

»Christlicher Glaube und Dämonenlehre«

Zur Bedeutung des Dokumentes der »Kongregation für die Glaubenslehre« vom Juni 1975

Von Leo Scheffczyk, München

In Reaktion auf die starke Kampagne gegen den kirchlichen Teufelsglauben hat die Glaubenskongregation im Juni 1975 eine Studie zu diesem Thema veröffentlicht¹⁾, die (nach dem Vorwort) von einem Fachtheologen erstellt ist und von der Kongregation »als sichere Grundlage« empfohlen wird, »um die Aussage des kirchlichen Lehramts . . . neu zu bekräftigen«. Die Übernahme und Autorisierung der Arbeit eines Theologen durch die päpstliche Kongregation mag zwar als nicht ganz gewohntes Verfahren erscheinen. Es trägt aber wohl den heutigen Forderungen nach größerer Transparenz und theologischer Begründung der Glaubensverkündigung Rechnung.

1. Die allgemeine Sinnrichtung

Das Dokument, das in der deutschen kirchlichen Öffentlichkeit keine besonders starke Beachtung gefunden und von einem katholischen Publikationsorgan als »wenig hilfreich«²⁾ für die gegenwärtige Diskussion bezeichnet wurde, bringt in seinen zwei Teilen vornehmlich einen ausführlich belegten Schrift- und Traditionsbeweis für die kirchliche Glaubenslehre. Dieser Beweis wird mit einem kurzen Blick

¹⁾ Das Dokument wurde am 26. Juni 1975 im *Osservatore Romano* veröffentlicht. Die französischen Originaltexte erschienen nachträglich in der französischen Wochen Ausgabe des *Osservatore*, eine deutsche Übersetzung in der deutschen Wochen Ausgabe vom 11. Juli 1975.

²⁾ *Christlicher Glaube und Dämonenlehre*, in: *Herderkorrespondenz* 29 (1975), Heft 8, 379–381; das Zitat 381.

auf die Zeitsituation eingeleitet, wobei die Schwierigkeiten, aber auch die Verwirrungen im Bereich dieses Glaubens ins Licht gerückt werden. Für den Geist des Ganzen mag das einleitende Zitat aus Hom. II des Johannes Chrysostomus als charakteristisch gelten, das besagt: »Es ist uns kein Vergnügen, zu euch über den Teufel zu sprechen. Doch die Lehraussagen, zu denen er Anlaß gibt, werden euch von Nutzen sein.«³⁾ Dem Sinn dieses Zitats entspricht die Zielausrichtung des ganzen Dokuments, dem es nicht (gleichsam im Gegensatz zu den selbstbewußten und radikalen Ablehnungen dieses Glaubens in der Gegenwart) um eine emphatisch vorgetragene religiöse Übersteigerung dieses Glaubens geht, sondern um eine verständige Einordnung dieses Glaubens in die Erlösungsordnung, aus der er (nicht nur wegen seiner tiefen geschichtlichen Wurzeln) nicht leicht herausgebrochen werden kann.

Hier klingt auch anfangs schon die diesen Glauben stützende theologische Grundüberzeugung an: »Es wäre wirklich ein unverzeihlicher Irrtum, im Blick auf die Vergangenheit sich so zu verhalten, als ob die Erlösung schon alle ihre Früchte gezeitigt hätte, ohne daß es notwendig wäre, sich im Kampf gegen den einzusetzen, von dem das Neue Testament und die Lehrmeister des geistlichen Lebens immer wieder sprechen.« Daran kann ersichtlich werden, daß der »Teufelsglaube« keine absolute Position in der christlichen Heilslehre besitzt, daß er aber andererseits als Kontrastmittel und als das Hemmungsmoment zum Verständnis der Heilswirklichkeit hinzugehört.

Gegen eine ungebührliche Übersteigerung des Teufelsglaubens richten sich auch in den Einzelausführungen des Dokumentes die Hinweise, daß weder in der Verkündigung Jesu der Teufel die Stellung des Mittelpunktes beanspruchte, noch daß die Dämonenlehre in der kirchlichen Verkündigung einen selbständigen Platz einnehmen und außerhalb des Zusammenhangs des Glaubens an die Schöpfung und an die Engelwesen betrachtet werden dürfte. Dem entspricht auch die Hervorhebung der Behutsamkeit der modernen liturgischen Praxis und ihrer Bezugnahme auf die personalen Mächte des Bösen.

Entgegen der voreiligen Unterstellung, daß die Kirche in der

³⁾ De diabolo tentatore, Hom. II, 1 (PG 49, 257f.).

Gegenwart mit der Zurückhaltung gegenüber allzu drastischen und frequentierten Ausschmückungen der Wirksamkeit der Dämonen, die dem Zeitbewußtsein der alten Welt und des Mittelalters entsprochen haben mögen, den Teufelsglauben selbst wesentlich verändert oder gar zurückgenommen habe, wird hier auch im Hinblick auf den neuen Taufritus⁴⁾ der Nachweis gebracht, daß eine unpathetische Sprechweise keineswegs eine Alterierung des Glaubens bedeute, sondern im Gegenteil das Wesensverständnis dieses Glaubens fördern könne. Damit wird einer Entwicklung im Verständnis des Teufelsglaubens und seiner »Geschichtlichkeit« durchaus Raum gegeben, ohne daß diese »Geschichtlichkeit« (wie heute öfter) als Ermöglichungsgrund für eine völlig neue und gegenteilige Entscheidung des modernen Glaubensbewußtseins gegenüber dieser Wahrheit verstanden werden dürfte.

Diesem maßvollen und durch die Einfügung in das Gesamt der Heilsordnung in etwa »relativierten« (d. h. nur in Relation zur Größe und zur positiven Erlösungsmacht Jesu Christi gesehenen) Teufelsglauben fügt sich auch der abschließende Gedanke über die Sinnhaftigkeit dieses Glaubens in der modernen Welt und für das moderne Bewußtsein ein. Er ist nicht identisch (wie ein Kritiker noch immer argwöhnt)⁵⁾ mit den Angstprojektionen einer nicht entschiedenen mit dem Entmythologisierungsprogramm ernst machenden Schriftauslegung, sondern er ist Ausdruck einer transzendenten Tiefe und Geheimnishaftigkeit der Heilsordnung, die »gerade in unserer Zivilisation, die sehr einem weltlichen Horizontalismus huldigt«, geeignet ist, den Menschen »mehr in die Höhe und hinter die unmittelbaren Evidenzen schauen« zu lassen und so auch »die Existenz eines Jenseitigen« der Gnade und des Heils aufzuschließen.

Natürlich wird eine solch differenzierte Betrachtungsweise einer pankritischen Theologie nicht überzeugend erscheinen. Deshalb ist der Hauptnachdruck in dem Dokument auch auf den positiven Erweis des Teufelsglaubens aus dem depositum fidei, aus Schrift und Tradition, gelegt.

4) Vgl. *Ordo baptismi parvulorum*, ed. typ. Rom 1969, 27.

5) Herderkorrespondenz, a.a.O. S. 381.

2. Das Zeugnis der Schrift und Tradition

Was den Schriftbeweis angeht, so wird er merkwürdigerweise unter Auslassung des Alten Testaments auf die neutestamentlichen Zeugnisse eingeschränkt und nur aus den Synoptikern, den Paulinen und der Geheimen Offenbarung erhoben. Das Übergehen des Alten Testaments ist insofern bedauerlich, als dadurch der Eindruck entstehen könnte, daß das Alte Testament für die Begründung dieses Glaubens unerheblich sei bzw. daß die wissenschaftliche Frage nach dem Gewicht und der Wertigkeit der diesbezüglichen alttestamentlichen Aussagen schon entschieden sei, und zwar in einem negativen Sinne. Diesem Eindruck sollte heute vor allem im Hinblick auf die Tatsache gewehrt werden, daß es gegenwärtig vornehmlich einige Alttestamentler sind, die im Bewußtsein eines neuartigen Censorenamtes den ganzen christlichen Glauben am Maßstab des Alten Testaments messurieren möchten und sich dabei auf die mythologischen Ausdrucksformen und die religionsgeschichtlichen Parallelen für den Teufelsglauben berufen⁶⁾.

Demgegenüber gälte es, darauf hinzuweisen, daß weder mythische Aussageformen noch religionsgeschichtliche Abhängigkeiten grundsätzliche Gegeninstanzen gegen eine legitime Entwicklung von Glaubenswahrheiten sind. Jedenfalls sollte man (was allerdings wohl nicht in der Absicht dieses Dokumentes liegt) das Alte Testament nicht einfach als mögliche Grundlage für ein offenbarungsgeschichtliches Ansetzen eines heilsbedeutsamen Teufelsglaubens außer acht lassen, zumal die dadurch ermutigte Tendenzkritik (wie es etwa in der ähnlich gelagerten Problematik um die Ursünde geschieht) behende weiter deduziert, daß ja wohl auch das Neue Testament nicht mehr sagen könne als das Alte.

Einer solchen Tendenzkritik, die viel mehr als ihr selbst bewußt von dem Bultmannschen Axiom der »Unvereinbarkeit zwischen elektrischem Licht und Geisterwelt des NT«⁷⁾ abhängig ist, wäre mit guter Begründung entgegenzuhalten, daß der »Satan« des Buches

⁶⁾ Vgl. dazu H. Haag, Teufelsglaube. Mit Beiträgen von K. Elliger, B. Lang, M. Limbeck, Tübingen 1974, bes. 141–246.

⁷⁾ Das ausgeführte Zitat in: Kerygma und Mythos I, Hamburg 1948, 136.

Hiob keineswegs eine »Attrappe«⁸⁾ darstellt oder eine »Spielfigur ohne eigenes Gewicht«⁹⁾, sondern daß sich in seiner Gestalt durchaus die Gegnerschaft zu Gott (und nicht nur die Anklage gegen den Menschen) abzeichnet. Wenn der Alttestamentler gar die Teufelsvorstellung des Buches der Weisheit 2, 25f. mit dem »Irrtum« und dem »Abirren« des Sünders identifiziert¹⁰⁾, so setzt er sich hier offensichtlich über den Umstand hinweg, daß der Verfasser des Weisheitsbuches gerade den gegenteiligen Eindruck hervorheben will: nämlich die von außen kommende Verursachung des ewigen Todes. Es ist dann nicht verwunderlich, daß eine solche Exegese bei der Beurteilung der entsprechenden neutestamentlichen Aussagen ebenfalls ihrer antidogmatischen Tendenz verhaftet bleibt. So kommt es dann, um nur ein Beispiel zu nennen, zu der erstaunlichen Interpretation, daß die Dämonenaustreibungen Jesu nur zur Warnung dienen sollen, »den Widerstand [gegen Jesu Gottesverkündigung] zu dramatisieren«; denn dieser »Widerstand gegen Jesu Wort [ist] nicht einfach etwas Satanisches, sondern die Folge einer bestimmten menschlichen Verfasstheit«¹¹⁾. In diesem Zusammenhang wäre auch nach der methodischen Richtigkeit eines exegetischen Verfahrens zu fragen, das den »Dämonenglauben« des Alten wie des Neuen Testaments vom »Engelglauben« grundsätzlich trennt. Eine solche Trennung bedeutet schon im Ansatz eine illegitime Erleichterung der Problematik, kann aber auch als implizite Leugnung der rein geistigen Schöpfung überhaupt verstanden werden.

Das Dokument trägt dieser Problematik Rechnung, indem es zunächst bezüglich der synoptischen Zeugnisse den Hintergrund des damaligen Glaubens an »Engel und Dämonen« aufdeckt und dabei die von den modernen Akkomodationstheoretikern unbeachtete Tatsache

⁸⁾ Diese Bezeichnung verwendet H. Haag, Abschied vom Teufel (Theologische Meditationen, hrsg. von H. Küng, 23), Einsiedeln 1969, 37.

⁹⁾ So H. Haag, Teufelsglaube 205. Gegen diese Auffassung steht die durchaus differenzierte und doch viel gehaltvollere Aussage G. v. Rads: »Immerhin, die Vision Michas von dem himmlischen Hofstaat erinnert stark an Hiob 1f. und es ist möglich, daß man in Israel von einem Widersacher wußte, der sich unter Umständen nicht nur de jure auf die menschliche Sünde bezog, sondern die Bedrohung ihrer ganzen Existenz verkörperte«, in: ThW NT II, 73.

¹⁰⁾ So H. Haag, Teufelsglaube 260.

¹¹⁾ Ebd. 387 (M. Limbeck).

hervorhebt, daß der Glaube an »Engel oder Geister« nicht einfach eine Zeiterscheinung war, der sich Jesus hätte anschließen müssen, wie das Beispiel der Sadduzäer beweist. Der Grundtenor dieser Ausführungen zielt auf die Erkenntnis, daß der Satan in der Verkündigung Jesu als der Widersacher des Heilswerkes auftritt und »nicht als sich verirrt habendes Überbleibsel einer primitiven Kultursprache« verstanden werden kann. Diese Erkenntnis trifft sich durchaus auch mit den Einsichten einer unvoreingenommenen protestantischen Exegese, die etwa erklärt: »Immer aber ist er [der Teufel] der eine große Gegenspieler Gottes, der mit allen Mitteln zu verhindern sucht, daß durch Jesu Leben und Leiden Gottes Herrschaft komme und die seine weiche.«¹²⁾

Bei der Interpretation der Paulinischen Zeugnisse steht der Nachweis im Vordergrund, daß »Paulus sehr klar den Satan von der Sünde unterscheidet«. Aber auch für die Johanneischen Schriften gilt, daß »Jesus nicht Satan mit Sklaverei und Sünde gleichsetzt«. Die Meinung, daß »an allen Stellen des Neuen Testaments, an denen der Satan oder Teufel vorkommt, wir ebensogut ›die Sünde‹ oder das ›Böse‹ ansetzen könnten«¹³⁾, ist, wenn sie überhaupt einer Widerlegung bedürfte, hier jedenfalls eindeutig getroffen.

Dieses Urteil kann auch gegenüber einer Kritik des Dokumentes aufrechterhalten werden, die einwendet, daß der »sorglos-historisierende Umgang mit den biblischen Texten die exegetischen Passagen entwertet«¹⁴⁾. Hier wäre zu bedenken, daß das Dokument zuletzt der Glaubensverkündigung dienen will und nicht mit dem Rüstzeug der historisch-kritischen Exegese auftreten kann, deren demonstratives Hervorkehren vor den schlichten Gläubigen überhaupt viel zu deren Verwirrung, aber auch zur unkritischen Anbiederung an die Popularwissenschaft geführt hat. Es ist zwar richtig, daß das Dokument die stoff-, motiv-, redaktions- und traditionsgeschichtlichen Hintergründe der biblischen Dämonen- und Teufelsaussagen

¹²⁾ So F. Horst, Art. Teufel, in: RGG VI, 706.

¹³⁾ So H. Haag, Abschied vom Teufel 48; dieselbe Ansicht ist verdeckter vortragen (aber damit doch wohl die Schwäche der eigenen Position zugestehend), in: Teufelsglaube 191, 260, 387.

¹⁴⁾ Herderkorrespondenz, a.a.O. 381.

nicht hervorkehrt und ausbreitet. Deshalb kann man dem Verfasser aber nicht nachsagen, daß er um sie nicht wüßte und daß die Darstellung im Endergebnis fehlgehen müßte. Schließlich ist ja inzwischen auch das Bewußtsein für die Ambivalenz und Neutralität der historisch-kritischen Methode gewachsen, mit der man, je nach dem vorausgehenden Vorverständnis, auch entgegengesetzte Glaubensauffassungen begründen kann. Der von E. Käsemann berufene »weltweite Buschkrieg«¹⁵⁾ der historisch-kritischen Wissenschaft wäre hier ebenso zu bedenken wie das Resultat der wohl immer noch gründlichsten Arbeit eines historisch-kritischen Exegeten über dieses Thema (die leider in dem Dokument nicht genannt ist): »Die vielfältigen Mächte, die doch immer nur die eine satanische Macht entfalten, begegnen als eine Art personalen Wesens von Macht.«¹⁶⁾

Auch der ausführliche Traditionsbeweis, der mit dem 2. Jh. beginnt und bis zum 2. Vatikanum reicht (mit dem Zentrum in den Aussagen des 4. Lateranense [1215]), könnte nur mit dem Einwand abgelehnt werden, daß dies alles dem modernen Weltverständnis nicht mehr entspreche. Aber abgesehen davon, daß dieser Einwand, sofern er von seiten einer katholischen Theologie erfolgt, die Bedeutung des Dogmas preisgibt, entspricht er auch nicht dem modernen Bewußtsein (vgl. dazu weiter unten). Für die Frage der Interpretation des Dogmas verdient eine Erklärung besondere Hervorhebung, die auf die literarische Form dieser Konzilsaussage über die Geisterwelt eingeht. Von ihr wird nämlich gelegentlich in der Diskussion behauptet, daß sie bezüglich der bösen Geister keinen definitiven Charakter besitze, weil hier nur gegen den Dualismus der Katharer eine theologische Konklusion aus der Wahrheit von der Güte der Schöpfung gezogen werde, die nicht unbedingt die Existenz solcher Geister behaupte, sondern über sie nur hypothetisch spreche und eine damals geläufige Auffassung wiedergebe. Demgegenüber stellt das Dokument fest: »[Die Aussage] erscheint als ein feststehender, seit langer Zeit angenommener Lehrsatz . . . Sie stellt sich als eine unangefochtene Feststellung des christlichen Bewußtseins dar.« Man

¹⁵⁾ Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 36f.

¹⁶⁾ H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Quaest. disp. 3; hrsg. von K. Rahner und H. Schlier), Freiburg 1958, 63.

kann deshalb auch der zusammenfassenden Schlußfeststellung des Dokumentes nicht widersprechen, daß hier nur der konstante Glaube der Kirche wiedergegeben werde, der seinen Sinn nicht in der Schürung von Ängsten vor der Übermacht der Dämonen habe und der durchaus mit der Betonung der menschlichen Freiheit und der Allmacht wie der Güte des Schöpfers in Einklang stehe. Was den Vorwurf eines Kritikers bezüglich des angeblichen Schweigen über die Entartungen des Dämonenglaubens betrifft¹⁷⁾, so bietet das Dokument in Wirklichkeit doch Hinweise dafür, daß die kirchliche Lehrverkündigung sich auch gegen Übertreibungen wandte (vgl. Anm. 1, 64, 122), wenn damit wohl auch nicht alle Fehlentwicklungen gelehnet werden sollen.

3. Die der Theologie verbleibende Aufgabe

Gleichwohl wird bei der Lektüre des Dokumentes deutlich, daß es nicht alle theologischen Probleme klären kann und will. Deshalb ist ein kritischer Einwand berechtigt, der besagt, daß die biblischen und dogmatischen Texte nach der Intention ihres Ausdrucks der Macht des Bösen weiter befragt werden müßten¹⁸⁾. Nur müßte man sich davor hüten, zum Maßstab dieses Weiterdenkens allein den Geist des »aufgeklärten Bürgers des 20. Jahrhunderts«¹⁹⁾ zu nehmen.

Eine Anfrage bei ernstzunehmenden modernen Denkern und Philosophen kann hier gewisse positive Ergebnisse zutage fördern, die den Rationalismus mancher Theologen merkwürdig kontrastieren. Dabei braucht wohl nicht allzuviel Wert auf jene bekanntgewordene Episode gelegt zu werden, nach der der Neomarxist E. Bloch die Existenz des Teufels gegen die Thesen eines katholischen Exegeten verteidigte²⁰⁾. Bedeutsamer sind bestimmte Fragen und Antworten aus dem Bereich der Existenzphilosophie, wo K. Jaspers den Teufel als »Chiffer« anerkennt für jene »Mächte, die aus dem Grund unsres

¹⁷⁾ Vgl. Herderkorrespondenz, a.a.O. 381.

¹⁸⁾ Ebd. 381.

¹⁹⁾ So: Teufelsglaube 388.

²⁰⁾ Vgl. dazu den kurzen Bericht in: Herderkorrespondenz 27 (1973), H. 3, 130.

Seins her alle unsere Verwirklichungen vernichten«²¹⁾ und als Rätselwort für »die Verderblichkeit des Menschlichen bis hin zum Entsetzlichen«²²⁾. Für den von der Existenzphilosophie beeinflussten P. Tillich ist das »Symbol« des Teufels (wobei sein gefüllter Symbolbegriff zu beachten ist) ein konkretes Zeichen für »überindividuelle Strukturen des Bösen«, für »destruktive Seinsmächte«, die in Personen, in sozialen Gruppen und in historischen Situationen ihre Macht entfalten²³⁾. Aus der Deutung gewisser Erfahrungen des Monströsen und Übermenschlichen in der Äußerung des Bösen in der modernen Welt schließt der Soziologe P. L. Berger auf etwas Transzendentes, das die *Conditio humana* übersteigt und »Antizipationen der Hölle«²⁴⁾ erahnen läßt.

Solche Hinweise des modernen Denkens können freilich nicht als Bestätigungen des christlichen Teufelsglaubens genommen werden, wenn sie auch allein schon insofern bedeutsam sind, als sie die Behauptung von der »Unmodernität« dieses Glaubens widerlegen. Sie fordern aber das theologische Denken auf, ihnen gegenüber die Besonderheit der christlichen Position zu verdeutlichen. Diese erscheint in einer Hinsicht sogar leichter annehmbar, weil sie keinerlei Tendenz zu einem Dualismus zeigt, der überall dort naherückt, wo urtümliche Mächte und Seinsstrukturen des Dämonischen angenommen werden. Andererseits erscheint sie bezüglich der Behauptung der Personalität des Dämonischen im Teufel wiederum schwieriger nachvollziehbar. An dieser Schwierigkeit könnte aber ein personalistisches Denken ansetzen und den Nachweis führen, daß die Annahme von apersonalen, d. h. auch von willenslosen und unfreien Mächten des Bösen die göttliche Schöpfung vom Ursprung her alterieren und destruieren müßte. So betrachtet, ist die Folgerung nicht unbegründet, daß die »Personalisierung« des Bösen zum Diabolo keineswegs seine Steigerung ins Ungemessene bedeutet, sondern geradezu seine Begrenzung in einer personalen Schöpfungs- und Heilsordnung, in der der Schöp-

²¹⁾ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 318.

²²⁾ Ebd. 331.

²³⁾ P. Tillich, *Systematische Theologie II*, Stuttgart 1958, 47.

²⁴⁾ P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt 1969, 99.

fer und Erlöser auch seine Souveränität über die Freiheit des personal Bösen erweist.

Daraufhin wüchse der Theologie die weitere Aufgabe zu, das Wirken und Sein der bösen (wie der guten) Geister so auf die Maße menschlichen Verstehens und menschlicher Erfahrung zu bringen, daß dieser Glaube nicht zum Mittel der Verbreitung von dumpfer Furcht und schicksalhaften Zwängen wird. Er vermag aber die Dramatik des Heilsgeschehens in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen (vgl. Eph 6, 12), die Daseinsauffassung des Christen der Mittelmäßigkeit und dem unbedarften Fortschrittsglauben zu entziehen und die elementaren Antriebe von Selbstüberheblichkeit und fatalistischem Ausgeliefertsein in rechter Weise auszugleichen. Unter dieser Rücksicht könnte eine heilsgeschichtlich ausgerichtete Erfassung des personal Dämonischen gerade heute ein Gegengewicht gegen die Banalisierung der religiösen Existenz darstellen, wie sie von den radikalen Theologien betrieben wird²⁵).