

Dokumentation Concilium

Unter Verantwortung des Generalsekretariats

Verführung und Verführer

Alle Beiträge in dieser Nummer von «Concilium» kreisen um die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt des Bösen als Herausforderung an den christlichen Glauben. Zur christlichen Verkündigung gehört die Botschaft von der Erlösung aus dem Bösen.¹ Je kleiner der Wirklichkeitsgehalt des Bösen wird, desto weniger wird die Botschaft von der Erlösung aus diesem Bösen Gehör finden, weil dafür weniger Bedarf besteht.² Je größer die Bewußtwerdung der menschlichen Autonomie wird, desto mehr wird der Mensch die Bekämpfung dieses Bösen selbst in die Hand nehmen, sowohl auf der Ebene dieser Welt (z. B. durch den Kampf wider den Krieg mit wissenschaftlicher Organisation des Friedens oder durch Aufhebung der Rassenverfemung) als auch auf der Ebene der einzelnen (z. B. durch wissenschaftlichen Ausbau der geistigen Volksgesundheit). In diesem Zusammenhang wäre die Aufhebung des Bösen und des Übels eine Frage der Zeit und der wissenschaftlichen Bewußtwerdung. Diese nüchterne Einstellung gegenüber dem Bösen und dem Übel hat in die dunkle Wirklichkeit des Bösen und des Übels viel Licht gebracht, auf das sowohl Theologie wie Philosophie jahrhundertlang Einfluß zu bekommen versuchten. Dem aber steht gegenüber, daß sich auch in unsrer Zeit ständig neues Böses in dieser Welt einrichtet. Ist das eine Art Verhängnis, dem man nicht entrinnen kann? Ist das Böse ein in sich so fruchtbares Prinzip, daß es sich unausrottbar immer von neuem fortpflanzt? Ist es der Endlichkeit und Gebrechlichkeit des Menschen zuzuschreiben? Solche Fragen kehren immer wieder, wenn das vom Menschen erfahrene Böse zur Sprache gebracht wird.³ Über all diese Fragen könnte man hinweggehen, wenn der Mensch vollkommen autonom jenseits von gut und böse stünde. Nietzsche hat das getan: in der Überzeugung, daß der abendländische Mensch⁴ der Vernunft zu viel Aufmerksamkeit geschenkt und den Willen, vor allem den bewußten Willen zur Macht unterentwickelt gelassen habe. Der Glaube an diese Grenzüberschreitung zwischen gut und böse hat nicht verhüten können, daß

sich der moderne Mensch stets der Wirklichkeit des Bösen gegenübergestellt sieht und zwar gerade in bestimmten Machtstrukturen. Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß die menschliche Reflexion über die unvermeidliche Wirklichkeit des Bösen sowohl in Philosophie als auch in Theologie neue Ansätze zeigt. In diesem Zusammenhang taucht die Frage nach der menschlichen Verantwortlichkeit für das Böse neu auf.⁵ Der Mensch, der sich als Bewahrer des Seins bewußt geworden ist, wagt auch Verantwortung für das auf sich zu nehmen, was mit diesem Sein geschieht. Überschätzt er sich nicht selbst, wenn er alle Verantwortung auf sich nimmt? Diese Frage hat in allen Zeiten die Frage nach der Verführung und dem Verführer hervorgerufen. Die Erkenntnis, daß das Böse stärker ist als der Mensch, führt entweder zur Annahme eines Verhängnisses oder zum Glauben an ein selbständiges Prinzip des Bösen oder zur Verarbeitung der menschlichen Erfahrung, die sich in der menschlichen Verantwortung eines Prozesses bewußt wird, den man Verführung nennt. Wer von Verführung spricht, stellt aber auch die Frage nach dem Verführer. Auf mannigfache Weise hat der Mensch diese Überzeugung in Mythen ausgesprochen, in denen der Verführer eine bunte Reihe von Namen erhält. Im Christentum hat er den Namen Versuchung, Anfechtung und Teufel bekommen, mit allen Varianten, die die christliche Literatur für diese Bezeichnungen gefunden hat. In der Literatur sind Verführergestalten wie Faust und Don Juan und weibliche Gegenstücke wie Celestina klassisch geworden. Im modernen Drama (z. B. in Dürrenmatts «Don Juan und die Liebe zur Mathematik»), im Film⁶ (z. B. «Rosemary's Baby») und in der Literatur (z. B. in «Moir» von Julien Green) spielt die Verführung und die menschengewordene Verführung eine so ausgeprägte Rolle, daß der moderne Mensch darin ein Stück seiner eigenen Erfahrung erkennt. Das gilt auch für Picassos Werk, in dem das Böse durch die künstlerische Neuschöpfung einen unwiderstehlichen Zug von Verführung zeigt. «Der Künstler lügt die Wahrheit» ist ein paradoxaler Wahrheitsspruch. Das gilt auch, wenn er auf eigene Art die Geschichte von Verführung und Verführer weitererzählt. Die Erzählung selbst mag dann mythisch sein und vernünftigen Denken nicht mehr entsprechen – sie gibt trotzdem zu denken. Fragen wie «Gibt es den Teufel wirklich?», «Gehört die Annahme eines Teufels zum Glaubensgut?» usw. ist diese Erzählung nicht mehr gewachsen.⁷ Aber es sind wahrscheinlich die falschen Fragen. Vielleicht ist die richtige Frage diese: Wird in

dieser frühen Erzählung etwas gesagt, was die Dunkelheit des menschlichen Daseins erhellt? Ist die menschliche Verantwortung für das Böse, das in die Welt kommt, von solcher Art, daß es erst seine volle Tragik bekommt, wenn diese mitlaufende Verführung in das menschliche Bewußtsein aufgenommen wird, ohne daß dadurch der Mensch seiner eigentlichen Menschlichkeit entfremdet wird?⁸

Versucht man in neueren Publikationen von Exegeten, Philosophen und Theologen eine Linie zu finden, scheinen sie sich einander in einem Punkt zu nähern: Es gibt in der menschlichen Verantwortlichkeit für das Böse ein mitlaufendes Element der Verführung, das die Frage nach dem Verführer nicht überflüssig macht und der Vergebbarkeit des menschlichen Fehlens, seines Scheiterns und seiner Schuld ihre oberflächliche Selbstverständlichkeit nimmt, so daß – wenn auch sehr bescheiden – die Frage nach Erlösung wieder neu gestellt werden kann. Obwohl auch andere Disziplinen als die Exegese, die Philosophie und die Theologie in diese dunkle Komplexität von Verführung und Schuld neues Licht zu bringen scheinen, beschränken wir uns in dieser Dokumentation auf diese drei Disziplinen.

1. Die exegetische Erhellung

Eine erste Erhellung, die von den Ergebnissen der modernen literarischen Exegese⁹ herkommt, kann etwa formuliert werden: Die Identifizierung des Verführers mit Satan, dem Teufel, Beelzebub usw. zeigt sich erst in den späten Büchern des biblischen Kanon. Die Selbstverständlichkeit, mit der solche Namen für den Verführer gebraucht werden, gehen eher auf einen Sprachgebrauch des israelitischen Kulturmilieus zurück als auf die ausgesprochen religiöse Überzeugung der Schriftsteller dieser biblischen Bücher. Man überfragt die Schrift, wenn man sie nach dem Wirklichkeitsgehalt derartiger Personifikationen der Verführung befragen will: «Zur Zeit Jesu nimmt man im Judentum die Existenz von Dämonen als Selbstverständlichkeit an, wenn es vielleicht auch nützlich ist daran zu erinnern, daß das Alte Testament so gut wie nie von Dämonen spricht (m.W. nur im Buch Tobia), wir also hier vor einem ziemlich späten Material stehen.»¹⁰

Eine naheliegende Reaktion des westlichen, von ontologischen Fragen durchzogenen Menschen ist dann: Also gibt es keinen Teufel. So unnuanciert wird der Exeget die Frage aber nicht abtun: «Jesus treibt nicht einfach Dämonen aus, sondern befreit

Menschen aus der (vorausgesetzten) Gewalt der Dämonen. Und wenn diese Dämonen für uns auch keine objektive Wirklichkeit sind – die Befreiung und Erlösung dieser Menschen ist es trotzdem, selbst wenn wir in dem, wovon sie erlöst werden, nicht mehr Dämonen oder unreine Geister anerkennen könnten.»¹¹ In der Schrift wird ein allgemeines menschliches Verfallensein an das Böse, ein Verführtwerden durch etwas oder jemand, das oder der stärker ist als der Mensch, unter eine Erlösungsperspektive gesetzt: Der Mensch braucht sich mit dieser Verfallenheit nicht abzufinden; er darf sich für seine begründete Hoffnung, daß auch diese Bedrohung seiner endgültigen Freiwerdung nicht im Wege steht, auf die Erlösungsbotschaft berufen. Der Ernst, mit dem die Botschaft von der Erlösung gehört und angenommen wird, bestimmt auch den Ernst, mit dem man das betrachtet, aus dem man glaubt erlöst worden zu sein.

Eine zweite Erhellung scheint uns in den Gedanken zu liegen, die heutige Exegeten (z.B. Schlier)¹² von den Mächten und Gewalten aussprechen, die vor allem im Corpus Paulinum des Neuen Testaments als besiegt vorgestellt werden. Mit diesen positiven Behauptungen des Neuen Testaments ist man keineswegs fertig, wenn man diese Mächte und Gewalten einem mythischen Weltbild zuweist. Der Mensch wird wirklich täglich von Größen außer sich bedroht – von Situationen, die er nicht in der Hand hat – vom Drohungscharakter der ganzen Wirklichkeit, die der Mensch als sinnlos und nur zum Tode führend erlebt.¹³ Die biblische Botschaft offenbart keine neuen Wirklichkeiten, die den Menschen mit Angst erfüllen sollen und ihn dadurch in seiner Entfaltung hindern würden; es gibt Angst und Verzweiflung, und in diese Atmosphäre von Angst und Verzweiflung wird die gute Botschaft von einer Gnade gebracht, die reicher fließt als das Böse.

Die Aufhellung, die die Exegeten in diese Materie bringen, liegt vor allem in der Möglichkeit, die sie auch für den modernen Menschen schafft, die Heilsbotschaft und die Heilsnotwendigkeit auch von der heutigen Bedrohung her zu verstehen. Wie diese Botschaft in christliche Praxis umgesetzt werden soll, ist eine zweite Frage. Jedenfalls wird man der biblischen Botschaft nicht voll gerecht, wenn der Satan oder die Mächte lediglich beschworen würden (mythische Magie) oder als überflüssige Reste einer vergangenen Kultur einfach gestrichen werden könnten. Damit würde der Ernst des Bösen – gegen alle Erfahrung! – bagatellisiert.

Eine dritte Erhellung, die die Exegeten bringen –

obwohl sie zugeben, daß das Textmaterial noch nicht genügend analysiert und untersucht worden ist –, geht besonders die Theologen an. Sie machen den Theologen klar, daß die biblische Botschaft keine Elemente enthält, die zu einer selbständigen Dämonologie ausgebaut werden müssen.¹⁴ Was die Schrift über die Verführung, den Teufel, die Mächte sagt, steht am Rande der biblischen Botschaften und läßt sich eher im Rahmen einer modernen Ethik verstehen, als daß man es ein selbständiges ätherisches und gnostisches Dasein in gesonderten Traktaten über den Teufel führen läßt.

2. Die philosophische Reflexion

Die Erkenntnisse der Psychoanalyse und die Makrostruktur des Bösen, das besonders in Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg als fundamentale Bedrohung des Menschlichen erfahren wurde (Konzentrationslager, Diskriminierung, Verfemung, Unterentwicklung, verfremdende Strukturen), hat vor allem die Philosophen der reflexiven Philosophie¹⁵ veranlaßt, die Problematik des Bösen neu zu durchdenken. Es führte zu weit, wenn hier (und sei es auch nur schematisch) gezeigt werden sollte, wie die Kluft, die seit Kant zwischen der «reinen Vernunft» und der «praktischen Vernunft» aufgerissen wurde, in unserer Zeit wieder überbrückt worden ist. Wir begnügen uns mit der Bemerkung, daß heute sogar der fanatischste Anhänger der sogenannten exakten Wissenschaften nicht mehr aufrechterhalten kann, daß die Wissenschaft wertfrei sei. Jeder wissenschaftliche Fortschritt schließt sittliche Probleme ein. Man braucht nur an die wissenschaftliche Entdeckung der Atomzertrümmerung zu denken oder an die Entdeckung der biologischen Gesetzmäßigkeiten, die den Zugang zum Mysterium des Lebens zu erschließen versprechen und die Manipulation des Menschen möglich machen werden. Ein gewisser Vorbehalt bezüglich dieser Wertfreiheit scheint mit Beziehung auf eine Richtung der Psychoanalyse gemacht werden zu müssen, die sich selbst als eine Art Physik des Geistes versteht und Erbin eines Determinismus zu sein scheint, der sich – wenn auch in anderer Gestalt – von neuem im Strukturalismus¹⁶ und in modernen Formen des Behaviorismus anbietet. Aus anderen Beiträgen dieses Heftes ist schon klar geworden, daß es ungerecht wäre, Freud die Schuld an der einseitigen Deutung der Psyche als einer Art Naturding zu geben, dessen eigene Gesetzmäßigkeiten zu erforschen sind. Es ist sicher nicht das geringste Verdienst der Philo-

sophen der reflexiven Methode, daß sie das Material, welches ihnen von der Psychoanalyse und (auf andern Wegen) von der Religionswissenschaft vorgelegt wurde, nicht als endgültige Resultate betrachteten, sondern als Aufforderung zu weiterer Forschung.¹⁷ Es liegt nahe, daß die Psychoanalyse z. B. bezüglich der Schuld nicht weiter als bis zum Gefühl der Schuld gehen kann, oder bezüglich der Verführung nicht weiter als bis zum Gefühl, verführt worden zu sein, gehen will. Nun sind Schuldgefühle meistens irreführend; sie offenbaren mehr von den Idealen des Menschen als von seiner tatsächlichen ethischen Gesundheit. Ähnlich ist es auch mit dem Gefühl, verführt worden zu sein; es ist eher ein Alibi für verflüchtigte Verantwortung als ein Fundort menschlicher Verfallenheit. Dasselbe kann von den Geschichten gesagt werden, die dem Verführer in mythischer Sphäre¹⁸ eine halb menschliche, halb übermenschliche Gestalt geben; sie können den Menschen seiner eigenen Verantwortung entfremden und die Ursache seiner Verfehlung auf ein anderes Subjekt abschieben, sei es nun der Satan, das Milieu, die Struktur, die öffentliche Meinung, Indoktrination oder wie es auch heißen möge – immer zeigt es das Modell der Verfremdung: Der andere hat es getan. Es könnte aber auch sein, daß die Erzählung dieser Mythen und das Erlebnis dieser Gefühle einen tieferen Sinn haben. Dieser tiefere Sinn kann nicht ohne weiteres dargelegt werden; man muß in rationaler Auseinandersetzung danach suchen. Es gehört ja zum Auftrag der Philosophie, die Phänomene in die Sphäre der Vernunft zu bringen und ihren Sinn zu enthüllen. In diesem Sinn faßt Ricœur seine meisterhafte Untersuchung über die Mythen¹⁹ in dem zentralen Satz zusammen: Der Mythos gibt zu denken. So akzeptiert er auch Freud (der ängstlich von Philosophen und Theologen gemieden wird, weil man angeblich schon lange mit ihm fertig ist) als einen, der darüber von neuem zu denken gibt, u. a. über die meist verinnerlichte Form des Bösen: das Schuldgefühl. Die Psychoanalytiker werden die befremdliche Erscheinung, daß in fast allen theologischen und philosophischen Arbeiten über Hermeneutik die Psychoanalyse fehlt, zweifellos als eine Form von Narzißmus und Verdrängung auslegen. Freud selbst nannte seine Praxis oft eine *Deutungskunst*: eine Fertigkeit, zu der viel Takt und Übung gehört, und für die – wenn auch nicht so leicht – strenge Regeln aufgestellt werden können und die von einem fest zusammenhängenden System von Gesetzen und Vorschriften getragen wird. Was man einmal, nach der kopernikanischen

Wende und Darwins Entwicklungslehre, die Freud'sche Entdeckung genannt hat, wird von Freud selbst mit dem prägnanten Ausdruck formuliert, daß das Ich in seinem eigenen Haus nicht Herr ist. Es ist notwendig der Verführung durch die Sprache²⁰ verfallen und kann nur existieren, wenn es sich dieser Sprache übergibt. In diesem Zusammenhang ist verblüffend, worauf von angelsächsischer Seite her hingewiesen wurde, daß nämlich der Satan, der Verführer, in unserer Zeit mit der Sprache identifiziert werden muß. In der Geschichte, die der Mensch von sich selbst und seiner Umgebung²¹ erzählt, benutzt er immer eine Sprache, die er nicht selbst entworfen hat, und nimmt er immer notwendig Fragmente, Sätze und Sprachbrocken einer schon existierenden Erzählung auf. Zu diesen Fragmenten gehören zweifellos Wörter wie «ich», «Mensch», «Gott», «Identität», «Unterschied», «Widerspruch», «Wirklichkeit» usw. Die Weigerung, sich der Sprache zu unterwerfen, die Weigerung, in einer Geschichte als Personage zu fungieren, und die Ablehnung und Nichtanerkennung dieser Erzählung bedeutet Einsperrung des Subjekts in sich selbst und absolute Unverstehbarkeit. Sich selbst einen anderen Status zu geben als den besprochenen, als den zu-gesprochenen und den sprechenden ist die tiefste Form der Entfremdung. Das ist nur ein Beispiel, das klarmachen kann, warum die Geschichte, die der Mensch in der Mythe²² von sich selbst erzählt oder in der Psychoanalyse nacherzählt, auch dem Philosophen zu denken gibt (und dann auch dem Theologen), der sich in zweiter Lesung über eine Geschichte beugt, von der er alle Schlüssel in der Hand zu haben glaubt. Sowohl in der Mythos Erzählung wie auch in der Erzählung der Psychoanalyse kommen das Verführtsein und der Verführer zur Sprache, ohne daß die Schuld aufgehoben wird. Ein eigenartiges Paradoxon wird durchgehalten: Der Mensch ist verantwortlich für das existierende Böse, obwohl er notwendig der Verführung verfällt. Näher läge, daß die Verführung die Verantwortlichkeit aufhobe oder verhinderte oder der Verführer für das Böse, das auf diese Weise unvermeidlich in der Welt aufgerichtet wird, für verantwortlich erklärt würde. Seltsam genug für den Philosophen tut das weder der Mythos noch der Psychoanalytiker.²³ Das veranlaßt den Philosophen zu untersuchen, ob und wie der Mythos über das Böse und die Verführung etwas Ursprüngliches erzählt und ob und wie die Psychoanalyse zur menschlichen *arché* weiterdrängt, dem rational verschwiegenen Beginn des Bösen und der Verführung. Auf einem bis ins kleinste verant-

worteten Weg nimmt Ricœur diese Erzählung über das Böse und die Verführung wieder in die Rationalität auf.²⁴ Damit holt er das Böse aus der sich totlaufenden Straße der Ontologie heraus (Böses ist Nichtsein; oder das Böse ist eine eigene Art von Sein, das eine eigene Art von Schöpfer voraussetzt: eine Art Gegen-Gott) und setzt er es zurück in die menschliche Erfahrung der Freiheit. In der ausgeübten Freiheit schafft sich der Mensch die Möglichkeit, er selbst zu sein: ein *cogito*. Was an sittlich Gutem und sittlich Bösem existiert, ist diesem «cogito» zuzuschreiben. Ethisch entscheidet sich der Mensch für diese Freiheit, aber in dieser Wahl bekennt er schon seine Begrenztheit. Er ist sich bewußt, mehr und besser zu können, muß sich aber, um ein bewußter «cogito» zu sein, für seine Möglichkeiten entscheiden. Schon damit verfällt er einer unentrinnbaren Verführung, um an dem mitzuwirken, was Nabert²⁵ die Spaltung des Bewußtseins (*séparation des consciences*) nennt. Diese Verführung ist kaum als Wirklichkeit außerhalb des Menschen zu personifizieren, ist aber deshalb nicht weniger wirklich. Peperzak faßt denn auch vor dem Hintergrund dieser Reflexionsphilosophie zusammen: «Satan ist etwas, scheint mir, wenn er einen Sinn hat, was ein scheinbarer Widerspruch in der Schöpfung ist und was das Problem stellt, ob wohl alles geschaffen sein kann.»²⁶ Aus dieser letzten Bemerkung spricht noch die Sorge der ganzen klassischen Theodizee: Wenn das Böse Seinsgehalt hätte, wäre Gott, der Schöpfer allen Seins, die Ursache des Bösen. Hier spürt man das Anziehende der Verführung; mit ihr wird für das Böse ein anderes Prinzip gesetzt, das dem Schöpfer-Gott untergeordnet ist: Gottes Widerpart; ein Gedankengang übrigens, der manchen biblischen Bezeichnungen für den Verführer nicht ganz fremd ist. «Philosophisch scheint mir», fährt Peperzak fort, «die Frage nach so etwas wie Satan sehr wichtig; aber wenn wir darüber sprechen wollen, müssen wir... auch eine gewisse Übersetzung des Wortes versuchen, und dann würde ich bei der Philosophie eine Art Parallele in der Sinnlosigkeit oder in der drohenden Sinnlosigkeit finden, die wir bei der Durchdenkung des Bösen als einer Art Rätsel oder einer Art Fragezeichen entdecken... Der Ursprung von Sinnlosigkeit ist gerade das, was ich erfahre, wenn ich vor der Tatsache stehe, daß ich in Freiheit daran mittue.»²⁷

Bei Autoren wie Bataille, Réage, Genet erscheint (auf der Linie von de Sade) eine ganz andere Art von Verführung zum Bösen²⁸: Das Böse wird bewußt als Gegenmodell und Gegenwert gewählt:

eine «Sündenmystik», um einen Ausdruck Karl Rahners²⁹ zu übernehmen; das radikale Böse wird dann als ein privilegierter Zugangsweg zum Heiligen gewählt. Im Grunde gleicht das einem Versuch, der Nietzsches Vorstellung verwandt ist, über das Böse (und das Gute) hinauszukommen. Ernster ist die Verstehensweise von Nabert,³⁰ der das Böse so aussichtslos dicht sieht, daß er – als nichtchristlicher Philosoph – sich fragt, ob dieses Böse nicht die Frage nach einem transzendenten Vergeber geradezu hervorruft oder ob man zugeben soll, wie Sartre es später tut, daß das Dasein fundamental sinnlos und der Mensch dazu verdammt ist, dem Sinnlosen zum Opfer zu fallen.

3. Die Aufforderung an die Theologie

Wurde die Philosophie durch eine zweite Lesung des Mythos von der Schuld und durch die Geschichte, die der Mensch in der Psychoanalyse von sich selbst erzählt, genötigt, die Frage nach Schuld und Verführung neu zu durchdenken – die Ergebnisse bestimmter Strömungen der modernen Philosophie sind auf ihre Art eine neue Aufforderung an die Theologie, nicht achtlos an der Wirklichkeit vorbeizugehen, die eine freilich spärliche Tradition³¹ mit einer Vielfalt von Namen versehen hat.

Bei einer solchen theologischen Überlegung braucht die Frage, ob der Verführer ein selbständiges, objektives Dasein hat, das anders ist als das Dasein der Menschen – als reiner Geist –, gewiß nicht den ersten Platz einzunehmen.³² Solche Überlegungen führen schnell zu einer Verselbständigung des Gegenstandes in eigenen Dämonologien,³³ die die Perspektive verzerren. Rahner³⁴ fragt aber, ob man mit der Ablehnung rein geistiger Wesen nicht doch zu schnell fertig ist, obwohl sicher ist, daß sie nicht direkt zum Gegenstand der Offenbarung gehören. Was darüber geoffenbart ist, wurde immer in Abhängigkeit vom Menschen geoffenbart. Negativ kann man sagen, daß überall da, wo die Annahme eines Verführers die menschliche Verantwortung für das Böse aufhebt oder mindert, ein Weg eingeschlagen wird, der der Botschaft von der Erlösung schadet. Positiv muß gesagt werden, daß überall da, wo die Kirchen heute ihren Exorzismusauftrag vergessen, sie ihren Auftrag schmälern. Wo die Kirche in früheren Jahrhunderten Dämonen austrieb, tat sie konkret, was Paulus einen Aspekt der christlichen Erlösung nannte: daß wir nicht gegen Fleisch und Blut kämpfen, sondern gegen Mächte und Gewalten. Wir sahen schon, wie die an frühere Zeiten gebundenen Kon-

kretisierungen dieser Dämonen, Mächte und Verführer mit Recht entmythisiert worden sind. Aber ein unverdächtiger Verteidiger der Entmythisierung wie Harvey Cox³⁵ spricht von der Notwendigkeit eines neuen kirchlichen Exorzismus, nachdem die Dämonen neue Namen angenommen haben: öffentliche Meinung, Militarismus, Kapital, Pansexualismus, Rassenverfemung, Produktion, Konsum usw.³⁶ Die Menschen müssen aus ihrer Verzauberung von anderen Welten herausgerufen werden (astrologische, metaphysische und religiöse) und zur Begegnung mit dem konkreten Wert dieses einen ermahnt werden, «in dem allein der wirkliche Anruf Gottes verstanden werden kann». Sie müssen von dem betäubenden Schauer erlöst werden, in dem sie auf so verkehrte Art und Weise die gesellschaftliche Wirklichkeit um sich herum wahrnehmen, und von den aktiven und negativen Verhaltensformen befreit werden, die aus diesen Illusionen hervorgehen. Obwohl das noch nicht so klar ist, könnte es doch wohl einmal sein, daß die Theologen der Gesellschaftskritik, des Kritischen Katholizismus und der «Tegenspraak»³⁷ in Strukturen und Machtkonzentrationen neue Konkretisierungen dieser Verführung aufzeigen, die sie abbrechen wollen. Obwohl dieser Kampf nicht gegen einen persönlichen Teufel geht – der Kampf ist dadurch nicht weniger ernst und wichtig. Obwohl uns der Ernst des Glaubens zwingen könnte, den Verführer auf die Situation zu reduzieren, in der wir leben und für die wir uns entscheiden, dürfte man sich doch nicht mit der Situation als einer schicksalhaften Tatsächlichkeit abfinden. Das knüpft an eine Überzeugung an, die zu den großen Erkenntnissen des Christentums gehört: Der Mensch ist auch für das Böse verantwortlich, das größer ist oder größer scheint als der Mensch selbst – für das Böse als menschliches Wahnprodukt. Das Böse ist für den Christen nicht einfach nebensächlicher Abfall aus der Schmiede des Guten oder anonymer Ausfluß gesellschaftlicher Strukturen und psychischer Eigenart. Und es war immer die Überzeugung der Kirche, daß diese Verantwortlichkeit für das Böse nicht dadurch aufgehoben wird, daß der Mensch auch verführt wird, daß er auch dem Bösen verfällt. Das stellt die Pastoraltheologie vor das schwierige Problem der zweckmäßigen Vergebbarkeit des Bösen. Einerseits ist klar, daß (um mit Bonhoeffer zu sprechen) eine zu billige Vergebung dem Ernst des Bösen und der Verführung schadet: «Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche: Gnade, die den Menschen nichts kostet, Rechtfertigung der Sünde,

Gnade ohne Nachfolge, ohne Kreuz, ohne Christus.» Andererseits wird, gerade vor dem Hintergrund der Automatisierung und Registrierung des menschlichen Fehlens durch Computer und Daten-

banken, die Zweckmäßigkeit der kirchlichen Vergebung immer geringer. Diesem Komplex wird «Concilium» in Kürze ein eigenes Heft widmen.³⁸

¹ Neuere Darstellungen, vor allem zum Berührungspunkt zwischen Soziologie und Ethik, geben M.D.Chenu, O.H.Pesch, C.Gerest, F.X.Kaufmann, J.M.Pohier, P.Bourjy im Themaband *Loi et Évangile: La Vie Spir.* (Suppl.) 90 (Sept. 1969) 287-365. Umgearbeitet und mit ergänzter Bibliographie erschienen die Beiträge von O.H.Pesch als «Gesetz und Evangelium. Luthers Lehre im Blick auf das moraltheologische Problem des ethischen Normenzerfalls»: *Theol. Quartalschr.* 149,4 (1969) 313-345.

² V.Fagone, *Coscienza morale e trasformazione scientifica del mondo.* Eine Besprechung der Erwartungen der American Academy of Arts and Sciences für das Jahr 2000 unter Leitung von D.Bell: *La Civiltà Cattolica* 121, 2869 (3. Jan. 1970) 32-46.

³ J.Hick, *God, evil and mystery: Religious Studies* 3, 1.2 (1968) 539-546; Haig Khatchadourian, *God, Happiness and Evil: ebd.* 2, 1.2 (1967) 109-119.

⁴ F. de Smaele, *Aspecten van de ethische problematiek* (Zusammenfassung: *Quelques aspects d'une problématique de la morale*): *Tijdschr. voor Filosofie* (Juni 1967) 203-260.

⁵ J.D.Stewart, *Paul Ricoeur's Phenomenology of Evil: Intern. Philosophical Quarterly* 9,4 (Dez. 1969) 573-589; R.A.McCormick, *Notes on Moral Theology: Theological Studies* 30,4 (Dezember 1969), vor allem 668-680; A.Uleyn, *Is It I Lord. Pastoral Psychology and the Recognition of Guilt* (New York 1969).

⁶ Außer dem Beitrag in dieser Nummer siehe A.Hertz, *Religionskritik im Film. Überlegungen eines Theologen: Stimmen der Zeit* 95,3 (März 1970) 180-187; F.Dürrenmatt, *Theaterprobleme: Theater. Schriften und Reden* (Zürich 1966) 92-131; Ph.Berrigan, *Hell is other people: Continuum* 6,3 (Oktober 1968) 414-417; H.P.Madler, *Dürrenmatts mutiger Mensch: Hochland* 62 (Januar/Februar 1970) 36-49.

⁷ E.Rideau, *Essai sur le langage de la foi: Nouv.Rev.Théol.* 101,10 (Dez.1969) 1045-1072; D.M.Rasmussen, *Ricoeur - the anthropological necessity of a special language: Continuum* 7,1 (Februar/Mai 1969) 120-130.

⁸ C.Curran, *Social Ethics and method in moral theology: ebd.* 50-62.

⁹ Literatur bei J.Dupont, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert: Revue Biblique* 73 (1966) 30-76; L.Randellini, *Satana nell'Antico Testamento: Bibbia e Oriente* 5 (1963) 123-132; A.M.Dubarle, *la tentation diabolique dans le Livre de la Sagesse: Mélanges Tisserant I* (Città del Vaticano 1964) 187-195; B.Gerhardson, *The testing of God's Son* (Lund 1966); H.Clavier, *Tentation et «Anamartésie» dans le Nouveau Testament: Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.* 47 (1967) 151-164; J.Navone, *The Temptation Account in St. Luke* (4,1-13): *Scripture* 20 (1968) 65-72; J.F.Graghan, *The Gerasene Demoniac: Cath. Biblical Quarterly* 30,4 (1968) 522-536; P.Lamarque, *Le possédé de Gérasa: Nouv.Rev.Théol.* 90,6 (1968) 581-597; B.van Iersel, *Jezus, duivel en demonen: Engelen en duivel* (Hilversum 1967) 5-22 und 91-94.

¹⁰ B.van Iersel aaO. 97.

¹¹ B.van Iersel aaO. 98.

¹² *Mächte und Gewalten im Neuen Testament = Quaest.Disput.* 3 (Freiburg i.Br. 1958) 13.

¹³ aaO. 26-28 und 50-63.

¹⁴ In diese Richtung gehen A.Winkhofer, *Traktat über den Teufel* (Frankfurt/Main 1961) und die Themennummer der *Études Carmélitaines* (1948). In die niederländische Übertragung dieser Nummer (Voorhout 1949) wurde auf S.4-14 ein Artikel von Ch.Moeller über die Doppeldeutigkeit Satans aufgenommen (vgl. *Coll. Mechlin* [1949] 191-203); siehe auch K.Ragner, *Dämonologie: LThK* 3 (Freiburg i.Br. 1959) 145-147; Ch.Duquoc, *Symbole ou réalité?: Lumière et Vie* 14,78 (Mai-August 1966) 99-105.

¹⁵ L.Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine* (Paris 1966) 15-23 und 38-47.

¹⁶ M.Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris 1966); M.Corvez, *Le structuralisme de Jaques*

Lacan: *Rev.Phil.de Louvain* 66,90 (Mai 1968) 282-308; A.Fialkowsky, *Structuralisme et herméneutique: Esprit* 34, 7/8 (1966) 16-30; A.M.Tronos, *El hombre y su lenguaje: Razón y Fe* 178, 846/847 (Juli/August 1968) 59-78; P.Valori, *Strutturalismo e morale: La Civiltà Cattolica* 118, 2819 (Dez.1967) 422-434.

¹⁷ P.Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris 1965); ders., *La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine: S.Nacht, Traité de psychanalyse* (Paris 1965) 79-109.

¹⁸ R.Pettazoni, *Myths of Beginning and Creation Myths: Essay on the History of Religion* (Leiden 1954) 26.

¹⁹ *Finitude et culpabilité II = La symbolique du Mal* (Paris 1960).

²⁰ S.IJsseling, *Paul Ricoeur en Sigmund Freud* (Zusammenfassung: *Quelques remarques sur herméneutique et psychanalyse: Tijdschr. voor Fil.* 30 (1968) 695-714.

²¹ E.Gellner, *The Devil in modern Philosophy: The Hibbert Journal* 56 (Oktober/Juli 1958) 253; siehe J.Derrida, «Le mal du dehors ... est au cœur de la parole vivante comme son principe d'effacement», zitiert bei H.Parret, *Jacques Derrida - een wijsbegeerte van de Schriftuur: Tijdschr. v.Fil.* 30 (1968) 67.

²² A.Vergote schreibt in seinem Aufsatz «Mythe, croyance aliénée et fou théologale»: «... le mythe est pour l'homme, non pas une vision du monde, mais le discours de l'Autre qui manifeste le monde et révèle l'homme à lui-même... Le mythe n'est pas la parole de l'homme sur les choses, mais le langage premier qui advient à l'homme et lui permet de parler des choses»: *Mythe et Foi* (Paris 1966) 164-166.

²³ A.Caracciolo, *Le mal dans l'expérience religieuse: Le mythe de peine* (Paris 1967) 265-274.

²⁴ aaO.II und *Interprétation du mythe de la peine: aaO.* 23-42.

²⁵ J.Nabert, *Essai sur le mal* (Paris 1955) 86-87: «ce dont le sentiment du péché nous avertit, c'est d'une complaisance du moi envers soi, par quoi il s'exclut de toute communication avec les autres êtres» und auf Seite 111: «L'un est dans le nous, comme la conscience pure est dans le moi.»

²⁶ Engelen en duivels aaO. (Anm.9) 105.

²⁷ aaO. 106.

²⁸ De Smaele aaO. (Anm.4) 233.

²⁹ *Situationsethik und Sündenmystik: Stimmen der Zeit* 145 (1950) 330-342.

³⁰ J.Nabert, *Le désir de Dieu* (ouvrage posthume), Vorwort von P.Ricoeur (Paris 1966): «A cet injustifiable répond un désir de justification qui passe toute règle. Puisque l'éthique est insuffisante, il faut aborder l'expérience religieuse.»

³¹ J.Quinlan, *Engelen en duivels: Tijdschr. v. Theologie* 7 (1967) 43-62; F.Gokey, *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers* (Washington 1961); B.Kelly, *God, men and satan* (Dublin 1950).

³² P.Schoonenberg, *Wijsgerige en theologische opmerkingen over engelen en duivelen: Engelen en duivels* (Anm.9) 66-90 und die Diskussion zwischen Schoonenberg und Peperzak, ebd. 10-107.

³³ Siehe Anm.14.

³⁴ *Theologisches zum Monogenismus: Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln 1956) 253-322, vor allem 320.

³⁵ *The secular city* (1966).

³⁶ P.Thibaud, *Consommateurs, sauvons nous nous mêmes; P.Kende, Mythes et réalités de la «société de consommation»; J.M.Domenach, Critique d'un éloge: alle in Esprit* 37, 387 (Dez.1969) 842-883 (Themaheft «Dépasser la société de consommation»).

³⁷ A.Fabry, *De industriële samenleving repressief en konfidentieel: Tegenspraak* 1,3 (1970) 55-64; *De funktie van het christendom in het laatkapitalisme: aaO.* 38-54; V.Fagone, *Coscienza morale e trasformazione scientifica del mondo: Civiltà Cattolica* 121, 2869 (3. Jan. 1970) 32-47.

³⁸ Dogmaheft 1971.

Übersetzt von Dr.Heinrich A.Mertens