

marktförmig, gesellschaftlich und durch individuelle Vorlieben lenken lassen. Die unter dieser Rücksicht offenkundige Leerstelle im Bündnis für Arbeit sollte durch Gewerkschaften, Unternehmer und Verbände mit einem höheren Anteil an Dienstleistungen gefüllt werden.

Die Wirksamkeit des Bündnisses für Arbeit könnte auch durch ein Zusammenspiel politischer Akteure auf den verschiedenen Ebenen des Bundes, der Länder, der Regionen und der Gemeinden gesteigert werden. Zahlreich sind die Be-

lege, daß auf regionaler und lokaler Ebene der Problemdruck der Arbeitslosigkeit stärker empfunden und die kooperative Verantwortung etwa der Kammern, Arbeitsämter, Gewerkschaften, Betriebe, Unternehmen, Gebietskörperschaften und zivilgesellschaftlicher Akteure stärker als auf der nationalen Ebene wahrgenommen wird. Umgekehrt könnten die bereits existierenden Bündnisse für Arbeit in Ländern, Regionen und Gemeinden die Bereitschaft zur Kooperation auf der nationalen Ebene verstärken.

Friedhelm Hengsbach

## Mythos, Symbol oder Person?

### Der Teufel und die Macht des Bösen im Spiegel neuer Literatur

*Es hätte der Neuausgabe des Rituales für den Exorzismus, die Ende Januar dieses Jahres in Rom vorgestellt wurde (vgl. ds. Heft, 166f.), nicht bedurft: Von Teufel, Satan, Luzifer und den Dämonen ist schon seit einiger Zeit wieder häufiger aus unterschiedlichsten Perspektiven die Rede. Wir stellen Neuerscheinungen über das personifizierte Böse vor.*

Er schien hierzulande schon verabschiedet. Mit einem Plädoyer gegen den Glauben an seine Existenz hatte der damalige Tübinger Alttestamentler *Herbert Haag* dem Teufel 1969 bereits arg zugesetzt („Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen“, 8., überarbeitete Auflage, Benziger, Einsiedeln 1990). Zwar gab es von seiten der Kirche wie der Theologie massive Kritik an der umfassenden Entmythologisierung der biblisch bezeugten Teufelsfigur – so beispielsweise durch Papst *Paul VI.* im Jahr 1972. Spätestens jedoch nach dem aufsehenerregenden „Fall Klingenberg“, als 1976 eine Studentin verstarb, die von Exorzisten behandelt wurde (vgl. *HK*, September 1976, 482; November 1976, 540 f.), verflüchtigte sich der Teufel sowohl aus den theologischen Traktaten wie aus dem allgemeinen Glaubensbewußtsein.

Seit einigen Jahren nun ist wieder häufiger vom Teufel die Rede, vielfach auch unter dem Stichwort *Satanismus*. Zwar sind Okkultismus und Satanismus, schwarze Messen und Teufelsanbetung – allem Anschein nach – mehr noch ein Phänomen der Medien als der Gesellschaft, bei dem der Reiz des Neuen und Verbotenen im Vordergrund steht (vgl. *HK*, März 1991, 120 ff.). Aber es fällt auf, daß es so etwas wie eine neue Lust am Bösen gibt, die mit Tabubrüchen bewußt zelebriert wird. Daß dies ein alles andere als harmloses Phänomen ist, zeigen die Verbrechen mit satanistischem Hintergrund. Ein solcher Fall liegt den Beiträgen des von *Franz Georg Friemel* und *Franz Schneider* herausgegebenen Bands

„Ich bin ein Kind der Hölle“. Nachdenken über den Teufel“ (*Benno*, Leipzig 1996) zugrunde: Im April 1993 wurde in Sondershausen (Thüringen) ein Schüler von bekennenden „Satanisten“ ermordet.

Weitere Praxisberichte, Einschätzungen der Szene, Hinweise zur Geschichte des Satanismus sowie zum Verhältnis von Satanismus und Rockmusik und Thesen zum Umgang mit dem Teufelskult finden sich in einem Themenheft der Linzer *Theologisch-praktischen Quartalschrift* mit dem Titel: „Rückkehr des Teufels?“ (Jg. 145, Heft 1 [1997]) und in einer Broschüre der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, verfaßt von *Hans-Jürgen Ruppert*: „Satanismus. Zwischen Religion und Kriminalität“ (EZW-Texte Nr. 140, Stuttgart 1998). Der Tenor dieser Publikationen lautet, daß man das Phänomen des Satanismus ernst nehmen, aber nicht überschätzen sollte.

### Der Teufel im Vorderen Orient

Nicht zuletzt die Stilisierung einer teuflischen Gegenwelt in den Satanskulten, bei der vielfach auf Motive der Geistes- und Kulturgeschichte zurückgegriffen wird, dürfte jedoch mit dafür verantwortlich sein, daß es nach der Renaissance der Engel (vgl. *HK*, September 1994, 472 ff.) auch ein neues Interesse an gefallen Engeln, Dämonen und dem Teufel wie auch der Geschichte dieser „Person“ gibt (vgl. auch das

Anfang März erschienene Themenheft der Zeitschrift „Bibel heute“ mit dem Titel „Teufel und Dämonen“). Dies gilt aus der Sicht verschiedenster wissenschaftlicher Disziplinen – die esoterische Literatur, wie zum Beispiel das von *Frank Berger* herausgegebene Sammelwerk anthroposophischer Betrachtungen: „Luzifer. Facetten eines Verführers“ (Urachhaus, Stuttgart, 1998) einmal außen vorgelassen.

Die Religionswissenschaftlerin *Manuela Martinek* etwa untersucht in ihrer Studie „Wie die Schlange zum Teufel wurde. Die Symbolik in der Paradiesgeschichte von der hebräischen Bibel bis zum Koran“ (Harrassowitz, Wiesbaden 1996) die Wortsemantik des in der jüdisch-christlichen Tradition mit Schlange sowie Satan und im Koran mit Iblis beziehungsweise Shaitan betitelten Verführers und Versuchers, um die Traditionslinien innerhalb der *Literatur- und Ideengeschichte des Vorderen Orients* aufzuzeigen.

Zwar werde die Schlange der Sündenfallzählung – im Unterschied zu den mythologischen Fabelwesen der altorientalischen Umwelt – bereits als Jahwe-widrige Macht gekennzeichnet. Die Frage nach der Herkunft des Bösen stellt sich nach Martinek allerdings zu Beginn der hebräischen Bibel noch nicht, so daß die Schlange nicht einfach als „eine ‚listige‘ Maskerade des Teufels“ (11) verstanden werden dürfe. Auch in der Hiob-Geschichte ist Satan noch nicht der Gegner Gottes, sondern bleibt Diener Jahwes, der die Menschen auf die Probe stellt.

Exegetisch genau zeigt Martinek anhand einer Fülle von Textbeispielen auf, wie die Bedeutung der Schlange als Symbolgestalt für das Jahwe-widrige Verhalten der Juden im Laufe der Zeit abnimmt und in den neutestamentlichen Schriften eine andere Sichtweise die Oberhand gewinnt. Vermittelt durch die jüdisch-apokryphe Literatur und die frühjüdische Volksreligiosität nimmt das Neue Testament deutliche Anleihen an dem – ebenso in Qumran lebendigen – dualistischen Weltbild der Apokalypstik: eines Kampfes zwischen Licht und Finsternis. Erst hier wird der Teufel zum großen Gegenspieler Gottes.

Das Bild der Schlange hingegen wurde dadurch wieder für eine Neuinterpretation frei, vermittels derer die frühen Christen vor dem Hintergrund der Paradiesgeschichte ihre asketischen Ideale profilieren und die vor- und außereheliche Sexualität „verteufeln“ konnten – eine Praxis, die die arabische Umwelt mit ihrer entkrampfteren Einstellung zum menschlichen Leib nicht rezipiert hat. Dies wiederum führte dazu, daß die Gestalt des Teufels im Koran von Anfang an der aus dem Himmel verbannte, einäugige Iblis ist, dem Shaitan – mehr Versucher als Verführer des Menschen – beigelegt wird.

Eine ähnliche Stoßrichtung wie Martinek hat *Eliane Pagels* gewählt: In ihrer gut zu lesenden Monographie „Satan Ursprung“ (Berlin Verlag, Berlin 1996) führt die renommierte amerikanische Religionswissenschaftlerin breit aus, daß die

Figur des Teufels stets Gelegenheit gibt, andere religiöse Gruppen und ihre theologischen Positionen zu diskreditieren – auch und gerade wenn die jeweiligen Konflikte in kosmische Dimensionen überhöht werden. Die Erzählungen über das Treiben der Dämonen in der christlichen Tradition haben „dazu gedient, den Christen das Einssein mit Gott zu bestätigen und die Gegner zu dämonisieren: zunächst die anderen Juden, dann die Heiden, schließlich jene andersdenkenden Christen, die man als Ketzer bezeichnete“ (16). So lautet die zentrale These von Pagels, die sich erklärtermaßen für die „spezifisch sozialen Implikationen der Satansfigur“ (17) interessiert, die auf der einen Seite eine Konsolidierung der eigenen Identität zur Folge haben, auf der anderen Seite allerdings zugleich Haß hervorbringen.

### Die Ikonographie der Teufelsfigur ist nicht stimmig

Die „Sozialgeschichte des Satans“ (23) und die Geschichte des frühen Christentums sind demnach nicht zu trennen: Pagels verfolgt erstens, wie die Anhänger Jesu dessen jüdische Gegner verunglimpften, um die Schuld der Römer am Tod Jesu zu minimieren und so die Anerkennung der Christen im Imperium zu sichern. So werden diese Gegner Jesu – erst Judas Ischariot, dann die jüdischen Autoritäten, schließlich „die Juden“ als solche – im Johannesevangelium als Nachkommenschaft des Satans betrachtet. Zwar haben die Christen nach Pagels diese Praxis nicht erfunden, allerdings sehr wohl forciert – wie später noch einmal die Muslime. Der Satan ist in diesem Stadium kein Fremder, sondern der innere Feind.

Zweitens seien die Christen angesichts der Verfolgung durch die Römer dazu gekommen, „den Satan und seine dämonischen Verbündeten unter den übrigen Nichtjuden am Werke zu sehen“ (166). Tatsächlich wird das Römische Reich in der Offenbarung des Johannes mit „traditionellen prophetischen Bildern von Tieren und Ungeheuern“ gleichgesetzt (167). Schließlich waren es drittens die Dissidenten innerhalb der kirchlichen Bewegung – erneut der „Feind im eigenen Lager“ –, die als teuflisch geschmäht wurden. Pagels erinnert an Irenäus von Lyon, dessen Überzeugung in „Adversus haereses“ zufolge die Häretiker Lehren verbreiten, „die vom Satan inspiriert sind, und ihren Hörern ‚das bittere und böseartige Gift der Schlange [...] bringen, auf welche die Apostasie zurückgeht““ (219).

Einen eher ikonographischen Zugang zum Thema wählt *Luther Link* in seinem Werk „Der Teufel. Eine Maske ohne Gesicht“ (Fink, München 1997). Ausgehend von Beispielen aus der Kunst, zumeist der französischen Malerei und Plastik, vermutet Link in dem reich illustrierten Buch, daß „die Diskontinuität in den Bildern des Teufels“ (11) auf eine mangelnde Stimmigkeit der theologischen Lehre zurückzuführen

ist. „Die wirre Teufelsikonographie ist eher ein Mischmasch als eine Verbindung, mehr ein Aufschub als eine Lösung, und zwar weil sich anscheinend niemand sicher war, wer der Teufel sei, ob er von Anbeginn gesündigt habe oder nicht, ob Dämonen Satane seien oder nicht, oder ob Satane gefallene Engel seien oder bloß Faune, die mit großem Phallus über manichäische Mädchen herfallen“ (151).

Grund für die *Inkohärenz der Teufeldarstellungen* ist für ihn ferner die „mangelnde Bildtradition“ in Kombination mit den unterschiedlichen „literarischen Quellen, die Teufel, Satan und Lucifer durcheinanderwarfen“ (53): Auf den altchristlichen Sarkophagen und an den Wänden der Katakomben findet man nach Link keine Teufelsgestalten. Und obwohl es bereits im neunten Jahrhundert Belege für eine Darstellung des Teufels gebe, sei das uns vertraute Teufelsbild erst ab dem vierzehnten Jahrhundert zu beobachten. Wie etwa an den Kapitellen romanischer Kirchen im Burgund zu bewundern ist, findet sich noch im elften und zwölften Jahrhundert das Goldene Kalb als Illustration des Teufels.

Grundsätzlich geht es Link in seiner äußerst anregenden Darstellung der Geschichte der Teufelsbilder nicht nur um eine Bestandsaufnahme, sondern um die Erhellung der ikonographischen Abhängigkeiten und des jeweiligen geistesgeschichtlichen Hintergrunds. So weist er überzeugend nach, daß sich die Mistgabel des Teufels, wie sie in vielen Darstellungen zu finden ist, vom Dreizack Poseidons herleitet, der wiederum auf den dreifachen Blitz des alten babylonischen Wettergotts Adad aus dem dritten vorchristlichen Jahrtausend zurückgeht. Und im Mittelalter setzt sich bei der Bildgestaltung als Lieblingswerkzeug die Dregge durch, eine Art Enterhaken mit zwei Zinken, wie sie bei der Folterung und Bestrafung von Häretikern üblich war.

Hörner, Hufe, Ohren, Schwanz und der haarige Unterkörper des Teufels sind hingegen den antiken Darstellungen des Pan geschuldet, mit dessen ikonographischem Erbe sich die Eigenheiten des „Wilden Mannes“ mischen. Und schon die Ägypter zeichneten ihren Gott Anubis, der für das in der Kunst weitverbreitete Motiv der Seelenwägung als Vorbild diente, als einen „schwarzen Schakal mit buschigem Schwanz oder ein[en] schwarze[n] Mann mit einem Schakalkopf“ (63). In der Rezeption des Bes, einer altorientalischen Gottheit aus der zweiten Reihe, die als „häßliche Gnomenfigur“ in Hockstellung gezeigt wird (71), sieht Link ein weiteres – kunsthistorisch gesehen – produktives Mißverständnis der Christen, die hier eine Darstellung des Teufels entdeckt zu haben glaubten.

Die fundamentale Verlegenheit der Künstler angesichts mangelnder „Vorbilder“ für die Ikonographie des Teufels führte schließlich dazu, daß das „sichtbare Gesicht des Teufels [...] vom neunten bis zum sechzehnten Jahrhundert gewöhnlich banal [ist]: eine Pappmaske ohne Persönlichkeit und Gefühl dahinter“ (17). Wie soll man auch etwas malen, von dem man überzeugt ist, daß seine wesentliche Eigenschaft in ei-

nem Mangel an etwas besteht, fragt Link mit Blick auf die augustinische These, das Böse sei lediglich der Mangel an Gutem. Ebenfalls theologisch bedeutsam ist die Beobachtung, daß der Teufel in den meisten Höllendarstellungen kein Rivale Gottes ist, sondern als jemand dargestellt wird, der Gott dient.

## Den Schatten der eigenen Psyche begegnen

Es ist relativ leicht, die zuletzt besprochenen Untersuchungen gegen den Vorwurf zu verteidigen, es handele sich um eine *religionsgeschichtliche* (Martinek), *soziologische* (Pagels) oder *ästhetische* (Link) „Reduktion“ des Teufelphänomens.

Tatsächlich wählen die Autoren lediglich eine bestimmte Zugangsweise, deren Ergebnisse sie in der Regel nicht auf ein spekulatives Niveau heben.

Anders verhält es sich mit dem Buch „Das Gute am Teufel. Eigenen Schattenseiten und Abgründen begegnen“ von *Rolf Kaufmann* (Walter, Zürich 1998). Ausdrücklich stellt Kaufmann sich der Frage: „Was bedeutet die mythische Gestalt des Teufels heute?“, die er mit der unmittelbar folgenden Formulierung beantwortet: „Wie können wir lernen, mit dunklen und destruktiven Kräften so umzugehen, daß sich diese auch von ihrer positiven Seite her zeigen können?“ (9).

Der Theologe und Psychotherapeut Kaufmann setzt bei der Beschäftigung mit dem Teufel dezidiert *tiefenpsychologisch* an. Mit starken Schematisierungen und nicht ohne Polemik stellt er einem archaischen Weltbild mit den Grundkategorien Diesseits und Jenseits die – in Fortführung des Entmythologisierungsprogramms von Rudolf Bultmann – tiefenpsychologisch aufgeklärte Weltanschauung entgegen: „Dank der Entdeckung des Phänomens der Projektion durch die Tiefenpsychologie erkennen wir heute, daß es sich bei der Vorstellung jenseitiger Wesen um etwas innerlich Wahrgenommenes handelt.“ (22) Aus der Auseinandersetzung mit real existierenden Wesen wird – wie wir auch nicht mehr an Ahnengeister, gute Feen und Kobolde glauben – die Beschäftigung mit der symbolischen Darstellung unbewußter Kräfte der Psyche.

Kaufmann folgt dabei allerdings nicht Sigmund Freud. Dieser hatte in seinem Essay über *Charakter und Analerotik* die These vertreten, daß der Teufel „doch gewiß nichts anderes als die Personifikation des verdrängten unbewußten Triblebens“ sei. Man müsse, so Freud, diese Triebe in der Analyse nur bewußt machen und alsbald löse sich „der Teufelsspuk – wie die empirische Erfahrung bei Psychoanalysen immer wieder zeigt – in ein Nichts auf“ (47). Vielmehr vertritt Kaufmann in Anschluß an Carl Gustav Jung und Willy Obrist die These, daß sich mit dem Teufel auseinandersetzen, den eigenen Schattenseiten begegnen heißt.

Für ein patriarchal geprägtes Bewußtsein, das „Logik, Klarheit und Geradlinigkeit“ (66) will, sei dies, wie Kaufmann

einschränkt, schwer zu verstehen. Der Monotheismus habe „wegen der Verdrängung und Verteufelung des Schattens zu Intoleranz und Unmenschlichkeit“ geneigt (97). Jetzt aber komme die Zeit, im sich bisher apollinisch gebenden Christentum dem dunklen Pan, dessen Verehrer früher als „des Teufels“ diskriminiert wurden, Platz einzuräumen. Das eigentliche Problem des tiefenpsychologischen Weltbildes besteht freilich bereits darin, daß die Grenzen zwischen Gut und Böse aufgrund von Kaufmanns „biologischer‘ Interpretation“ (157) vollkommen zu verschwinden drohen.

Eine ähnlich funktionalistische Sichtweise wie in Kaufmanns Verabschiedung des Teufels aus Gründen der Psychohygiene könnte man aufgrund des Titels „Wozu ist der Teufel da?“ (Quell, Stuttgart, 1998) auch bei Klaus Berger vermuten. Der publizistisch gewandte Heidelberger Neutestamentler hat sich jedoch ganz im Gegenteil das Ziel gesetzt, es sich mit dem Teufel nicht zu leicht zu machen. Katechismusartig greift er eine Fülle von landläufigen Meinungen über den Teufel auf, um sie – nicht ohne systematisches Interesse – vor allem von der Gründungsurkunde des Christentums her zu beantworten.

Bei der Interpretation des Neuen Testaments, in dem mit einer gewissen Unbekümmertheit vom Teufel und seinem Gefolge gesprochen wird, ist nach Berger zu berücksichtigen, daß das Frühjudentum „die Frage nach dem, was Welt und Geschichte bewegt, wesentlich durch die Brille einer Engel- und Dämonenlehre“ gesehen hat (121). Und Jesus selbst sei kein „Aufklärer“ gewesen, sondern jemand, der in erster Linie die „Höllens-Ängste der Menschen ernstgenommen“ habe (97). Auch die frühchristlichen Autoren denken konsequent von Gott her – ohne ärztliche Befunde mitteilen zu wollen: „Die Begegnung des beschädigten Menschen mit Gott ist daher Entfaltungs-, Erkenntnis- und zugleich Überwindungsgrund des Dämonischen.“ (31) Deshalb ergibt sich in diesem Zusammenhang das *hermeneutische Problem*, daß es nicht gelingen will, „antike psychische Krankheiten aufgrund der neutestamentlichen Berichte heute auch nur halbwegs zuverlässig zu diagnostizieren“ (195). Zwar sei der Teufel nach damaligen Verständnis Person gewesen; die Bibel lasse allerdings „nirgends Schlüsse auf ein einheitliches Ich des Teufels“ zu, das in einer Biographie erzählbar wäre (145).

Darüber hinaus ist Berger davon überzeugt, daß alle paulinischen Aussagen über die Sünde eine theologische Reflexion auf die in den Evangelien berichteten *Exorzismen Jesu* sind: Bei Paulus könnte statt „Sünde“ auch „Teufel“ stehen. Dann, so gibt Berger zu bedenken, hätte den Apostel in der heidenschristlichen Gemeinde zu Rom keiner verstanden, weil weder die griechische Philosophie noch die griechisch-römische Religion die Figur des Teufels kannten.

Berger geht es allerdings nicht um eine vollständige Entmythifizierung des Teufels in dem Sinne, daß nach der Absage an die damaligen Denkvorsetzungen auch das dahinterlie-

gende Problem beseitigt sei. Im Gegenteil. Seiner Überzeugung zufolge sind die traditionellen Teufelvorstellungen gegenüber der „Ungeheuerlichkeit“ und dem „Zynismus“ des Bösen noch viel zu harmlos: „Denn das traditionelle Teufelsbild lebt von den Bestiarien des ausgehenden Mittelalters, der Teufel ist so eine Komposition aus Fabelwesen, die heute eher unter Artenschutz fallen. Und die Hölle sieht aus wie ein altertümliches Heizwerk.“ (11 f.)

Dem Theologen geht es hingegen wesentlich um eine stärkere Sensibilität gegenüber dem *radikalen Bösen*, das aufgrund des strengen Monotheismus im Christentum mit der Figur eines Gott untergeordneten „Erzbösen“ durchaus zu Recht personifiziert wird: „Um der Einheitlichkeit des Gottesbildes willen – die Alternative wäre ein völlig gespaltener Charakter Gottes – werden die Erfahrungen des Erzbösen in einer Satansfigur zusammengesehen und dann auch so erfahren“ (64). Eine Spekulation über den Engelsturz lehnt Berger jedoch mit dem Hinweis ab, daß der Ursprung des Teufels ein Geheimnis sei – wie auch erst die Gleichsetzung des Teufels mit den heidnischen Unterweltgöttern ihn zum „Herrn der Hölle“ geädelt habe (77).

## Theologisch blieb der Teufel lange blaß

Als besonders glühende *Advocati Diaboli* erweisen sich *Georges Huber* in „Weiche Satan! Der Teufel heute“, (Christiana, Stein am Rhein 1997) – ein Büchlein, für das der Wiener Erzbischof, Kardinal *Christoph Schönborn*, ein Vorwort verfaßt hat – und *René Laurentin*: „Der Teufel. Mythos oder Realität? Die Lehre und die Erfahrungen Christi und der Kirche“ (Paris, Hauteville 1996). Beide Autoren bemühen sich zum einen der biblischen Aufforderung – „Euer Widersacher, der Teufel, geht wie ein brüllender Löwe umher und sucht, wen er verschlingen kann. Leistet ihm Widerstand in der Kraft des Glaubens!“ (1 Petr 5, 8–9) – gerecht zu werden und zum anderen mit einer christo- beziehungsweise theozentrischen Behandlung ihres Stoffes zu verhindern, daß der Teufel als Randthema des Glaubens allzusehr in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Nicht überall dürfe man nach Pech und Schwefel Ausschau halten. Im Mittelpunkt der Besinnung auf den Teufel steht freilich bei beiden Autoren ein *Plädoyer für das Exorzismuswesen*. Das kirchliche und theologische Desinteresse am Teufel in den vergangenen beiden Jahrzehnten interpretieren sie übereinstimmend – wie seinerzeit schon Charles Baudelaire – als die größte List des Satans, ja sogar als schlagenden Beweis für seine Existenz und Wirkmächtigkeit.

So ist es nach Huber der Gipfel des „heimtückischen Erfolges“ des Teufels, daß „man ihn für einen Anachronismus hält“ (70). Der Verführer frohlocke geradezu über die „Hemmungen gewisser Geistlicher, die den Namen Satan nicht auszusprechen wagen!“ (55) Paradoxerweise denkt Huber jedoch eher gering vom Teufel, wenn er den Sinn seiner Exi-

stanz darin erblickt, daß die Menschen aufgrund der Anfechtung nicht in der sittlichen Mittelmäßigkeit verharren. Auch könne der Teufel, wie schon der Hl. Vinzenz von Paul überzeugt war, zwar bellen aber nicht beißen: „Stets hält Gott Satan an der Leine“ (63). Ähnlich problematisch erweist sich Laurentins Ansatz dadurch, daß er das Böse in augustinischer Tradition denkt: Das Böse ist „nichts [...], da es genau Bedürftigkeit, Mangel, Nichterfüllung des von Gott geschaffenen und wesenhaft guten Seins ist“ (Laurentin, 9). Trotz der Anerkennung der geschöpflichen Freiheit ist das Böse für ihn nur eine Amputation des Seins.

### Das Böse als Ergebnis der Freiheit?

In der *systematischen Theologie* selbst findet die Frage nach dem Teufel derzeit eher wenig Beachtung. Schon Berger klagte darüber, daß der Teufel theologisch immer etwas „blaß“ geblieben sei (Berger, 11). Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt hier die Arbeit von *Bernd J. Claret* dar, der sich in seiner flüssig geschriebenen Dissertation dieses Themas angenommen hat: In „Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel“ (Tyrolia, Innsbruck, 1997) geht es ihm weniger darum, eine „Theologie des Teufels“ zu entwickeln, als die theologische Notwendigkeit der Fragestellung zu erweisen. Eine ungebrochene Rede vom Teufel sei zwar nicht möglich, stets habe man damit zu kämpfen, keine falschen Assoziationen zu wecken. Mit der Frage nach dem Teufel sei aber eine „hochkomplexe theologische Problematik“ verbunden, „die in ihrer Fülle möglicherweise gar nicht anders ‚wachgehalten‘ werden kann als eben mit Hilfe dieser heute eigenartig, weil anachronistisch, anmutenden Frage“ (17) – gerade angesichts des heutigen Zwitterzustands zwischen Ent- und Wiederverzauberung der Welt.

Minutiös zeichnet Claret in seiner Studie das Erwachen der postkonziliaren Skepsis gegenüber dem Teufel nach, die ihren Höhepunkt in Haags Thesen gefunden hat; dessen Zurückführung der Teufelssymbolik auf die Erfahrungen mit der Sündhaftigkeit des Menschen werden ebenso wie die Kritik an Haags Thesen gründlich rekonstruiert. Clarets eigener Lösungsvorschlag verdankt sich dann maßgeblich der Philosophie *Paul Ricœurs*, der sich in seiner „Phänomenologie der Verfehlung“ anhand der Mythen von der Macht des Bösen mit der Beziehung zwischen der menschlichen Freiheit und der bösen Tat auseinandergesetzt hat.

Wegweisend markiert Claret die verschiedenen Eckpunkte für eine theologische Beschäftigung mit dem Teufel: Grundsätzlich ist zum einen darauf zu achten, daß die Theologie keinem *monistischen* Ansatz erliegt, innerhalb dessen Gott direkt für das Böse verantwortlich wäre. Weil Gott das Böse nicht will, darf das Teuflische nicht in Gott selbst gesucht werden. Zum anderen ist aber auch der gnostischen Versuchung abzuschwören, Gott und das Böse *dualistisch* zu

interpretieren, indem das Böse als originäres Prinzip in Konkurrenz zu Gott verstanden werden müßte. Ein böses Prinzip annehmen, hieße, die jüdisch-christliche Tradition des Schöpfergottes aufgeben. Zudem: „Weder in einem konsequent monistischen noch dualistischen Denksystem kann wirklich begründet gehofft werden, daß Gott einmal endgültig alles Böse besiegen und alle bösen Mächte und Gewalten entmachten wird“ (14).

Angesichts der häufigen Unterbestimmung des Bösen stellt Claret nicht nur mit aller wünschenswerten Deutlichkeit klar, daß das Böse eine Tat der Freiheit ist, die nicht nur ein Mangel an Gutem bedeutet, sondern Böses *schafft*. Jedoch ist das Böse paradoxerweise nicht einfach das Ergebnis der Freiheit, so daß das Böse alleine mit der menschlichen Freiheit erklärt werden könnte. Damit hätte man noch nicht die destruktive Kraft des Bösen erfaßt, die Abgründigkeit des Bösen hingegen verharmlost. Klaus Berger sprach in diesem Kontext von den „Erfahrungen des Grauens, der Ohnmacht und des Hasses“ (Berger, 29). Genau auf diese Begegnung mit dem *Nicht-zu-Rechtfertigenden*, so Claret, wolle die kirchliche Lehre reagieren, wenn sie sich nicht darauf beschränkt, das Geheimnis des Bösen mit der Begrifflichkeit „Sünde“ zu erklären.

Natürlich darf auch nach Claret mit dem Hinweis auf die Eigenwirklichkeit des Bösen nicht die Schuldfähigkeit der Menschen geleugnet werden. Es ist der Mensch, der das Böse *tut*. Aber er fühlt sich – zumindest zuweilen – unerklärlicher Weise zum Tun des Bösen hingezogen. „Sündigen heißt nachgeben“, schreibt Ricœur in Anlehnung an Gabriel Marcells Formulierung von einer „Einladung zum Verrat“. In diesem Sinne ist der Mensch nicht nur Täter, sondern auch Opfer des Bösen.

Noch nicht entschieden ist damit freilich, ob in der Vater-Unser-Bitte um die Erlösung vom Bösen von *einem* Bösen die Rede ist. Auch Claret legt sich hinsichtlich der Personalität des Bösen nicht fest: „Die Frage nach der Existenz eines Teufels im Sinne eines übermenschlichen, mit Freiheit und Vernunft begabten Geistgeschöpfes dürfte nicht nur mit naturwissenschaftlichen, sondern auch mit theologischen Mitteln nicht entscheidbar sein.“ (400) Immerhin deutet er mit einer Frage an, daß das Böse vor dem Hintergrund der Erfahrung von Auschwitz „als eine Art Beherrschtwerden von Menschen durch eine übermenschliche ‚personale‘ diabolische Macht“ gedacht werden könnte (379).

Angesichts des Paradoxes einer Freiheit, die sich zum Bösen bekennt und doch eingesteht, nicht voll und ganz für es verantwortlich sein zu können, gewinnt schließlich die Einsicht in die *Eigenart der Symbole* große Bedeutung. Denn just mit dem Symbol des Teufels hat die kirchliche Tradition diesem Paradox – wie auch der Forderung nach einem Mittelweg zwischen Monismus und Dualismus – versucht gerecht zu werden. Der Frage, ob der Teufel „nur“ Symbol ist oder Person, führt nach Claret freilich in die Irre; es geht ihm um die theologischen Sachfragen, die

sich in diesem Kontext stellen: „Der Teufel symbolisiert eine ‚Außenheit‘ des Bösen, ein ‚Voraus‘ des Bösen, nämlich das Böse, dem der Mensch nachgibt, wenn er sündigt“ (304). Claret ist davon überzeugt, daß aufgrund des Sinnüberschusses in den Symbolen, der gerade der begrifflich operierenden Theologie zu denken geben kann, auch das Symbol des Teufels nicht ignoriert werden darf und die Beschäftigung mit dem Teufel unerläßlich ist. Schon Berger schrieb: „Wer weiß, daß Bilder Bilder sind, kann sie auch beruhigt stehen lassen, muß sie nicht ‚stürmen‘, weil er weiß, daß nicht schnell Besseres gefunden werden kann“ (Berger, 150).

Mit Blick auf die Fülle der neueren Erscheinungen zur Gestalt des Teufels läßt sich von Claret lernen: Der Theologie müßte daran gelegen sein, die Teufelsgestalt nicht aus den Augen zu verlieren, damit nicht andere mit der mythologischen Figur des Satans ihr Unwesen treiben. Und obwohl Claret selbst eine ganze Monographie dem Teufel gewidmet hat, ist auch ihm bewußt, was theologisch bei jeder Beschäftigung mit dem „Fürsten der Unterwelt“ nicht in Vergessenheit geraten sollte: daß nämlich Gott das Gute will, daß das Böse in erster Linie bekämpft werden muß, und die Reflexion auf dessen Ursache theologisch insgesamt allerhöchstens sekundär sein kann.

Stefan Orth

## Ehe und Familie im Wertestreit

### Ein Plädoyer für eine neue Grundwertedebatte

*Eine Rückbesinnung auf die Wertepräferenzen des Grundgesetzes fordert, vor allem mit Blick auf die Reformvorhaben der neuen Regierungskoalition im Bereich Ehe und Familie, der politische Referent im Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Rolf Schumacher. Im jüngsten Familienurteil des Bundesverfassungsgerichts findet er sein Plädoyer für eine neue Grundwertedebatte bestätigt.*

Im politischen Bonn lautet ein Bonmot, man müsse, um einen guten politischen Vorschlag absterben zu lassen, ihn nur rechtzeitig in die öffentliche Diskussion bringen. Wie stets, so steckt auch in diesem Bonmot ein Kern Wahrheit: Die oftmals verwirrende Komplexität der in der Politik anstehenden Sachentscheidungen lassen in dem Stimmen-, Stimmungs- und Interessenvertretungswirrwarr unserer Zeit kaum Debatten zu, die zum Kern des Problems führen. Könnte hier die fast schon abgedroschene Forderung einer neuen Grundwertedebatte weiterhelfen?

Vieles spricht jedenfalls dafür, daß wir uns der Mühsal unterziehen müssen, in den einzelnen politischen Anwendungsfeldern immer auch danach zu fragen, ob nicht jeweils grundlegende Wertentscheidungen tangiert und insofern grundwerteorientierte Debatten zu führen sind. Das jüngste Familienurteil des Bundesverfassungsgerichts (2 BVR 1057/91, veröffentlicht am 19. Januar 1999), welches anknüpfend an Artikel 6 des Grundgesetzes verbietet, Ehe und Familie gegenüber anderen Lebens- und Erziehungsgemeinschaften schlechter zu stellen, ist geradezu ein Paradebeispiel für die Aktualität dieser Fragestellung (vgl. HK, März 1999, 131 ff.).

Ein Blick in die Entstehungsgeschichte und Konzeption des Grundgesetzes zeigt die Angewiesenheit der Demokratie auf

den Wertestreit. Unmittelbar nach dem mit dem Zweiten Weltkrieg verbundenen Zusammenbruch kam es zu dieser anspruchsvollen Konzeption für die Organisation der Gesellschaft, wie sie die Demokratie unseres Grundgesetzes darstellt. Vor allem die traumatische Erfahrung mit dem totalitären Nationalsozialismus ließ den *Freiheitsgedanken* zum Angelpunkt für das Grundgesetz werden. Die Grundrechte gewähren der einzelnen Bürgerin und dem einzelnen Bürger unmittelbar geltende Abwehrrechte gegen die Staatsgewalt, auch gegen den Gesetzgeber, die vor den Gerichten durchgesetzt werden können.

Ausgehend von der Unantastbarkeit der Menschenwürde geraten die individuellen Freiheits-, ökonomischen Entfallungs-, politischen Mitwirkungs- sowie justiziellen Grundrechte in den Mittelpunkt. Mit dieser Konzeption ist die Demokratie des Grundgesetzes notwendigerweise eine Staatsform voller Spannungen und in steter Bewegung. Sie ist eine für alle Beteiligten im wahrsten Sinne des Wortes anstrengende Form der Organisation der Gesellschaft, denn sie setzt die Fähigkeit zur verantwortlichen Wahrnehmung des Freiheitsangebotes voraus. Insofern ist sie eine dialogische und kommunikative Demokratie, sie ist auf das Kommunizieren vernünftiger Menschen angelegt, und sie lebt – im Sinne der bekannten Formulierung von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* –