

Exorzismus – Befreiung vom Bösen?

Eine theologisch-psychoanalytische Anfrage

von *Wilfried Ruff und Bertram von der Stein*

Nach dem Vaticanum II schien die katholische Kirche in Deutschland „Abschied vom Teufel“ (Haag 1969) genommen zu haben. Umso mehr wuchs jedoch außerhalb kirchlich das Interesse am Satan. Versucht die römische Kirche auf die magisch getönte Gläubigkeit mit der Erneuerung des Großen Exorzismus zu reagieren? Dagegen melden die Verfasser ihre theologisch und psychoanalytisch begründeten Bedenken an.

Im Frühjahr 2009 billigte die deutsche Bischofskonferenz die deutsche Übersetzung des Neuen Ritus für den Großen Exorzismus. Die 1999 veröffentlichte lateinische Ausgabe sollte einen Ritus erneuern, der 1614 ins *Rituale Romanum* aufgenommen und 1925 ergänzt worden war.¹ Dabei wurde der Vorschlag der Deutschen Bischofskonferenz von 1984, den Exorzismus durch eine „Liturgie zur Befreiung vom Bösen“ zu ersetzen, nicht berücksichtigt. Diesem Vorschlag war das unveröffentlichte Votum einer 1979 eingesetzten Kommission von Theologen, Medizinerinnen und Psychologen vorangegangen.

Im Großen Exorzismus von 1614 wurde bei Besessenheit die imperative Form praktiziert, in welcher der Exorzist an und über dem zu Exorzierenden, der passives Objekt bleibt, tätig wird. Denn dem traditionellen Exorzismus liegt die Annahme zugrunde, „teuflische Wesen könnten vom Menschen so sehr Besitz nehmen, dass er nicht mehr Herr seiner selbst ist“ und dann von dieser Inbesitznahme befreit werden müsse (Leimgruber 2005, 67).

In der neuen Fassung des Exorzismus wird der zu Exorzierende mehr aktiv in den Vollzug des Exorzismus einbezogen. Die ausgewählten Evangelientexte mit exorzistischen Handlungen Jesu sind allerdings „wohl nicht im Sinne eines Wortgottesdienstes, sondern als Zitation eines heiligen Textes mit Dämonen abwehrender Wirkung zu betrachten“ (Probst 2005, 81). Der Exorzismus hat nach dem neuen Ritual von 1999 ebenfalls das Ziel, „die Dämonen auszutreiben und vom teuflischen Einfluss zu befreien“ (zit. n. Probst; Richter 2002, 82). Das legt nicht nur einen abergläubischen Hintergrund nahe (Vorgrimler 2000, 187), sondern kann auch anthropomorphe Dämonenvorstellungen verstärken. Insbesondere das Beibehalten der imperativen Form („Ich beschwöre dich, Satan ... Weiche, Satan“) unterstützt in Gläubigen ein dualistisches Weltbild. Dieses lehrt das Dasein eines bösen Prinzips, das mit Gott gleichursprünglich oder zumindest gleichermaßen koexistent sei. Das mag ein Beispiel² belegen.

¹ Der Große Exorzismus im *Rituale Romanum* von 1614 und der von 1999 werden von Probst; Richter 2002 zitiert und kommentiert (vgl. auch Richter 2005).

² Die folgenden Beispiele aus jüngster Vergangenheit stammen aus der Praxis von B. von der Stein und sind anonymisiert worden.

Neigung, Schuld zu verschieben

Die Eheleute O., anerkannte Asylanten aus dem Sudan, wuchsen in christlichen Familien auf, deren Mitglieder teilweise durch andere ethnische Gruppen traumatisiert wurden. Ihre sieben Jahre alte Tochter ist seit zwei Jahren in kinderpsychiatrischer Behandlung wegen Autismus mit geistiger Retardierung und anderen Entwicklungsdefiziten. Die schweren Unruhezustände des Kindes sind medikamentös kaum zu beherrschen, so dass seine Eltern gereizt und überfordert wirken. Sie suchten nach einem Exorzisten, weil sie die schwere Behinderung ihrer Tochter als Walten des Satans verstehen. Der Teufel habe sich ihrer Tochter bemächtigt und quäle nun die ganze Familie. Ihr Erklärungsversuch ist auf dem Hintergrund ihrer kulturellen Sozialisation verständlich und gleicht neuteamentlichen Vorstellungen, nach denen vor allem psychische Erkrankungen durch Dämonen verursacht würden. Darüber hinaus haben sie sich gefragt, was den Teufel dazu bewogen hat, sich ihrer Tochter zu bemächtigen. Aufgrund seiner religiösen Sozialisation vermutete der Vater, dass er auf diese Weise für seine früheren sexuellen Exzesse bestraft würde. Gott habe (ähnlich wie im Buch Ijob) zugelassen, dass sich der Satan seiner Familie hatte bemächtigen können. Mehr noch, er sehe sich durch den Teufel zu seinen sexuellen Exzessen verführt, die ihm als Christen zuwider seien. Der Teufel hätte ihn jedoch in vorangegangenen Träumen begierig gemacht.

Beide glauben, dass erst der Satan Unbeherrschtsein und böse Begierden im Menschen wecke. Damit projizieren sie eigene verpönte aggressive und sexuelle Triebwünsche auf den Teufel. Entsprechend kann die Macht des Satans, der letztlich schuld sowohl an den früheren sexuellen Verfehlungen des Mannes als auch an der unberechtigten Behinderung der Tochter ist, nur mittels Exorzismus gebrochen werden.

Die Neigung des Menschen, seine Verantwortung für eine Verfehlung auf andere zu verschieben, kannten schon die Verfasser der Genesis. Adam schob seine Schuld auf Eva mit einem indirekten Vorwurf gegen Gott. Diese entschuldigte sich: „Die Schlange hat mich verführt“ (Gen 3,12f.). Doch erst in Weish 2,24 wird die Schlange mit dem Teufel gleichgesetzt (Kertelge 1978). Vorstellungen von Teufeln haben sich nach Haag (1969) spät im israelitischen Denken entwickelt. Während im Buch Ijob der Satan noch ein der Macht Gottes unterworfenes Wesen gewesen sei, reize der Teufel im Geschichtswerk der Chronik (z.B. IChr 21) den Menschen zur Sünde und liefere ihn damit dem Zorn Gottes aus. Gott rede nun nicht mehr direkt mit dem Menschen, sondern sei zu einem entrückten Feldherrn mit einer Heerschar von Engeln geworden, die den Zwischenraum zwischen Himmel und Erde ebenso wie die Dämonen ausfüllten. Gott und Satan stehen sich also im späteren Judentum unversöhnlich gegenüber. Zur Zeit Jesu glaubte das Judentum, „das Böse habe in einem persönlichen Widersacher Gottes Gestalt angenommen“ (Haag 1969, 42). Kertelge fand in der Bibel auch Tendenzen, „die das Böse nicht als anonym wirkende Macht darstellen, sondern es im Verhalten des Menschen aufspüren und als Sünde benennen“ (1978, 17). Der Begriff der Sünde beschreibe „das Böse in der Geschichte der erlösungsbedürftigen Menschheit“ (ebd., 39). Entsprechend plädierte Haag (1969) dafür, im Neuen Testament „den Teufel“ durch „die Sünde“ oder „das Böse“ zu ersetzen. Dagegen fordert Berger neuerdings (2001, 2005), den Teufel zu rehabilitieren und ihn anstelle von „Sünde“ oder „das Böse“ zu nennen.

Brauchen wir den Teufel als *den* Bösen?

Jesu Krankenheilungen sind sowohl aus der Sicht seiner Zeit zu verstehen, als auch aus dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu erklären. Schon damals wurden manche Krankheiten (Epilepsie, psychische Erkrankungen) oder von Normen abweichende Verhaltensweisen als Besessenheit gedeutet und auf das Wirken von Dämonen zurückgeführt. Magische Praktiken sollten das Böse bannen. Wenn Jesus solche Praktiken anwandte, ging es ihm weniger um die Erkrankung und die gesellschaftliche Aussonderung, sondern darum, den Menschen einen Weg aus der Not der Sünde und aus ihrer Selbstentfremdung aufzuzeigen (Mk 2,5–11par.). Trieb er Dämonen aus, wollte er seine Bevollmächtigung durch Gott verdeutlichen: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Lk 11,20). Wozu braucht aber unsere Kirche heute noch den Teufel? Ist er als *der* Böse notwendig, damit die Macht und Herrschaft Jesu über unreine und unheilige Geister umso strahlender erscheint, wie es Berger (2005) nahelegt?

Das schien auch der Exorzist einer deutschen Diözese zu meinen, der einer 28-jährigen Patientin mit einer paranoid-halluzinatorischen Psychose (ICD-10 V-F20.0³) Literatur über den Teufel und seine Austreibung gab. Frau S. litt seit zehn Jahren unter ihrer Erkrankung: Sie fühlte sich von teuflischen Stimmen bedroht und verfolgt, die sie beleidigten und sie mit unanständigen Geräuschen und übel riechenden Gerüchen quälten. So sagte eine Stimme: „Siehe das Lamm Teufel, das die ganze Welt besudelt.“

Die Patientin wurde mehrfach psychiatrisch behandelt, jedoch brach sie ihre Pharmakotherapie immer wieder ab und wandte sich lieber esoterischen Behandlungen zu, bis sie von der Möglichkeit eines Exorzismus hörte. Allerdings verwirrte sie die ihr gegebene Literatur noch mehr in ihrem bestehenden Wahnsystem. Die Folge war, dass sie sich einer notwendigen Pharmakotherapie und einer flankierenden Soziotherapie, die ihr geholfen hätte, den Tag besser zu strukturieren, entzog.

Wie unsere Beispiele zeigen, ist nicht zu leugnen, dass Menschen von der Realität des Teufels überzeugt sind. Wie weit ist damit aber der Einzelne verantwortlich für sein Tun? Das personale Denkmodell der Theologie geht davon aus, dass das Böse eine Freiheitstat des menschlichen Geistes sei; allerdings sei es größer als der Mensch und dessen Schuld könne nicht allein den bösen Lauf der Welt erklären (Zahrnt 1985). Auch Berger (2001) betont in seiner Rehabilitierung des Teufels die Verantwortung des Menschen, wenn er sich auf den Satan einlasse. Jedoch verortet er diesen als Weltherrscher außerhalb des Menschen, gegen den Paulus vor allem in seinem Brief an die Epheser zum Kampf aufgerufen habe: „Denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs“ (Eph 6,12). Daraus leitet Berger ab: „Den ‚Teufel‘ gibt es eben nicht ‚an sich‘, sondern als Kraft, deren Wirkung man spürt ... Und so ist es auch mit Destruktivität und Faszination des Bösen“ (2001, 162). Berger spitzt alles auf den Kampf zwischen Heiligem Geist und Teufel, auf den Krieg zwischen

³ Internationale Klassifikation psychischer Störungen. ICD-10 Kapitel V (F). Hg. von H. Dilling u.a. ⁵2005. 106f.

Licht und Finsternis zu. Damit ist erneut die Gefahr eines dualistischen Denkens gegeben, das schon 1215 das IV. Laterankonzil zurückgewiesen hatte. Berger verteidigt seine These gegenüber einem „psychologisierenden Grau“, mit dem alles Unsichtbare in der Seele des Einzelnen verortet werde, um so den Menschen mit sich selbst zu versöhnen. Dagegen vollziehe sich im Exorzismus, den Berger „ein spezifisch messianisches Sakrament“ (2001, 222), „eine Art Grundsakrament Jesu“ (2005, 8) nennt, die Versöhnung mit Gott und zwar dadurch, dass sich der Mensch von dem *außer ihm* existierenden und *in ihm* gefahrenen Teufel trennen könne, der von da ab nicht mehr *zu ihm* gehören würde.

Ähnlich verstand Kasper Besessenheit als „die Besitzergreifung des Bösen von einem Menschen derart, dass das Böse den Menschen nicht nur von außen versucht und belagert, sondern ihn auch von innen in Besitz nimmt und seine seelischen und leiblichen Kräfte zu einem willenlosen Werkzeug macht“ (1979, zit. n. Probst; Richter 2002, 55f.). Mit der Personifizierung wird das Böse anschaulich. Alle Religionen kennen Exorzismen. Diese magische Praxis dürfte aus dem mit religiösem Glauben verbundenen magischen Denken entstanden sein (Ruff 2005). Man könnte sich mit Niemann damit begnügen, diese Überzeugung als „eine ‚Sache‘ des persönlichen Glaubens“ (2005, 274) abzutun. Oder dass „die im E(xorzismus) erfolgte dämonisch-satanische Deutung und Festlegung der bösen ‚Wirk‘-lichkeiten eine momentan entlastende Funktion besitzen kann“ (Pompey 1986, Sp. 1240). Jedoch ist „der sog. Induktions- bzw. Verstärkungseffekt als wesentlich größerer Schaden“ anzusehen (ebd.). Damit ist gemeint, dass abgespaltene Selbstanteile zu „Dämonen“ umdefiniert und somit ichfremd erlebte Strebungen der eigenen Verantwortung entzogen werden. Das wurde beispielsweise im Hexenwahn erschreckend sichtbar und zeigt sich heute in Satanskulten. Ist es zu verantworten, dass der Glaube an den Teufel durch eine kirchliche Sozialisation bestärkt wird und hilft, persönliche pathogene Konflikte zu verschieben statt bewusst zu machen und zu klären? Dieser Frage nachzugehen, bedeutet nicht schon, den Menschen mit sich selbst zu versöhnen, wie Berger es der Psychologie zu unterstellen versucht.

Zwischen teuflischer Versuchung und menschlicher Verantwortung

Der 37-jährige Krankenpfleger G. glaubte, dass der Teufel in ihm am Werk sei. Ständig drängten sich ihm sadistisch-sexuelle Phantasien über Frauen auf und verwirrten ihn bei seiner Arbeit in einer psychiatrischen Klinik. Er sei in einem streng katholischen Elternhaus aufgewachsen. Schon als Kind und Jugendlicher sei er gegenüber Frauen gehemmt gewesen und habe im Schatten seines drei Jahre älteren, sehr begabten Bruders gestanden. Wegen seiner extremen Verletzlichkeit habe er seine Ausbildung nur mit Mühe geschafft. Er wohne bis heute mit seiner Mutter zusammen, mit der er vergebens Hilfe bei Anthroposophen und bei Scientology gesucht habe. Nachdem er erstmals Geschlechtsverkehr mit einer Borderline-Patientin gehabt und eine Beichte ihn nicht entlastet habe, hoffe er jetzt auf eine Heilung durch einen Exorzismus. Geschickt von einem zu Exorzismen beauftragten Prälaten einer Diözese, berichtete er im psychoanalytischen Erstgespräch:

G: Ich bin ein sehr großer Sünder. – Analytiker: Offenbar mit der Betonung auf groß.

G: Monströs. – A: Hm.

G: Sie nehmen mich nicht ernst ... Psychoanalytiker sagen ja, ich hätte keine Schuld.

A: Woher wissen Sie das?

G: Der Prälat sagte, das sei eine schwere Sünde. – A: Und ihre Schuldgefühle?

G: Das ist ja das Satanische: Ich fühle keine Schuld. Der Prälat sagte, ich sei hochmütig. Und Hochmut ist ebenso eine Eintrittspforte des Satans wie die Onanie. Ich onaniere mehrfach am Tag. Ich glaube, dass der Teufel mich dazu versucht. Und ich bin ein Spanner. Der Satan schickt mir solche Gedanken.

A: Das haben Sie jetzt wie einen Triumph dargestellt.

G: Vielleicht haben Sie recht: Der Teufel wirkt in mir, indem ich mich klüger und stärker fühle. Er bedient sich meiner. Aber der Prälat kann als Anwalt des Allerhöchsten mit mir Gebete sprechen, damit ich frei werde von den Eingebungen des Teufels.

A: Das heißt: Von außen werden Sie durch Gebete und Formeln von ihren Gedanken befreit?

G: Ich habe auch obszöne Gedanken über die Pietà, die ich hier gar nicht aussprechen kann.

Bald wurde deutlich, dass der Patient eigentlich unter seiner Wut auf seine ihn dominierende Mutter und seinen Neid auf seinen erfolgreichen Bruder leidet. Statt eines Exorzismus ließ sich der Patient auf eine Psychotherapie ein, in der es um seine Konflikte und Entwicklungsdefizite ging.

Die von diesem Patienten geäußerte Vorstellung über den Teufel scheint dem Weltkatechismus von 1993 zu entsprechen, der zu der letzten Vaterunser-Bitte meint: „In dieser Bitte ist das Böse nicht etwas rein Gedankliches, sondern bezeichnet eine Person, Satan, den Bösen, den Engel, der sich Gott widersetzt. Der ‚Teufel‘ [diabolos] stellt sich dem göttlichen Ratschluss und dem in Christus gewirkten Heilswerk entgegen“ (Nr. 2851). Unklar bleibt dabei, wie hier Personalität zu verstehen ist. Paul VI. (1972) bezeichnete das Böse als „ein lebendiges geistiges Wesen“. Ratzinger (1973, 233f.) sprach vom Teufel als einer „Un-Person“ mit „Zersetzung des Personseins“. Für Vorgrimler ist der Teufel „eine mit extrem negativen Eigenschaften ausgestattete Symbolgestalt“, eine „mythische Personifikation“, auf die Probleme und Konflikte projiziert würden (2000, 613). Andere begnügen sich damit, dass das Böse ein Mysterium sei (entspr. 2Thess 2,7). Doch wird damit der Teufel nicht zu einem beliebig benutzbaren Alibi, dessen Entmythologisierung dringend anstände?

Sind die Wurzeln des Bösen nicht vielmehr im Innern der Person zu verorten, wie es bei Mk 7,21–23par. und Jak 1,13–15 ausdrücklich heißt? Legt das nicht auch die Zurechtweisung nahe, die Jesus nach seiner Leidensankündigung an Petrus übt: „Weg mit dir, Satan, geh mir aus den Augen! Denn du hast nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen“ (Mk 8,33)? Petrus hatte in gut gemeinter Absicht Jesus von seinem Leidensweg abzubringen versucht – ein menschlicher Versuch, dessen Ziel nicht Gott entsprechend war, so dass Jesus ihn als Versucher und Verwirrer bezeichnete und doch befahl, ihm wieder nachzufolgen. Die Versuchung geht von einem Menschen aus, der zu etwas von Gott nicht Gewolltem anstiften will, womit der Beziehungsaspekt in den Blick rückt. Darauf lassen auch die Ermahnungen von Paulus an die Galater (5,14–

17) schließen. Dem Begehren des Fleisches, das bis zum gegenseitigen Umbringen führen könne, stellt Paulus das Begehren des Geistes gegenüber, das sich in der Nächstenliebe ausdrücke. In dieser Zwiespältigkeit ist die zu verantwortende Entscheidung des Menschen gefordert. Und die gibt es nicht ohne menschliche Freiheit.

Das Böse als Konsequenz menschlicher Freiheit

Wenn man zwischen den physischen und psychischen *Übeln* (*malum physicum*) einerseits und dem *Bösen* (*malum morale*) andererseits unterscheidet: Was ist dann unter dem Bösen zu verstehen? Nach Kasper „gibt es das Böse (*malum morale*) nur, wo Freiheit und damit Zurechnung und Verantwortung gegeben ist“ (1978, 46). Vorgrimler (2000) versteht als ‚böse‘ „eine Entscheidung oder Handlung, in der das höhere Ziel bewusst hinter das niedere zurückgesetzt wird“ oder in der das erkannte Gute bewusst und ausdrücklich verneint werde (100). Kant (1793) unterschied eine naturgegebene sinnliche Neigung und einen Hang zum Bösen, den er als Bestimmung des freien Willens begriff. Theologisch ist der Hang zum Bösen („Ersünde“) eine „universale Unheilssituation, die jeden Menschen zuinnerst, und d.h. auch: ontologisch bestimmt“ (Kasper 1978, 48). Auch wenn es Gut und Böse nur in der Spannung zwischen personaler und sozialer Existenz gibt, ist damit noch nicht die Frage nach dem Ursprung des Bösen gelöst.

Indem Kasper (ebd.) die Lehre vom Bösen innerhalb der Schöpfungstheologie verortete, gab er einen wichtigen Hinweis. Gott schuf die Welt und er sah, dass sie gut war (Gen 1). Doch er erschuf sie unvollkommen, denn sonst wäre sie ein vollkommenes Abbild seiner selbst geworden. Teilhard de Chardin (1972) begriff den Kosmos als ein aus sich selbst fortentwickelndes Gesamtsystem, das sich unter dem stetigen und unabdingbaren schöpferischen Einfluss Gottes auf die Vollendung im Punkt Omega zubewegt. Solange seien mit einer so verstandenen Evolution Übel und Leid unausweichlich mitgegeben. Entsprechend lassen sich Regressionen in Kulturen – wie sie der Religionspsychologe Gascard (1994) für unsere postmoderne Gesellschaft annimmt – positiv als Vorstufen für einen neuen, höheren Evolutionsschritt verstehen.

Als Krone seiner Schöpfung erschuf Gott den Menschen als *unvollkommenes* Abbild seiner selbst, indem er „ihm in freier Weise aus Liebe“ Anteil an seinem eigenen Sein und damit an seiner Kreativität gab (Kasper 1978, 51). Des Menschen schöpferische Teilhabe am evolutiven Prozess erfordert seine Freiheit. Doch aufgrund seiner Unvollkommenheit gehört zur menschlichen Natur ebenso seine Anfälligkeit im Körperlichen wie im Seelisch-Geistigen und als deren Folge die Existenz von Übeln und Leid (vgl. Benedikt XVI. 2007). Der Mensch erleidet jedoch nicht nur Übel, sondern er kann sie auch ohne bewusste Absicht bewirken, weil er unvollkommen ist.

Weil der Mensch als psychosomatisches Wesen geschaffen ist, wird er zwar von seinen Trieben mitbestimmt, vermag jedoch über sich selbst zu reflektieren und ist zu verantwortbaren Entscheidungen fähig. Dies setzt die Möglichkeit einer freien Wahl voraus, in der er Böses wollen und sich damit auch gegen den Schöpfer wenden kann. Selbst dann respektiert Gott in seiner Liebe die menschliche Freiheit. Auf die Wahlmöglichkeit des Menschen verweist schon die erste Versuchungsgeschichte der Bibel. Aus dem Streben

des Menschen, sich als vollkommen zu fantasieren und als eigener Schöpfer selbstherrlich tätig zu sein, erwächst das Böse. Das Böse bewirkt nicht nur Chaos in der Schöpfung, sondern stört die Beziehungen der Menschen untereinander. Schon im Alten Testament wurde Sünde als Verfehlung gegen die Gemeinschaft verstanden. Doch erst mit Erfahrungen der Folgen einer getroffenen Wahl kann sich die Fähigkeit entwickeln, „Gut und Böse zu unterscheiden“ (Hebr 5,14). Das vom Menschen ausgehende *Übel* ist also in seiner Unvollkommenheit, das vom Menschen bewirkte *Böse* jedoch in seiner geschöpflichen Freiheit begründet – und zwar so, „dass in der Schöpfung von Gott her zwar nicht die Wirklichkeit des Bösen, aber doch indirekt die Möglichkeit des Bösen angelegt ist“ (Kasper 1978, 53).

Entsprechend war Jesus in seinem Menschsein mit seiner menschlichen Unvollkommenheit konfrontiert, aufgrund der er „in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat“ (Hebr 4,15). Mt 4,1–11 und Lk 4,1–13 berichten drei typische Versuchungen, die sich aus dem menschlichen Mangelerleben entwickeln: das Streben nach Macht über die Natur (verwandeln von Steinen in Brot), das Streben nach Herrschaft über andere und deren Besitz (alles haben) und das Streben nach unbegrenzter Freiheit (fliegen ohne zu fallen). Das Ziel dieses dreifachen Strebens ist letztlich das Vollkommensein wie Gott. In seiner menschlichen Freiheit entschied sich Jesus zum gehorsamen Verkünden der Botschaft vom Gottesreich. Die Zeit seines irdischen Daseins wurde damit eine Vorwegnahme der eschatologischen Befreiung vom Bösen, die er uns bewirkt hat.

Die Möglichkeit zur Versuchung kann also auf die unvollkommene Beschaffenheit des Menschen zurückgeführt und die Möglichkeit zu sündigen, aus der Befähigung des Menschen zu Freiheit und Verantwortung abgeleitet werden. Dabei ist das Unvollkommensein immer in Beziehung zum Schöpfer zu denken, also „als Mangel vor Gott“ (Kasper 1978, 62). Doch wenn Kasper den Teufel als „unheimliche Macht des Chaos in dem von Gott geschaffenen Kosmos“ und „als Wesen von Intelligenz und willensmäßiger Durchsetzungskraft“ charakterisiert (ebd., 63), scheint er nicht nur das Übel und das Böse miteinander zu vermengen, sondern dem Bösen wiederum eine vage Personalität zuzuschreiben. Zwar spricht die Bibel von bösen „Mächten und Gewalten“, aber folgt daraus „sowohl eine ichhafte personal strukturierte Macht wie eine eshafte Macht, die sich in anonymen Systemen und Prozessen wie in apersonalen Strukturen äußert“ (ebd., 64)? Auch das Argument, dass der Widerspruch zu Gott (in der selbstgefundenen Sünde des Luzifer) nach christlicher Lehre vom Ursprung des Bösen der menschlichen Freiheitsgeschichte voraus liege und nur die Engel als reine Geister zur reinen („vollkommenen“) Sünde fähig seien, scheint nicht schlüssig. Wenn die Engel geschaffen wurden und damit unvollkommen sind, können auch sie nicht zur *reinen* Sünde fähig sein. Bis zu den nachexilischen Texten kam die hebräische Bibel ohne den Teufel aus, obwohl in ihr schon von Engeln als Boten Gottes die Rede war. Der Glaube an Engel muss also nicht mit der Vorstellung eines Engelsturzes und der Annahme des Teufels verbunden werden. Letztlich geraten alle Versuche, von der vorgängigen Existenz des Teufels auszugehen, in die Aporie, die Verantwortung des Menschen für seine Entscheidung zum Bösen durch eine Beeinflussung vonseiten des Satans und seiner Macht zu verwässern. Muss die Wirklich-

keit von Bösem, die sich im individuellen und kollektiven Handeln äußert, notgedrungen wie ein „Mysterium“ von Menschsein behandelt werden?

Ein psychoanalytischer Erklärungsversuch

Auch Freud beschäftigte sich 1923 mit einem Exorzismus, dem sich ein Maler Ende des 17. Jahrhunderts unterzogen hatte. In seiner Analyse der Akten stellte er fest: „Die Besessenheiten entsprechen unseren Neurosen, zu deren Erklärung wir wieder psychische Mächte heranziehen. Die Dämonen sind uns böse, verworfene Wünsche, Abkömmlinge abgewiesener, verdrängter Triebregungen. Wir lehnen bloß die Projektion in die äußere Welt ab, welche das Mittelalter mit diesen seelischen Wesen vornahm; wir lassen sie im Innenleben der Kranken, wo sie hausen, entstanden sein“ (1923, 317f.).

Auslösend für die Teufelsneurose dieses Malers war der Tod seines Vaters, der ihn in eine Melancholie stürzte, so dass er nicht mehr malen konnte und auch materielle Not litt. In einem Teufelspakt verschrieb er sich als leibeigener Sohn dem Teufel als Vatersersatz. Weil er in Krämpfe fiel und von Teufelserscheinungen berichtete, wurde er in einem Kloster zunächst erfolgreich exorziert. In der Versorgung bei seiner Schwester finden seine Erscheinungen bald wieder an, die ihm ein glanzvolles Leben vorgaukelten und zugleich zur asketischen Entsagung aufforderten. In diesem Dilemma unterzog er sich einem weiteren Exorzismus und entschloss sich zum Eintritt in einen Orden. Dort erlebte er Anfechtungen des bösen Geistes nur noch, wenn er mehr Wein getrunken hatte.

Freud leitete Depression und Arbeitshemmung des Malers aus seinem ambivalenten Verhältnis zu seinem Vater ab. Mit dessen Tod musste der Sohn seine Hassgefühle gegenüber dem Vater verdrängen, was zur Symptombildung führte. Da bot sich dem Maler der Teufel als Ersatzobjekt an, auf das er Anteile seines ihm nicht mehr zugänglichen Ambivalenzkonflikts verschieben bzw. projizieren konnte. Er entwickelte sozial anerkannte Symptome von Besessenheit, die ihm die Aufmerksamkeit kirchlicher Exorzisten und seiner Schwester sicherten. Diese Zuwendung wiederum weckte weitergehende Versorgungswünsche, die sich in visionären Erscheinungen zeigten, wie wir sie aus der Versuchungsgeschichte Jesu kennen. Zwar wählte der Maler mit dem Ordenseintritt schließlich den asketischen Weg der Entsagung, der ihm auf Kosten seiner Freiheit seine Nahrungsversorgung sicherte. Aber seine unterdrückten Wünsche wurden unter der enthemmenden Wirkung von Alkohol immer wieder erkennbar.

Solange gegenläufige Strebungen bewusst bleiben, sind sie im inneren Dialog verhandelbar. Dadurch werden Wahl und Entscheidung möglich. Sind sie jedoch tabuisiert oder sehr erschreckend, wird ihr unerwünschter Inhalt aus dem Bewusstsein verbannt. Er kann sich unterdrückt in einer psychosomatischen Symptomatik Ausdruck verschaffen oder er kann unbewusst einem anderen Objekt zugeschrieben werden. Dabei werden Selbstaspekte abgespalten und in jenes Objekt projiziert.

Ein bekanntes Beispiel dafür findet sich bei Lk 6,42par.: Der Balken im eigenen Auge musste als unerträgliches Übel aus dem Selbst entfernt werden. Er wird nur noch im Auge des Anderen als Fremdes erkannt und nun dort bekämpft. In ähnlicher Weise können als böse verurteilte Selbstanteile externalisiert und auf ein Symbol projiziert werden. Da-

zu eignet sich die Gestalt des Teufels als der ganz und gar Böse. Entsprechend meinte Freud: „Der Teufel ist doch gewiss nichts anderes als die Personifikation des verdrängten unbewussten Trieblebens“ (1908, 207f.).

In vielen afrikanischen Stammesreligionen wird bei einem Schicksalsschlag nach einem Verursacher gesucht und meist ein Verwandter oder naher Bekannter dafür verantwortlich gemacht, der dann aus der Gemeinschaft (zeitweise) ausgestoßen wird. Ähnlich suchte auch die Familie O. nach dem Verursacher für das Unglück, das ihre schwerbehinderte Tochter für sie war. Aufgrund seiner religiösen Erziehung, in welcher Sexualität verpönt war, verurteilte Herr O. seine sexuellen Fantasien, die sich auf Frauen außerhalb seiner Ehe richteten, als etwas Böses, das er bewusst nicht wollte. Sie durften nicht von ihm selbst stammen und nicht Teil seiner selbst sein, so dass er sie externalisierte. Christlich sozialisiert bot sich ihm dafür die Gestalt des Teufels an. Weil er den Bösen als Urheber des Bösen und als Verführer in sich am Werke sah, lag es nahe, ihn auch in seiner Tochter als Verursacher ihres Übels zu vermuten. Also musste der Böse zunächst aus seiner Tochter vertrieben werden. Ein von der Kirche vollzogener Exorzismus würde eine derartige Vorstellung legitimieren, obwohl er nicht das von den Eltern Erhoffte bewirken kann – im Gegenteil würden sie dann vermuten, es handle sich um einen besonders mächtigen Teufel, so dass ihr magischer Glaube sich verstärken würde, wie es anscheinend ähnlich im Fall Klingenberg (Mischo; Niemann 1983) geschehen ist.

Am Beginn der Psychoanalyse standen Suggestion und Hypnose. Allerdings hielten die Erfolge nicht lange an: Ähnlich besitzt auch das Exorzismusritual suggestible Faktoren, die aber bei der Tochter der Familie O. wegen ihrer angeborenen Behinderung nichts hätten bewirken können. Ist es in anderen Fällen möglich, den angeblich vom Teufel Befallenen mittels eines Exorzismus zu beruhigen, so werden Abspaltung und Projektion von Selbstanteilen bestärkt. Die Folge ist, dass der Betreffende nicht im Sinne von Lk 6,42 zur Erkenntnis „des Balkens im eigenen Auge“ zu gelangen vermag. Dies aber ist gerade das Ziel einer Psychoanalyse, nämlich abgewehrte Selbstanteile in das Selbst so zu integrieren, dass es zur Ambivalenz fähig wird.

Schon zu Beginn seiner Entwicklung gerät der Mensch in einen Ambivalenzkonflikt, in dem sich sowohl zärtliche Gefühle wie feindselige Affekte auf dieselbe Bezugsperson richten. In der sog. ödipalen Phase verliert die Ambivalenz an Stärke, weil meist Liebesgefühle mehr dem gegengeschlechtlichen Elternteil, Hassgefühle mehr dem gleichgeschlechtlichen gelten. „Der Ambivalenzkonflikt wird also nicht an derselben Person erledigt, sondern gleichsam umgangen, indem man eine seiner Regungen einer anderen Person als Ersatzobjekt unterschiebt“ (Freud 1926, 130). Bleiben beide Regungen bewusst, können sie miteinander abgewogen und situationsentsprechend mehr oder weniger zugelassen werden. Gelingen diese frühen Entwicklungsschritte nicht, verschärft sich der Ambivalenzkonflikt und bleibt als archaischer Anteil das ganze Leben erhalten. Er wird dadurch erträglich, dass nur eine der beiden machtvollen und sich widerstreitenden Regungen ins Bewusstsein gelangt, die andere aber unbewusst bleibt. Damit ist der Konflikt zwar zeitweise beruhigt, aber nicht gelöst, so dass er immer wieder aufbrechen kann, so dass nach anderen Auswegen gesucht werden muss. Diese können in einer Spaltung mit Projektion der abgewehrten Regung auf ein anderes Objekt, aber auch in Symptomen

(z.B. Depressionen, Ängste, Körperbeschwerden) bestehen, was ein Beispiel verdeutlichen mag.

Die 69-jährige Frau P. litt seit fünfzehn Jahren unter Stimmen, die ihr immer wieder hämisch sagten: „Du bist Mist! Du bist Müll!“ Sie war unter der Diagnose „akute polymorphe psychotische Störung mit Symptomen einer Schizophrenie“ (ICD-10 V-F23.1) stationär psychiatrisch behandelt und auf ein Psychopharmakon eingestellt worden. Von einer Psychotherapie sei ihr abgeraten worden. Weil das Stimmenhören sie weiterhin gequält und sie nicht an die psychiatrische Diagnose geglaubt habe, sei sie von ihrem Pfarrer an einen Exorzisten verwiesen worden. Bei ihm habe sie – wie auch in anderen Gesprächen, in denen sie sich geschätzt erlebe – die Stimmen schwächer gehört.

In der tiefenpsychologischen Therapie konnte herausgearbeitet werden, dass sie Stimmen hörte, seitdem sie nach einer schweren Erkrankung ihres Mannes fürchtete, er könne sterben und sie allein auf der Erde zurücklassen – so wie ihre Mutter, die während ihrer Vertreibung aus Schlesien starb, sie allein gelassen hatte. Die Inhalte der inneren Stimmen entsprachen abwertenden Äußerungen, die sie sich häufig in ihrer Kindheit und Jugend von Bezugspersonen hatte anhören müssen.

Libera nos a malo

Wenn die Übel in unserer Welt auf deren Unvollkommenheit zurückzuführen sind und wenn wir annehmen, dass Böses durch Menschen bewirkt wird, dann sind Übel und Böses notwendigerweise Existenziale des Geschaffenen. Dennoch rufen wir in der Liturgie unseren himmlischen Vater an, uns nicht nur unsere Schuld zu vergeben, sondern uns nicht in Versuchung zu führen und uns von dem Bösen zu erlösen bzw. zu befreien (*libera nos a malo*, Mt 6,13). Was kann damit gemeint sein? Als Konsequenz einer Verfehlung verspüren wir Schuld, die eine persönliche Verantwortung voraussetzt. Wenn der Schuldige bereut, wird Vergebung möglich. Im Sakrament von Buße und Beichte wird dem Schuldigen Vergebung im Namen Jesu Christi zugesprochen. Wie aber ist darüber hinaus eine Befreiung vom Bösen zu verstehen, wenn das Böse ausschließlich als eine intrapsychische Wirklichkeit des Menschen, die sich in dessen Tun und Lassen auswirkt, erklärt wird? Und wie kann Gott uns in Versuchung führen oder uns davor bewahren?

Das lateinische „*tentatio*“ (gr. *πειρασος*) kann auch „Prüfung“, „auf die Probe stellen“ heißen. Im Buch Ijob liegt es an Gott, ob der Mensch auf Erden den Machenschaften des Teufels ausgeliefert wird oder nicht. Nach Kertelge (1978) wolle Gott damit – wie in der Abraham-Isaak-Erzählung – den Menschen in seiner Glaubenstreue prüfen. Dagegen geht Berger (2001, 2005) mit seinem dualistischen Verständnis davon aus, dass Gott nicht die Ursache für eine Versuchung sei, aber als guter Hirte seine Schafe vor teuflischen Situationen bewahren könne. Nimmt man an, dass in beiden Bitten nicht *der*, sondern *das* Böse gemeint ist, und dass Böses-bewirken eine Konsequenz der freien Entscheidungsmöglichkeiten des Menschen ist, bietet sich eine andere Deutung an. Mit dem Wort „*tentatio*“ wäre dann nicht eine Verführung von Seiten des Bösen gemeint, sondern jene Ambivalenzsituation, in der sich ein Mensch zu entscheiden hat. Schwierig wird sie vor allem, wenn sie mit einer Verwirrung zwischen gut und böse einhergeht. Das ist besonders in

jenen Situationen der Fall, in die Menschen passiv-leidend geraten, nämlich aufgrund eigener Unvollkommenheit oder aufgrund der Bosheit anderer. Wird Gott als Bewahrer seiner Schöpfung verstanden, entspricht diese Vaterunser-Bitte dem Gebet Jesu vor seinem Leiden: „Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen“ (Lk 22,42). In einer derartigen ängstigenden Prüfungssituation brauchen wir Gnade, um nicht zu verzagen und kleinmütig-schuldig zu werden. Als Paulus Gott anflehte, ihm den „Stachel“ in seinem Fleisch zu nehmen, bekam er entsprechend die Antwort: „Meine Gnade genügt dir; denn sie erweist ihre Kraft in der Schwachheit“ (2Kor 12,9). So verstehen wir die vorletzte Vaterunser-Bitte als Hilferuf, uns in Situationen von Angst, Verwirrung und Drangsal nicht zu verlassen, sondern mit seiner Gnade beizustehen.

Es bleibt die letzte Bitte zu klären. Die Formulierung „Erlöse uns von dem Bösen“ scheint soteriologisch das Heilshandeln Jesu im Blick zu haben. Jedoch gerät die Formulierung „Befreie uns von dem Bösen“ – von Berger „anti-satanisch“ als „exorzistische Bitte“ verstanden (2005, 11, 15) – nicht nur in den Verdacht magischer Beschwörung, sondern auch in Konflikt mit der menschlichen Freiheit, stets auch Böses wählen zu können. In der Einheitsübersetzung wurde die Formulierung „Rette uns vor dem Bösen“ gewählt. Damit wird eine eschatologische Vorwegnahme nahe gelegt, nämlich als Hoffnung auf *endgültige* Rettung vor dem Bösen *in uns* am Ende unserer Tage. Ähnlich deutet J. Ernst (2006, Sp. 548) in den beiden letzten Vaterunser-Bitten vorsichtig einen eschatologischen Bezug an: „Die Bitte um Verschonung vor der Versuchung (Mt V.13; Lk V.4b) gibt in der Fassung des Mt durch den Zshg. mit der Rettung aus dem Bösen einen endzeitlichen Oberton zu erkennen.“

So verstanden ist die Bitte um Rettung vor dem Bösen in uns das Hoffen auf das endgültige Offenbarwerden der Herrschaft Gottes in unserem Sterben und Tod: dass Gott uns in unserer Schwachheit gnädig sein möge. Diese Hoffnung drückte Paulus mit den Worten aus: „Denn Stückwerk ist unser Erkennen ... wenn aber das Vollendete kommt, vergeht alles Stückwerk ... Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin“ (1Kor 13,9–12). Wie wir zu diesem Erkennen nicht schon jetzt befreit werden können, so vermag auch Exorzismus jetzt keine Befreiung vom Bösen zu bewirken. Eine anstelle des Exorzismus diskutierte „Liturgie zur Befreiung vom Bösen“ (Niemann 2005, Richter 2005) stößt ebenso auf die genannten Schwierigkeiten. So bleibt die Frage, wozu Exorzismen sinnvoll und notwendig sein sollen. Verdeutlichen nicht vor allem die Sakramente den Sieg Jesu Christi über das Böse und verheißen uns damit die endzeitliche Teilhabe an seinem Sieg? Warum reicht dann das Sakrament der Krankensalbung nicht aus, in dem sich doch die Solidarität der Kirche mit einem leidenden Menschen in ihrer Fürbitte um dessen Stärkung und Heilung ausdrückt?

Literatur

Benedikt XVI. (2007): Enzyklika „Spe salvi“, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn (VAS, 129), 45.

- Berger, K.* (2001): Wozu ist der Teufel da?, Gütersloh (GTB 1454).
- Ders.* (2005): Fromm sozialisiert – fromm therapierbar. Teufel und Dämonen im Neuen Testament, in: U. Niemann; M. Wagner (Hg.), Exorzismus oder Therapie? Ansätze zur Befreiung vom Bösen, Regensburg, 7–31.
- Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum* (1999): De Exorcismis et supplicationibus quibusdam, Vatikan – Rom.
- Ernst, J.* (2006): Vaterunser, in: LThK³ X (1993–2001) 548.
- Freud, S.* (1908): Charakter und Analerotik Gesammelte Werke (GW) VII, Frankfurt a.M., 203–209.
- Ders.* (1923): Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. GW XIII, Frankfurt a.M., 315–353.
- Ders.* (1926): Hemmung, Symptom und Angst GW XIV, Frankfurt a.M., 111–205.
- Haag, H.* (1969): Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen, Zürich⁹1996.
- Gascard, J.R.* (1994): Zur Renaissance des Exorzismus, in: Archiv für Religionspsychologie 21, 107–125.
- Kant, I.* (1793): Die Religion innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft, in: Werke in sechs Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd. 4, Darmstadt 1956, 665–694.
- Kasper, W.* (1978): Das theologische Problem des Bösen, in: W. Kasper; K. Lehmann (Hg.), Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz, 41–69.
- Kertelge, K.* (1978): Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht, in: W. Kasper; K. Lehmann (Hg.), Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz, 9–39.
- Lehmann, K.* (1978): Der Teufel – ein personales Wesen?, in: W. Kasper; K. Lehmann (Hg.), Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz, 71–98.
- Leimgruber, U.* (2005): Das Volk Gottes und die Befreiung vom Bösen. Pastoraltheologische Anmerkungen zu einer umstrittenen Glaubenstradition, in: U.J. Niemann; M. Wagner (Hg.), Exorzismus oder Therapie? Ansätze zur Befreiung vom Bösen, Regensburg, 49–72.
- Mischo, J.; Niemann, U.J.* (1983): Die Besessenheit der Anneliese Michel (Klingenberg) in interdisziplinärer Sicht, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 25, 129–194.
- Niemann, U.J.* (2005): Befreiung vom Bösen? Für einen zeitgemäßen Umgang mit „Besessenheit“, in: StZ 223, 274–278.
- Paul VI.* (1972): Zit. n. K. Lehmann (1978) 73.
- Pompey, H.* (1986): Exorzismus – praktisch-theologisch (EKL, Bd. 1), Göttingen, Sp. 1238–1240.
- Probst, M.* (2005): Umgang mit Besessenheit und Zauberei im 16./17. Jahrhundert. Der Große Exorzismus von 1614 im Vergleich mit dem Exorzismushandbüchlein des Girolamo Menghi und des Maximilian von Eynatten, in: U.J. Niemann; M. Wagner (Hg.), Exorzismus oder Therapie? Ansätze zur Befreiung vom Bösen, Regensburg, 73–93.
- Probst, M.; Richter, K.* (2002): Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen, Aschendorf – Münster.
- Ratzinger, J.* (1973): Abschied vom Teufel? Dogma und Verkündigung, München.
- Richter, K.* (2005): „Liturgie zur Befreiung vom Bösen“ statt „Exorzismus“, in: U.J. Niemann; M. Wagner (Hg.), Exorzismus oder Therapie? Ansätze zur Befreiung vom Bösen, Regensburg, 94–110.
- Ruff, W.* (2005): Glauben und seine Heilkraft. Psychoanalytische Erkundungen zu verschiedenen Glaubensformen, in: WzM 57, 43–54.
- Teilhard de Chardin, P.* (1972): Mein Glaube. Werke, Bd. 10, Walter, Olten.
- Vorgrimler, H.* (2000): Neues theologisches Wörterbuch, Freiburg i.Br.
- Zahrnt, H.* (1985): Der Gnädige und Barmherzige, in: R. Walter (Hg.), Die hundert Namen Gottes. Tore zum letzten Geheimnis, Freiburg, 93–100.

After the Second Vatican Council, the Catholic Church in Germany seemed to take leave of the traditional concept of the devil (Haag 1969). However, the interest in Satan grew outside the Church all the more. Is the renewal of the ritual book about Exorcism the Roman-Catholic Church's attempt to react to this magically toned faith? The authors of this article come up with theological and psychoanalytical objections against this notion.