen Abbau wohl als Teilgeschehen im Prozeß der Pluralisierung verstehen, in dem vieles am christlich-moralischen Ordnungsgefüge aufgelöst wurde.

HK: Wollen Sie damit sagen, es handle sich bei diesem Vorgang vornehmlich um eine Schrumpfung der gesellschaftlichen Prägekraft des Christlichen, oder haben wir es nicht vielmehr mit einer Reduzierung der moralisch-ethischen Dimension überhaupt zu tun?

Affemann: Es geht gewiß nicht nur um eine Schrumpfung des Christlichen, sondern es geht um eine Auflösung der Dimension des Moralisch-Ethischen überhaupt. Das Entscheidende für unsere Frage scheint mir aber zu sein, daß der Abbau von Normen und Tradition seinen Niederschlag auch im Bereich des Subjektiven findet. Dem

äußeren Vorgang entspricht ein innerer. Mit einer Phasenverschiebung folgt dem Abbau der Dimension des Moralisch-Ethischen auch ein Abbau der psychologischen Instanz, die Freud das Über-Ich nennt, also des Trägers der innerseelischen Moral. Dieses wurde in den letzten Jahrzehnten vor allem in seinem bewußten Anteil reduziert. Seine unbewußten Komponenten aber sind zum großen Teil bis zum heutigen Tag erhalten geblieben. Folge dieser Auflösung von bewußten Über-Ichs ist ein weitgehendes Verschwinden von bewußten Schuldgefühlen, die ja an bewußten Über-Ich-Strukturen entstanden sind. Damit ist freilich nur eine Antwort gegeben, die andere Antwort steht aus, die nämlich, warum die Schuldgefühle, die an den unbewußten Über-Ich-Anteilen entstehen, nicht ins Bewußtsein durchdringen. Es stellt sich also die gleiche Frage noch einmal: Warum fehlt dem Menschen unserer Zeit der Zugang zur Wirklichkeit seiner nur bewußten Schuldgefühle?

„Fundamentale Verletzung des Narzißmus des Menschen“

HK: Wollen Sie damit andeuten, unser Zeitgenosse neige mehr denn je zur Verdrängung und der Abbau sozialer und psychologischer Leitungsinstanzen erleichtere ihm dabei das Geschäft? Kaschiert er diesen Tatbestand gar ein Stück weit mit dem Vorwurf der Entfremdung? Sind das die Barrieren, die ihm die Realität Schuld verstellen?

Affemann: Bei der Beantwortung dieser Frage stoßen wir sofort ganz zentral zu fundamentalen anthropologischen Tatbeständen vor. Ich möchte darauf drei Antworten geben. Zuerst gewissermaßen eine formale: Der Zeitgenosse ist gar nicht daran interessiert, seine unbewußten Schuldgefühle zu erleben. Er wehrt sich gegen sie. Er will sich bewußt nicht schuldig fühlen, und deswegen tut er alles Mögliche, um ihrer Wahrnehmung auszuweichen. Jetzt aber zwei Antworten zur inhaltlichen Seite. Warum tut er dies? Das erste: Es gibt ein tief verankertes Wissen im Menschen, das nicht nur auf seine Erfahrungen in der frühen Kindheit zurückgeht, sondern das, wie mir scheint, zu seinem Wesen gehört, daß Menschsein nämlich nur in Übereinstimmung mit Norm möglich ist. Schuldgefühle weisen jedoch darauf hin, daß sich der Mensch nicht in Übereinstimmung mit dem Normgefüge, das für das Kind vor allem in Gestalt der Eltern vorhanden ist, befindet. Der Mensch befürchtet also, daß er, wenn er sich seiner Schuld bewußt wird, seine Übereinstimmung mit dem Normativen und damit auch mit dem die Norm repräsentierenden Menschen verliert. Da er aber nur in der Annahme, in der Anerkennung durch Normen und normative Menschen leben kann, befürchtet er, beim Eingeständnis seiner Schuld von diesen Menschen, seinen Bezugspersonen, isoliert zu werden. Denn damit wird ihm der Lebensboden, auf dem er steht, entzogen. Eingeständnis von Schuld ist eine radikale Bedrohung seines Mensch-

seins. Die zweite Antwort: Im Menschen gibt es ebenfalls, wie mir scheint, ein Urphänomen, das von Freud als Ideal-Ich umschrieben wurde. Es ist zwar richtig, daß dieses Ideal-Ich zum Teil auch aus lebensgeschichtlichen Faktoren entsteht. Der Kern des Ideal-Ichs, der Kern des Strebens nach einer idealeren Form seiner selbst, dürfte aber ein Urphänomen sein. Und es ist eine fundamentale Verletzung des Narzißmus des Menschen, wenn er im bewußten Wahrnehmen seiner Schuld erfährt, daß er von seinem Ideal-Ich entfernt, möglicherweise weit entfernt ist.

HK: Erklärt sich daraus die vor allem dem Sozialwissenschaftler nicht unbekanntete Tatsache, daß gerade in unserer Gegenwartsgesellschaft einerseits eine Tabuisierung von Schuld im Privaten, andererseits eine Umschichtung von Schuldbehauptung auf Sozialträger, auf Institutionen, stattfindet?

Affemann: Auch diese Frage berührt das sehr komplexe Phänomen der Schuldabwehr. Es gibt nicht nur die von Ihnen angedeuteten, sondern ein ganzes Bündel von Abwehrmaßnahmen gegenüber den bewußten Schuldgefühlen. Ein wichtiger Abwehrvorgang ist die Projektion, und bei dieser Projektion ist wiederum ein wesentlicher Teilvorgang die von Ihnen apostrophierte Projektion in die sozialen Bereiche. Auch hier muß man sich natürlich klar sein, daß Projektion von Schuldgefühl in Kollektive nicht ein Phänomen der Gegenwart ist. Dieses Phänomen ist wahrscheinlich so alt wie die Menschheit. Ein Beispiel: Im Dritten Reich projizierte man Schuld in eine dämonisierte Gruppe, in die Gruppe der Juden, hinein. Heute projiziert man Schuld gerne in kapitalistische Strukturen, oder man macht überhaupt die Gesellschaft zum Träger der Schuld. Indem man die Gesellschaft schuldig spricht, entlastet man sich in der Tat selbst. Wir finden diesen Vorgang der Projektion von Schuld vor allen Dingen bei vielen Vertretern der jungen Generation. Wahrscheinlich wird man die Restauration des Marxismus in Gestalt des Neumarxismus nur verstehen können, wenn man dessen inne wird, daß in der starken Betonung der Ursächlichkeit der Gesellschaft hier eine wesentliche Möglichkeit zur Projektion von Schuld damit also zur Entlastung des Einzelmenschen entsteht.

HK: Erklären sich solche Versuche der Selbstentlastung, wir denken gerade an Ihr letztes Beispiel, aber nicht noch mehr aus der immer engeren gesellschaftlichen Verflechtung? Wächst mit ihr nicht auch fast automatisch die Neigung zur Schuldprojektion in die Gesellschaft und auf die Träger gesellschaftlicher Verantwortung?

Affemann: Warum glauben Sie, daß diese Neigung mit dem Grad der gesellschaftlichen Verflechtung automatisch zunimmt, weil der Mensch der Gesellschaft näherückt oder weil die Gesellschaft dem Einzelnen nähergerückt ist?

HK: Je nachdem. Vermutlich liegt die Automatik in einer mehr oder weniger bewußtgewordenen Wechselwirkung, die etwa so aussieht: Was der Einzelne im Zuge der stärkeren gesellschaftlichen Verflechtung an Freiheit, an Eigendisposition, an gesellschaftliche Träger abgibt, schlägt sozusagen aus der Gesellschaft in Form von mehr Zwang zurück, und der Einzelne erwidert darauf mit Schuldübertragung — auch durch gesteigerte Aggression.

Affemann: Wenn Sie damit die Aggressionsentladung ansprechen, dann haben Sie sicher recht. Es liegt sicher ein enger Zusammenhang vor zwischen dem Näher-Aufeinanderücken der Menschen und einer Rückgabe der Aggressionsmomente, die aus dieser stärkeren gesellschaftlichen Verflechtung entstehen, an die Gesellschaft. Ob das auch bei der Schuld eine Rolle spielt, möchte ich offenlassen. Ich habe über diesen Punkt einfach noch nicht genügend nachgedacht. Man könnte aber auch sagen, gerade weil wir uns immer näher rücken, könnte es vielleicht auch schwerer sein, den anderen zum Schuldträger zu machen. Es könnte im Prinzip auch leicht sein, einen zum Schuldträger zu machen, der weiter weg ist, den man nicht näher kennt. Aber ich selbst bin von diesem Argument nicht überzeugt. Man kann einen Menschen kennen, man kann eine Gruppe kennen, man kann sehr gute Informationen über sie haben und trotzdem, von diesem rationalen, objektiv richtigen Wissen über diese Gruppe unbelastet, sie auf dem Wege eines irrationalen Projektvorganges zum Träger von Schuldgefühlen zu machen. Ein kleines Beispiel noch: Jahrhunderte hindurch haben Katholiken Protestanten zum Träger der Schuld gemacht und Protestanten Katholiken. Beide Gruppen lebten zum Teil eng zusammen und man sollte meinen, daß mancher manches vom anderen kannte. Wahrscheinlich wird man die Kämpfe zwischen den Konfessionen auch unter diesem Aspekt verstehen müssen.

„Gesellschaftliche Disponenten, die Schuld nahelegen“

HK: Wenn sich auf der einen Seite der Eindruck verstärkt, das Phänomen der Schuldübertragung ins Gesellschaftliche nehme zu, so ist andererseits wohl nicht in Abrede zu stellen, daß die Gesellschaft sich selbst verfehlt, ein Schuldträger von Eigengewicht ist . . .

Affemann: Das ist richtig. Sie verfehlt sich selbst und schafft damit Schuld. Sie bedingt ferner, daß auch der Einzelne sich verfehlt und damit schuldig wird. Ich möchte, um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen, nochmals den Gedanken von vorhin aufgreifen: Wir rücken uns näher, und damit wird der Einzelne infolge seiner Verflechtung in die Gesellschaft hinein durch vielfältige Bedingungen auch noch stärker dazu gedrängt, schuldig zu werden. Ich bin nicht der Meinung, daß es sich hierbei

in jedem Fall um eine gesellschaftliche *Determination* zur Schuld handelt. Eine solche Determination kann bestehen in extremeren Fällen. Im Regelfalle — und hier spreche ich die gesellschaftliche Situation der Bundesrepublik an — sehe ich eher bzw. überwiegend eine gesellschaftliche *Disposition* zur Schuld. Wir haben also beides im Auge zu behalten.

HK: Worin besteht für Sie der Unterschied zwischen Determination und Disposition zur Schuld, angewandt auf die konkreten Verhältnisse, die Sie eben angesprochen haben?

Affemann: Es gibt Entwicklungsländer, in denen die gesellschaftlichen Bedingungen für „Menschwerdung“ für viele so inhuman sind, daß ich meinen Informationen zur Folge es im Hinblick auf die breite Mehrheit der Bevölkerung für kaum möglich bis unmöglich halte, dort unter diesen Bedingungen Menschsein „human“ überhaupt zu vollziehen. Das würde ich als Determination bezeichnen. In der Bundesrepublik, glaube ich, haben wir zum großen Teil gesellschaftliche Strukturen, die zwar einer gewissen Entfremdung des Menschen von sich selbst Vorschub leisten, die aber dennoch dem Einzelmenschen ein gewisses Maß an Freiheit zur Selbstverwirklichung oder Selbstverfehlung lassen. Diese Aussage über die Bundesrepublik ist natürlich statistischer Natur. Es gibt sicherlich bestimmte Familien, bestimmte soziale Schichten, bei denen das Maß an Freiheit gegen Null geht, um es mathematisch zu sagen. Es gibt sicher andere Einzelmenschen, andere soziale Kleingruppen, bei denen das Maß an Freiheit sehr groß ist. Es gibt sicherlich auch in der Bundesrepublik gesellschaftliche Determinanten, die Schuld bewirken. Andererseits aber gibt es, glaube ich, in der Mehrheit nur gesellschaftliche „Disponenten“, die Schuld nahelegen, aber Schuld nicht erzwingen können. — Gestatten Sie mir übrigens an dieser Stelle einen Nachtrag. Auf der einen Seite sagte ich vorhin, daß Schuld des Einzelnen in die Gesellschaft hinein projiziert wird. Auf der anderen Seite sagte ich, daß die Gesellschaft den Einzelnen schuldig macht. Das scheint ein Widerspruch zu sein. Es ist aber keiner. Auf der einen Seite wird der Einzelne durch die Gesellschaft schuldig. Auf der anderen Seite projiziert er vieles an individueller Schuld, die zwar durch die Gesellschaft bedingt wird, aber nicht von ihr erzwungen ist, in die Gesellschaft hinein.

„Eine ganz erhebliche psychologische Leistung“

HK: Verdrängung, Projektion setzt Schuldvorhandensein voraus. Wo finden wir aber bei verstärkter Neigung zur Verdrängung den Weg und die psychologischen Mittel zu einer realistischen Schuld erfahrung als Vorbedingung einer verantwortlichen Schuldbewältigung?

Affemann: Wir haben davon gesprochen, daß der Mensch aus Gründen, die bis an die Wurzeln seiner Existenz gehen, sich gegen das Eingeständnis seiner Schuld wehrt. Wenn er sich seiner Schuld stellt, so handelt es sich dabei um eine ganz erhebliche psychologische Leistung. Die Erfahrung zeigt, daß der ich-schwache Mensch, der instabile Mensch, nicht in der Lage ist, sich einer derartigen Spannung zu stellen. Er reagiert mit Abwehr. Daraus ergibt sich als Konsequenz: Wenn wir erreichen wollen, daß sich ein Mensch dieser Spannung seines Schuldgefühls stellt, müssen wir ihm zu der seelischen Stärke verhelfen, die es ihm möglich macht, diese Spannung durchzuhalten, d. h., wir müssen ihm zu einem hohen Maß von Ich-Stärke verhelfen. Wenn er sich dann diesen vorher abgewehrten Schuldgefühlen öffnet, gerät er in eine Spannung hinein, die man mit dem Stichwort Leiden, ich meine Leiden unter sich selbst, an seiner menschlichen Existenz, bezeichnen kann.

HK: Schuld und Schuldgefühl stehen in der Psychoanalyse als Heilverfahren in einem engen Zusammenhang mit Krankheit. Gibt es einen Kausalkonnex, und wenn, wie verhalten sich Ursache und Wirkung zueinander? Konkret: Wann wird die Schuld zur Krankheit, und wo wird Schuld durch Krankheit ersetzt?

Affemann: Was meinen Sie mit der Frage, ob bzw. wie weit Schuld durch Krankheit ersetzt werden soll?

HK: Wir meinten damit eine Ambivalenz in der Psychoanalyse selbst, wenigstens bei bestimmten Richtungen. Diese deckt einerseits durch Heilverfahren Schuldbezüge auf, andererseits neigt sie dazu, Schuld durch Krankheit aufzulösen. Auf jeden Fall gibt es bei den herrschenden Zweigen der Psychoanalyse eine innere Nähe zum naturwissenschaftlichen Denken mit starker Betonung der Gesetzmäßigkeiten im Sinne von naturhaften Abläufen. Ein solches Denken, das wir auch aus dem Bereich der Verhaltensforschung kennen, dürfte sich auf jeden Fall schlecht mit einem personalen Schuldverständnis vertragen, das verantwortete Freiheit voraussetzt.

Affemann: Vielleicht kann ich mich gerade auf Ihre letzte Anfrage beziehen. Diese Haltung nicht weniger Analytiker ist zugleich die Haltung unserer Zeit — denn in der Haltung der Analytiker spiegelt sich ja der Glaube an die totale Bestimmtheit des Zeitalters wider. Es ist keine Frage: der Zeitgeist ist vom wissenschaftlichen Determinismus geprägt. Psychologisch betrachtet, ist dieses Verhalten ebenfalls wieder ein Versuch, Schuldgefühle abzuwehren, und zwar auf radikale Weise, insofern man bestreitet, daß Schuld überhaupt entstehen kann. Wenn Analyse in dieser Weise Schuld erklärt, verhindert sie selbst die Erfahrung von Schuld. Sie verdrängt also wieder aufs neue Schuld, und damit wird das Problem des Schuldgefühls in gar keiner Weise gelöst. Es wird nur die

eine Form von Verdrängung durch eine andere, die analytische Form, ersetzt.

„Auch der areligiöse Mensch läuft im Büßergewand umher“

HK: Dieser Gesichtspunkt verdiente weiter verfolgt zu werden, aber es bleibt noch der erste Teil der Frage: Wann wird Schuld- bzw. Schuldgefühl zur Krankheit?

Affemann: Ich habe eingangs darauf hingewiesen, daß der Mensch ständig unbewußte Schuldgefühle abwehrt, um sie nicht erleben zu müssen. Ein Mechanismus ist die Projektion in der Gesellschaft. Eine noch wichtigere Abwehreinrichtung ist die sühnende Selbstbestrafung. Schon Freud, der sehr in der Nähe des heutigen naturwissenschaftlichen Denkens stand, wies darauf hin, daß die Selbstbestrafung aus Schuldgefühl der stärkste Motor zur Neurose und der heftigste Widerstand zur Psychotherapie sei, eine Aussage, die oft übersehen worden ist. Ich kann aus meiner Erfahrung diese These Freuds bestätigen. Der wichtigste Versuch, die Wahrnehmung von Schuldgefühl zu vermeiden, ist das Bestreben, diese durch Selbstbestrafung umzusetzen. Dieser Vorgang geschieht selbstredend fast immer unbewußt. Ohne daß der Mensch sich dessen bewußt wird, ist er also ständig dabei, Schuldgefühle zu „verbüßen“. Auch der moderne völlig areligiöse Mensch läuft in einem fort im Büßergewand umher . . .

HK: Dies ist ein sehr drastischer Vergleich, den wir uns in seiner vollen Anschaulichkeit nicht erklären können . . .

Affemann: Sehen Sie, wenn wir einmal nicht nur Psycho-neurosen, sondern auch Organneurosen oder, wie man heute sagt, psychosomatische Krankheiten auf ihre pathogenetischen Mechanismen überprüfen, wenn wir die Ursachen von Verkehrsunfällen, von Arbeitsunfällen oder die Beweggründe, die zu sozialem Unglück führen, analysieren, stoßen wir als an einen ganz wesentlichen Faktor immer wieder auf ein verborgenes, abgewehrtes Schuldgefühl, das in sühnende Selbstbestrafung umgesetzt wird. Die sühnende, ein Schuldgefühl abweisende Selbstbestrafung ist ein wichtiger und bei nicht wenigen auch körperlichen Krankheiten einer der wichtigsten krankmachenden Faktoren überhaupt. Ich sage noch einmal, daß wir es hier nicht nur mit einem wesentlichen pathogenetischen Mechanismus zu tun haben, sondern auch mit einer starken Kraft, die eine Gesundung des Patienten verhindern will. Die Selbstbestrafung aus Schuldgefühl ist einer der größten Feinde jeder analytischen Behandlung, und schon Freud erkannte, daß Behandlungen, die therapieresistent sind, die also einer Analyse trotzen, manchmal dann zum Verschwinden von Symptomen führen, wenn ein neues Leid den Menschen heimgesucht hat. Wenn er beispielsweise einen Unfall hatte, der eine Beinamputation nach

sich zieht, sind plötzlich eine ganze Reihe von anderen körperlichen oder auch seelischen Symptomen, die im Dienst der Selbstbestrafung standen, verschwunden. Jetzt hat er seine bleibende Strafe, jetzt hat er seine dauernde Buße, und damit kann er auf die anderen Formen der Buße verzichten.

HK: Sie sprachen vorhin von der Spannung, die zum bewußten Leiden an der Existenz führt, als von einem Weg zu bewußter Schuldvermeidung. Ist dies so zu interpretieren, daß die sinnvolle Aufschließung für das Leiden zugleich ein Weg zur Schuldbewältigung ist?

Affemann: Ich möchte es negativ sagen: Je mehr der Mensch verstrickt ist in die Abwehrmechanismen seines neurotischen Scheinleidens, um so schwerer wird es ihm, dieses Scheinleid der Neurose umzusetzen in echtes Leid an sich selbst, an seiner Schuld, an seiner schuldhaften Existenz.

HK: Und was veranlaßt Sie hier so vorsichtig zu sein?

Affemann: Die Stärke der Abwehrmechanismen: Es gibt ja viele Wege, um zu verhindern, daß das verdrängte Schuldgefühl sich auf einem anderen Wege erneut ins Bewußtsein durchsetzt. Die vorhin geschilderte sühnende Selbstbestrafung ist nur eine von ihnen. Freud konnte bereits in seiner interessanten Arbeit „Das Unbehagen in der Kultur“ darauf hinweisen, daß ein wichtiger Grund des Unbehagens in der Gesellschaft der damaligen Zeit — das Unbehagen in der heutigen Gesellschaft ist sicher bei weitem noch größer geworden — das verdrängte Schuldgefühl ist. Die unterdrückten Schuldgefühle lösen sich nicht in nichts auf, sondern sie werden umgesetzt. Sie können umgesetzt werden in Selbstbestrafung. Sie werden umgesetzt in Unbehagen. Sie werden häufig umgesetzt in Minderwertigkeitsgefühle oder in Ängste. Der Weg einer Transformation von Schuldgefühl in Gewissensangst ist sehr kurz, und der weitere Weg, nämlich der Abspaltung der Gewissenskomponente von der Angst, ist ebenfalls relativ kurz. Diese Ängste werden dann wiederum vom Bewußtsein zugelassen, ebenso wie die Minderwertigkeitsgefühle, die auf Schuldgefühle zurückgehen.

HK: Kann man aber in solchen Fällen global von Schuld bzw. Schuldgefühlen als Verursachung ausgehen?

Affemann: Ich sage nicht, daß jedes Minderwertigkeitsgefühl, daß jedes Unbehagen, daß jede Angst und daß jede Selbstzerstörung auf Schuldgefühl zurückgeht, sondern ich sage nur, daß diese Abkömmlinge, die ins Bewußtsein eindringen dürfen, wesentlich und oft mit Schuldgefühl zu tun haben.

HK: Sie haben als eine der wesentlichen Komponenten mangelnder Schuldbewältigung die Ich-Schwäche des Sub-

jektes im konkreten Kontext der Gegenwart bezeichnet. Ist diese Ich-Schwäche — auf unsere Frage bezogen — nicht weitgehend identisch mit Gewissensschwäche?

Gewissen — „Modell mit Kompaßfunktion“

Affemann: Hier müssen wir zunächst wohl eine begriffliche Unterscheidung vornehmen. Ich habe darauf hingewiesen, daß der Begriff des Über-Ichs die immanente, introjizierte Gesellschaftsmoral umschreibt. Freud ist der Meinung, daß es jenseits des Über-Ichs kein Gewissen gebe. Es gibt aber Anzeichen dafür, daß diese Position falsch ist. Es deutet manches darauf hin, daß es im Menschen ein „Modell“ dessen, was er werden soll, gibt, ein Modell, das Kompaßfunktion besitzt, das ihm also signalisiert, ob er sich auf dem Wege seiner Selbstwerdung, und das heißt gleichzeitig seiner Duwerdung, befindet oder ob er von sich selbst abweicht. Es ist durchaus möglich — die Analyse tut das weitgehend —, das Über-Ich abzubauen. Es wäre auch nichts dagegen einzuwenden, daß wir die unbewußten Anteile des Über-Ichs, die noch vorhanden sind, ebenfalls reduzieren. In den leeren Raum muß aber, wenn der Mensch nicht in eine totale Spannungslosigkeit aus fehlender Zügelung verfallen soll und wenn diese Spannungslosigkeit nicht ebenfalls zur Ich-Schwäche führen soll, das Modell seiner selbst, konkret das Gewissen, hinein entfaltet werden. Eine individualisierende Pädagogik hätte Sorge zu tragen, daß dieses Modell des Menschen, von C. G. Jung das „Selbst“ genannt, sich entwickeln kann und daß der Mensch seine Orientierung nicht aus einer bloßen Konformität mit der Gesellschaft bezieht.

HK: Sie haben das Ziel der Gewissensbildung genannt. Wo aber findet der Einzelne bei dem weitgehenden Abbau von gesellschaftlicher Moralkontrolle die Mittel dazu? Woher nimmt er die Kraft?

Affemann: Ich habe Ihr Problem mit dem Wörtlein individualisierende Erziehung angedeutet. Auf der einen Seite gibt es ein Selbst in jedem Menschen, auf der anderen Seite muß aber Erziehung dazu verhelfen, daß dieses Selbst sich entfalten kann. Sie fragen, woher nimmt er die Kraft? Einmal ist die Kraft bereits in ihm selbst vorhanden. Diese Kraft muß erschlossen werden. Sie ist allerdings nur latent in ihm gegeben. Freigesetzt wird sie jedoch nur in personalen Beziehungen: Die frühkindlichen personalen Beziehungen, die Beziehungen der Eltern, vor allem der Mutter, aber auch des Vaters zum Kleinkind, spielen in der Entfaltung des Selbst und damit in der Entfaltung des Gewissens eine wichtige Rolle. Alle anderen personalen Beziehungen pädagogischer Art im Kindergarten, in der Schule, am Arbeitsplatz, im Raum der Kirche sind deswegen freilich nicht minder wichtig.

HK: Stoßen diese Forderungen in Richtung Erziehung aber auf tragfähige Voraussetzungen? Ist es nicht vielmehr so, daß gerade in unserer konsumorientierten Gesellschaft in der Umwelt des Kindes eine Summierung, wenn nicht gar Multiplikation von Ich-Schwäche stattfindet?

Affemann: Ich stimme Ihnen völlig darin zu, daß eine Summation von Ich-Schwäche derzeit stattfindet. Wenn sie sich fortsetzen wird, wird das dazu führen, daß der einzelne Mensch sich nicht zu sich selbst entfalten kann, und die entsprechenden psychosozialen Folgen werden die Gesellschaft zunehmend bestimmen. Ich persönlich bin skeptisch, ob es möglich sein wird, diese vielen ich-schwachen Menschen, die heute schon in die personalen Beziehungen zu Jugendlichen und Kindern eingetreten sind, noch ich-stark zu machen. Ich bin jedoch nicht der Meinung, daß die bisherige Ich-Schwäche bei vielen Menschen schon den Charakter eines Fatums erreicht hat, das über unserer Gesellschaft liegt.

HK: Kann ein solcher Prozeß denn anders korrigiert werden als durch die Entwicklung eines gewandelten gesellschaftlichen Normengefüges und seine stufenweise, vielleicht durch Generationen dauernde Internalisierung? Es gibt doch keine bloß durch Erziehung geförderte „endogene“ Gewissensbildung?

Affemann: Gewissensbildung in der Gegenwart und Zukunft wird nicht mehr mit einem festen Satz von vielen eshaften Normen arbeiten können. Wir werden uns bei dieser Gewissensbildung beschränken müssen, dem jungen Menschen einige Orientierungsmarken, einige Leitlinien mitzugeben. Vor allen Dingen wird ihn Gewissensbildung immer wieder auf zwei Dinge hinweisen müssen. 1. wäre im Auge zu behalten, ob und wie weit er dabei ist, der zu werden, der er aufgrund seiner Anlagen und — christlich gesprochen — aufgrund seiner Bestimmung werden kann und werden soll. 2. muß er prüfen, ob er, indem er er selbst wird, sich selbst genießend um sich kreist, oder ob er den Zuwachs an Selbstwerdung, den ihm die Geschichte bringt, immer neu in den Dienst des Mitmenschen und der Gesellschaft stellt.

HK: Hängt eine solche Gewissensbildung nicht auch vom Grad der Kreativität ab, dessen der Mensch fähig ist? In einer un kreativen Gesellschaft — Gesellschaft verstanden als konkrete Umwelt — ist Schärfung des Gewissens durch Austragung von Spannung und damit reale Schulaufarbeitung doch gar nicht möglich.

Affemann: Im Prinzip muß ich Ihnen zustimmen, doch tiefenpsychologische Erfahrung zeigt, daß in jedem Menschen ein erstaunliches Maß von Kreativität vorhanden ist. Es ist sicher richtig, daß Kreativität schon in der Kindheit durch die gesellschaftliche Wirklichkeit, die dem

jungen Menschen auf dem Wege über die Familie, den Kindergarten, die Schule begegnet, zugeschüttet wird. Was muß getan werden, um die Kreativität freizusetzen? Wir brauchen eine menschengerechte Erziehung in der Familie, wir brauchen dazu eine menschengerechte Erziehung im Kindergarten, wir brauchen ein Bildungssystem, das beiträgt zur Freisetzung der Individualität, das beiträgt zur Ausbildung des Gewissens und vor allen Dingen, das beiträgt zur Entfaltung der Kreativität im jungen Menschen.

HK: Wann ist eine Erziehung menschengerecht, und wie kann ein Erziehungssystem menschengerecht sein, das entweder ideologisch verfremdet oder nach rein technokratischem Muster reformiert wird, in dem die anthropologischen Gehalte, auf jeden Fall die seelischen Komponenten, sträflich vernachlässigt werden?

Affemann: Ich teile Ihre Skepsis durchaus. Wenn dieses Bildungssystem, das durch technokratisches Denken bestimmt ist, weiterhin die Bildungswirklichkeit prägt, so werden die Menschen zu technischen Funktionen umgeformt werden. Daß sie dabei ihre Menschlichkeit verlieren, ist selbstverständlich. Also müssen wir daraus die Folgerung ziehen, wir brauchen ein fundamental anderes, ein qualitativ neues Bildungskonzept, das sich an der gesamten Wirklichkeit des Menschen orientiert und das dem Menschen im Gegensatz zu dem noch herrschenden Bildungskonzept verhilft, nicht ein Funktionsteilchen eines technischen Gefüges zu werden, sondern das ihm hilft, ein Mensch in einer humanen Gesellschaft der Zukunft zu werden.

„Ein Höchstmaß an Menschwerdung“

HK: Der eingangs von uns zitierte Erich Fromm hat die Hinführung zur Liebesfähigkeit als den eigentlichen Weg der Schuldbewältigung in Religion und Psychoanalyse bezeichnet, wobei er mit Religion allerdings eine „humanitäre“ Religion meinte, für die Gott „Symbol“ ist. Kann man, vom speziellen Religionsverständnis Fromms einmal abgesehen, in der Hinführung zur Liebesfähigkeit tatsächlich den eigentlichen Weg oder auch das Ziel von Schuldbewältigung sehen, insofern der liebesfähige Mensch nicht nur bereit ist, Schuld abzubauen, sondern Schuld anzunehmen? Oder muß nicht auch hier die gesellschaftliche Dimension — vor allem die gesellschaftlichen Beziehungen über die Kleingruppen hinaus — schärfer gesehen werden, zumal gerade in einer so komplexen Gesellschaft wie der unseren Verantwortung nur bei einem differenzierten Wissen um die gesellschaftliche Verstrickung von Schuld möglich ist?

Affemann: Erziehung zur Liebesfähigkeit ist sicher ein Weg, um der Schuld zu begegnen. Zunächst einmal muß

es der Mensch lernen, sich selbst in seiner schuldhaften Existenz anzunehmen. Das heißt, er muß lernen, sich zu lieben, obgleich er ganz anders sein soll und ganz anders sein will, als er ist. Damit wird ein erheblicher Teil der subjektiven Schuld aufgehoben; die objektive Schuld — als Verfehlung der Existenz — wird integriert. Das heißt nun nicht, daß sie damit verharmlost wird. Schuld bleibt Schuld. Sie wird allerdings zum bewußt ertragenen, bewußt erlittenen Teil der Existenz. Hinführen zur liebenden Selbstannahme ist jedoch nur möglich, wenn dem Menschen tiefgreifende Erfahrungen zuteil werden, daß er geliebt wird, auch wenn er von der normativen Instanz abweicht. Offen bleibt freilich dabei das Problem, ob er durch Erfahrungen personaler Liebe aus seiner Selbstverliebtheit gelöst und so zur Anerkennung seiner Schuld freigesetzt wird. An dieser Stelle könnte die christliche Verkündigung von der Erlösung psychologisch interessant werden. Hilfe zur Liebesfähigkeit ist ferner eine Hilfe zur Schuldvermeidung. Der Mensch ist zur Liebe bestimmt. Reift seine kindliche Selbstliebe nicht zur Fremdliebe heran, so verfehlt er sich und wird damit schuldig. — Noch ein Wort zum zweiten Teil Ihrer Frage: Es ist sicher richtig, daß wir auch in der Frage der Schuldbewältigung bei aller Notwendigkeit zu individualisierender Betrachtung nicht den gesellschaftlichen Bezug aus dem Auge verlieren dürfen. Wenn die Gesellschaft den Einzelnen zur Schuld disponiert, muß sie dahingehend verändert werden, daß, anstatt zur Entfremdung beizutragen, sie dem Menschen möglichst günstige Bedingungen zu seiner Menschwerdung eröffnet. In dieser Schaffung gesellschaftlicher Strukturen, die ein Höchstmaß von Menschwerdung ermöglichen, sehe ich die zentrale Aufgabe aller Politik.

Beichtkrise und Buß-erneuerung

Zur jüngsten Diskussion im deutschen Sprachraum

Zu den bemerkenswertesten Wandlungen im kirchlichen Leben der letzten Jahre gehört eine tiefgreifende Neuorientierung der bisherigen Bußpraxis: Hatte sie in der Vergangenheit primär ihren Ort in der Einzelbeichte, so erlebte diese in letzter Zeit einen kaum vorstellbaren Rückgang. An ihre Stelle traten — wenigstens ein Stückweit — neue Formen der Buße, vor allem die gemeinsamen liturgischen Bußfeiern oder Bußgottesdienste der Gemeinden. Damit sind eine Reihe von theologischen und pastoralen Fragen aufgeworfen, die bis heute teils heftig diskutiert werden und eine wahre Flut von Veröffentlichungen über Probleme des kirchlichen Bußvollzugs auslösten. Darüber hinaus hat dieser Wandel tiefgehende kirchendisziplinäre Konsequenzen, die gerade in den ver-

gangenen Monaten zu einer Reihe von amtlichen kirchlichen Äußerungen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen über die Buße führten. Im folgenden soll über die wichtigsten Punkte und bestimmenden Linien dieser neueren Vorgänge kurz informiert werden.

Gründe für den Rückgang der Beichtpraxis

Fragt man nach dem Grund für den rapiden *Rückgang der Beichte*, so läßt sich dieser wohl kaum auf einen einzigen Faktor zurückführen. Darum geht die Erklärung, wie sie gern von mehr konservativen kirchlichen Kreisen vorgebracht wird: die Krise des Bußsakraments verdanke sich allein dem schwindenden Sündenbewußtsein des modernen Menschen und sei darum ein Phänomen des Unglaubens, in ihrer Einseitigkeit gewiß fehl. Es ist wohl sachgemäßer, eine *Vielzahl von Gründen* namhaft zu machen, die gerade in ihrer Konvergenz zu jener tiefgreifenden Umorientierung der bisherigen Bußpraxis geführt haben. Einen ersten wichtigen Grund für das Nachlassen der Beichte sieht man gegenwärtig vielfach in der wachsenden Sensibilität des heutigen Menschen für die unangemessene Ritualisierung und Formalisierung des Bußvorgangs, wie ihn die traditionelle Beichte praktizierte. Die Beobachtung, die der Freckenhorster Kreis in seiner Stellungnahme zum Thema Buße vom Mai 1970 traf¹, dürfte in ihren Konturen richtig sein: „Vom unmittelbaren Empfinden her ist die Beichte in ihrer üblichen Form — Schlange vor dem Beichtstuhl, Knien im engen ‚Kasten‘, Aufzählen der Sünden nach Beichtspiegelschema, Zuspruch in ein paar Sätzen, Auferlegen einer routinemäßigen Buße, Absolution — kein Geschehen, in dem die existentielle Begegnung eines Menschen mit dem vergebenden Gott deutlich erfahren wird. Hinzu kommt die häufige Klage über die Wirkungslosigkeit der wiederholten Beichte; man weiß nicht recht, welchen praktischen Wert es hat, längst Vergangenes unter ein ‚Nein‘ zu stellen. Es geschieht in vielen Fällen keine Erneuerung im Sinn der biblischen Umkehr. Im Gegenteil, für viele Christen ist die Beichte ein Institut zur Umgehung der wirklichen Umkehr.“ Denn indem die Versöhnung mit Gott in einem formalisierten sakramentalen Ritus gesucht wird, tritt die *reale* Versöhnung mit dem Mitmenschen und die *reale* Aufarbeitung zwischenmenschlicher und gesellschaftlicher Konflikte in den Hintergrund².

Ein zweiter Komplex von Gründen wird in der *gewandelten Sündenerfahrung* des heutigen Menschen gesehen³. Die Einzelbeichte hat durch die Weise, wie man von Kindheit an in sie eingeführt und wie sie zumeist praktiziert wurde, die Sündenerfahrung fixiert auf faßbare, detailliert angebbare und im sogenannten „Beichtspiegel“ modellhaft vor-formulierte Einzelverstöße gegen bestehende göttliche oder kirchliche „Gesetze“. Gerade da-