

stentum», das Schrifttum von Al. Mayer, J. A. Jungmann und Th. Klauser. Eine vollständige Dokumentation ist hier wegen der gebotenen Beschränkung leider nicht möglich!

¹⁶ S. J. A. Jungmann, Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen (Freiburg/Schw. 1967) 151–162.

¹⁷ Vgl. z.B. R. Harnegger, Macht ohne Auftrag (Olten 1963) bes. 287–356; J. Baumer – H. Christoffels – G. Mainberger, Das Heilige in Licht und Zwielicht (Einsiedeln 1966) und G. Hierzenberger, Der magische Rest (Düsseldorf 1969) bes. 78–217 und die in diesen Werken angegebene Literatur.

¹⁸ Vgl. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg/Br. 1902) bes. 3–330; E. Dumoutet, Le Christ selon la chair et la Vie Liturgique au Moyen-Age (Paris 1932); P. Browe SJ, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter (München 1933); H. B. Meyer, Luther und die Messe (Paderborn 1965) s. die im Register unter «Mißbräuche», «Mißstände» angeführten Stellen.

¹⁹ Vgl. B. Möller, Reichsstadt und Reformation (Gütersloh 1962) 25.

²⁰ S. dieses Dokument bei L. Biehl (s. Anm. 15) 170–173.

²¹ Vgl. H.-J. Gamm, Der braune Kult (Hamburg 1962); K. Vondung, Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus (Göttingen 1971).

²² Vgl. zum folgenden P. Cornehl, Öffentlicher Gottesdienst. Zum Strukturwandel der Liturgie: P. Cornehl – H. E. Bahr (Hrsg.), Gottesdienst und Öffentlichkeit (Hamburg 1970) 118–196, bes. 140–148.

²³ Vgl. ebd. 147f.

²⁴ Vgl. hierzu H. B. Meyer, Politik im Gottesdienst (s. Anm. 2).

HANS BERNHARD MEYER

geboren 1924 in Mannheim, Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte in Freiburg i. Br., Pullach bei München, Chantilly bei Paris, Frankfurt-St. Georgen, Innsbruck und Rom, promovierte 1959 bei J. A. Jungmann in Innsbruck, war 1966–1969 Vorstand des Instituts für Moraltheologie und Gesellschaftslehre in Innsbruck und leitete dort seit 1969 die Abteilung Liturgiewissenschaft am Pastoraltheologischen Institut. Er ist seit 1963 Hauptschriftleiter der Innsbrucker «Zeitschrift für katholische Theologie». Er veröffentlichte neben Zeitschriftenaufsätzen u. a.: Luther und die Messe (Paderborn 1965), Lebendige Liturgie (Innsbruck 1966), Aus Wasser und Geist. Das Sakrament der Taufe und Firmung (Aschaffenburg 1969), Politik im Gottesdienst (Innsbruck 1971).

John Navone Das Böse und seine Symbole

1. Symbole des Bösen

Für das Volk Gottes war der Teufel das klassische Symbol, wenngleich er recht verschieden dargestellt wurde. So schilderten die frühen griechischen Christen den Teufel als einen gut aussehenden, charmanten jungen Mann. Sie erkannten, daß das Böse so attraktiv und machtvoll verführerisch ist, daß der Mensch seiner Versuchung «verfällt» oder «zustimmt». Das entsprechende Symbol des Bösen musste daher personal und anziehend sein. Es musste scheinbar gut erscheinen. Die Kunst des Mittelalters indessen porträtierte den Teufel als ein häßliches und erschreckendes Monstrum. Sein Symbol des Bösen betonte eher die Wirkungen als die Ursache des Bösen. Der mittelalterliche Teufel symbolisierte das personale Böse, das die natürliche, körperliche und geistige Integrität des Menschen verändert und entstellt. Schuld, moralische Qual, Psychosen und Neurosen berauben den Geist des Menschen seines natürlichen Gleichgewichts und seiner Integrität. Es wird daher durch

eine personale, entstellte, quasi-bestialische oder untermenschliche Figur angemessen symbolisiert. In moralischen Schauspielen wurde daher der Teufel als der Verräter des Menschen und der Gegner Christi dargestellt. Er konnte trotz Verkleidung immer an seinem Hinken, einer Folge seines Himmelssturzes, erkannt werden.

Andere symbolische Darstellungen des Bösen enthüllen seinen Charakter des Schändlichen, Befleckenden, der Unreinheit, und durch eine fortschreitende Verinnerlichung des Bösen als Vergehen, Verirrung oder Sünde, und schließlich als eine Bürde oder Belastung des Gewissens (Strafbarkeit, Schuld). Die Symbolisierung des Bösen entwickelte sich aus dem Magischen zum Ethischen. Das Böse, das zuerst als Qualität einer Handlung betrachtet wurde, qualifiziert schließlich den Handelnden selbst als böse oder strafwürdig. Die Symbole der Befleckung, des Makels und der Belastung sind Versuche, die Natur des Bösen zu beschreiben. Für den Christen sind sie mit dem «mysterium iniquitatis», das die ganze Menschheit betrifft, verbunden. Soweit moralische Übel von menschlichem Verhalten abhängig sind, werden sie oft durch den Teufel, durch die Teufel und andere personale Wesen symbolisiert.

Das gegenwärtige Auftauchen von Satanismus und die Welle des Interesses gegenüber dem Okkulten im Film und in der Literatur («The Devils», «The Exorcist», «Rosemary's Baby», «The Pos-

session of Joel Delaney», «The Other», «The Mefisto Waltz», «The Damned» usw.) wie auch im populären Kult verweisen auf eine Kultur, die in einer Flut von Symbolen des Bösen das Gleichgewicht verloren hat. Es scheint ein ewiges Interesse am Teufel und verwandten böartigen Geistern zu geben, wenngleich es oft genug kein ernsthaftes oder religiös begründetes ist. Die Faszination durch das Dämonische, die Hexerei und das Okkulte hat es schon früher gegeben. Der Rationalismus der Aufklärung brachte die Hexenprozesse hervor, die Scholastik die Alchimie. Es scheint ein personales und kollektives Unterbewußtes zu geben, das nach der Schaffung von Symbolen des Bösen verlangt, die ihm nutzen. Fremde Teufel beispielsweise symbolisieren in der einen oder anderen Form eine Bedrohung für die Integrität und Existenz jeder Gesellschaft.

2. Fremde Teufel

Fremde, Menschen einer anderen Rasse oder Kultur, werden gewöhnlich mit Mißtrauen betrachtet. Weil sie fremd sind, werden sie leicht zu Symbolen des Bösen gestempelt. Ihre radikale Verschiedenheit wird als eine Bedrohung der Existenz und der Werte des «Status quo» betrachtet. Die Chinesen sprachen von «fremden Teufeln», aber auch andere Kulturen teilten diese Gefühle gegenüber den Fremden.

Die Literatur und das Drama der angelsächsischen Welt ist reich an «fremden Teufeln», unter ihnen vielleicht die Italiener die häufigsten. Dafür ist auch der religiöse Gegensatz seit der Reformation weitgehend verantwortlich. Andererseits enthüllen die italienischen «Teufel» die traditionelle Einstellung der angelsächsischen Welt gegenüber dem mediterranen Menschen im besonderen und gegenüber den dunkelhäutigen Menschen im allgemeinen. Das Dunkel, die Gefahr und das Geheimnis sind in den angelsächsischen Symbolisierungen des Bösen eng miteinander verbunden. (Der Slogan der amerikanischen Schwarzen «Black is beautiful» soll diesem Vorurteil entgegenwirken.)

Die italienischen «fremden Teufel» wurzeln in einem Land, das dem englischen Bewußtsein zwar genügend bekannt ist, um Gegenstand der Reflexion zu sein, zugleich aber unbekannt genug, um unverstanden zu bleiben. Italien war ein bekanntes Unbekanntes, vertraut und mysteriös zugleich, nah und entlegen, von der Sonne erleuchtet und obskur zugleich.

Besonders stark empfand das elisabethanische und jakobinische Theater die exotische und mysteriöse Gegenwart Italiens, und so wurde Italien als die Akademie der Menschenmeuchelei, der Tummelplatz des Mordes, der Giftmischerladen unter allen Nationen betrachtet. Englische Stückeschreiber dieser Zeit betrachteten das Land des Papstes und Machiavellis leichthin als die Heimat von Laster und Verbrechen. John Webster, John Ford, Thomas Middleton und Cyril Tourneur ließen, verzaubert vom Mythos italienischer Verderbtheit, die englischen Massen vor ihren «italienischen Teufeln» erschauern.

Für die meisten Elisabethaner war Machiavelli das Symbol des fleischgewordenen Teufels. Seine Bücher wurden als die Grammatik eines teuflischen Credos und eines satanisch gefärbten Materialismus betrachtet. Das Motiv für seine Schrift «Il principe» wurde übersehen: die Vision eines befreiten Italiens, das nur unter der Herrschaft eines gerechten, starken und effizienten Führers geeint werden konnte. England war nicht wie Italien ein von Fremden besetztes Land, das bürgerkriegsähnlichen Konflikten ausgeliefert war, für deren Lösung die normalen politischen Möglichkeiten nicht ausreichten.

Auch die gotischen Novellen des 18. Jahrhunderts waren voll von den italienischen «Teufeln». Da gab es Walpoles Manfred, Radcliffs Schedoni und Montino, Lewis' Coelestino und Flodoardo, Mary Shelleys Castruccio, Maturins Schemoli und Morosini, Landors Fra Rupert und Moores Zeluco. Der kriminelle Typ des Mönchs war der verbreitetste «fremde Teufel». Diese unnatürlich böartigen Mönche wurden mit den Eigenschaften der Übermenschlichkeit ausgestattet. Sie brachten über unschuldige Opfer schweres Leid. Es waren auch satanisch tyrannische Typen, sublime Verbrecher, die aus Freude an der Bosheit, aus Lust und aus Machthunger handelten. Diese «fremden Teufel» bewegen sich in der dämonischen Unterwelt der Höhlen und Kerker, in labyrinthischen Gewölben und Gängen, in denen soviel Böses geschieht. Sie bewegen sich in einer Welt, die ihre Wurzeln in den mythischen Schichten unseres Unbewußten hat, in Bereichen, die wir heute archetypisch nennen. Sie symbolisieren Übel, die alles bedrohen, was englisch, offen, klar, moralisch und protestantisch ist. Es sind böswillige dunkle Leute, die gutwillige helle Menschen bedrohen. Sie bedrohen das gehätschelte Wertsystem.

Die gegenwärtige Flut von Mafia-Büchern und der Erfolg von «The Godfather» in den Vereinig-

ten Staaten legt den Verdacht nahe, daß die italienische Variante des «fremden Teufels» in der englischsprechenden Welt noch sehr in Mode ist und daß dies nicht allein das Ergebnis des angelsächsischen Rassismus, der religiösen Bigotterie und der Einbildung ist. Wenn die italienische Begabung für Organisation pervertiert wird, dann ergibt dies zu allen Zeiten Vorwürfe für barbarische Terrorgeschichten. Imperialismus, Kapitalismus, klerikale Romanität, Faschismus, Mafia bezeichnen große Ausschnitte menschlicher Aktivität, in denen italienisches Talent zuzeiten auf Millionen einen unheilvollen Einfluß ausgeübt hat. Die italienischen «fremden Teufel» bescherten dem Westen seine erste ausgiebige Erfahrung mit dem Imperialismus. Sie trugen dazu bei, daß die Religion durch die Verirrungen klerikaler Romanität und Überzentralisation sich verzerrt darstellte. Sie förderten die Wucherpraktiken der ersten europäischen Kapitalisten, Bankiers und Buchhalter. Zu ihren hervorragendsten Spezialitäten zählen machiavellische und faschistische Politik ebenso wie die Verbrechen der Mafia. Daher stellen die italienischen «fremden Teufel» der englischsprechenden Welt die Zurückweisung der authentischen Übel dar, die sie symbolisieren, und die Erkenntnis, daß die Qualität des menschlichen Lebens in jeder Gesellschaft die Exorzisierung ihrer Teufel, der eingeborenen und der fremden, der englischen, amerikanischen oder italienischen erfordert.

Die Gesellschaften müssen die «fremden Teufel» in ihrer Politik, in ihrem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben, in Religion und Verbrechen, erkennen, ehe sie sie erfolgreich bannen können. Die Schaffung von Symbolen dafür ist der erste Schritt zu ihrer Beschwörung. Die Übel müssen beim Namen genannt, beschrieben und symbolisiert werden, ehe eine Gesellschaft sie bannen kann. Dafür reicht ein unbestimmtes Gefühl von ihrer Gegenwart nicht aus. Beschwörungen haben auf der anderen Seite ihre Risiken. Der Teufel ist ein Lügner. Es kann ihm gelingen, seinen wahren Namen zu verbergen und das Böse einem Unschuldigen zu unterschieben. Der Exorzist muß darum ein heiliger Mann sein. Sonst könnten ihn gerade jene Teufel, die er beschwören möchte, betrügen und vernichten. Die neuere Geschichte zeugt für die katastrophalen Ergebnisse, die von unheiligen Männern in ihrem Versuch, ihre Gesellschaften von ihren «fremden Teufeln» zu befreien, erzielt wurden.

Warum sollten die Teufel, die eine Gesellschaft bedrängen, als fremd betrachtet werden? Viel-

leicht verhilft eine solche Symbolisierung des Bösen zur hilfreichen Erfahrung von Unschuld, die der Erreichung eines genuinen personalen und gesellschaftlichen Heilseins förderlich ist. Es ist notwendig, sich eine Gesellschaft vorstellen zu können, die von den Übeln oder Teufeln, von denen sie besessen ist, frei ist, ehe man diese Übel oder Teufel beschwören kann. Wenn man sie sich als fremd vorstellt, so ist dies der erste Schritt, sich von ihnen zu distanzieren. Sie sind dann tatsächlich sowohl dem natürlich guten Einzelnen wie der natürlich guten Gesellschaft fremd. Sie können dann tatsächlich als Fremde, die sie von außen belagern, als Fremde, die nicht dazugehören, betrachtet werden.

Die Symbolisierung des Bösen im Begriff des fremden Teufels kann aber auch ein einfacher Weg sein, um die Verantwortung für diese Übel, die die Integrität der Gemeinschaft bedrohen, abzuschieben und sie anderen zur Last zu legen. In Zeiten nationaler Krisen wurden Chinesen, Indianer und jüdische Kaufleute als die fremden Teufel in asiatischen, afrikanischen und westlichen Nationen betrachtet. Und sie wurden wie im Exorzismus um des angeblichen Wohls der Gemeinschaft willen ausgestoßen. Übel, welche die katholische Glaubensgemeinschaft bedrohten, sind im Lauf der Geschichte schon ebenso durch römische wie durch holländische fremde Teufel symbolisiert. Die Reformation kann als ein Versuch gesehen werden, die christliche Gemeinschaft von ihrem römischen Teufel zu befreien. Heute gibt es Leute, die die holländischen Teufel aus der Kirche austreiben wollen. Immerhin verhindert heute ein höheres Bewußtsein von der theologischen und moralischen Komplexität die leichtfertigen Exorzismen der Vergangenheit. Dieses neue Bewußtsein hat auch dazu geführt, daß heute die Symbolisierung des Bösen wesentlich schwieriger geworden ist. Die Teufel müssen identifiziert und klar symbolisiert werden, ehe sie beschworen werden können. Überdies zögert man heute eher, unsere Teufel hinaus in die Finsternis zu werfen unter jene, die vielleicht und trotz allem «anonyme Christen» sein könnten. Die Trennungslinie zwischen dem Volk Gottes und den Fremden, Heiden, Ungläubigen und Häretikern kann nicht länger mehr so eindeutig gezogen werden wie in den Tagen, da die meisten Feinde der Kirche als außerhalb stehend betrachtet wurden. Solche Teufel waren authentisch fremde. Heute könnten Übel innerhalb der Kirche, Elemente, die dem Geist Christi fremd sind, sich noch für die Symbolisierung als «fremde» Teufel

eigen. Es sind «Geister», die im Gegensatz zum Geist Christi stehen und nicht Nationen oder Rassen.

3. Die Wüste als Symbol des Bösen

Die Wüste war lange das Symbol für das Böse. Selbst moderne Autoren stellen die Diskussion über die Lebensbedingungen in den Slums und den Verfall der Städte unter Titel wie «The City Wilderness»¹ und «The Neon Wilderness»². Eine Studie über Großstadtentwicklung nimmt Bezug auf «diese neue Wüste», die in der Megalopolis gewachsen ist»³. Es liegt daher nahe, daß der moderne Mensch sich in seiner urbanen Umwelt ebenso unsicher und geängstigt fühlt, wie der Mensch früher in den Wäldern unter wilden Tieren und den furchterregenden Geschöpfen seiner Einbildungskraft.⁴

Die Wüste oder Wildnis ist die Umgebung des Nicht-Humanen und sogar des Anti-Humanen, der Ort der wilden Bestien, wo die Kontrolle und die Ordnung fehlen, die der Mensch der natürlichen Welt auferlegt, und wo der Mensch eine befremdliche Erscheinung ist.⁵ Wüste, Wildnis bezieht sich auf die gesetzlose, wirre, ungeordnete Welt der Geschöpfe, die nicht unter der Kontrolle des Menschen stehen. Im altenglischen Epos Beowulf aus dem achten Jahrhundert bezieht der Ausdruck (wildeor) sich auf wilde und fantastische Bestien, die eine öde Landschaft der Wälder und Klüfte bewohnen.

Die Wildnis als die Behausung der wilden Bestien deutet auf die Abwesenheit des Menschen hin und auf einen Raum, in dem ein Mensch, wenn er dort lebt, selbst in einen ungeordneten, wirren oder «wilden» Zustand gerät. Der halb-menschliche Wilde Mann beispielsweise war die wichtigste Phantasiefigur in den Wildnissen des mittelalterlichen Europa. Er tritt in der Kunst, der Literatur und dem Drama dieser Zeit auf. Er lebte im Herzen der Wälder, möglichst weit von der Zivilisation entfernt. Er symbolisierte das Geschick des Menschen, der isoliert in der Wildnis lebt außerhalb der menschlichen Gemeinschaft, von Gott und Menschen entfremdet, ein wildes Schreckgespenst, das Kinder verschlang und Mädchen Gewalt antat.⁶ Die Entfremdung machte ihn zum Monstrum.

Der Mensch ist verwirrt (engl. = «bewildered») in einer ihm fremden Umgebung, wo die Zivilisation, die normalerweise sein Leben ordnet und kontrolliert, fehlt. Solch eine Umgebung erzeugt eine Geistesverfassung, in der der Mensch

sich verloren, der Führung beraubt, verwirrt und der Gnade fremder, geheimnisvoller und böswilliger Kräfte ausgeliefert fühlt. Diese Vorstellung hat die Bedeutung des Wortes so stark ausgeweitet, daß es nun auch eine große und ungeordnete Ansammlung von Dingen, selbst von solchen, die der Mensch selbst gemacht hat, umfaßt.

In den meisten frühen Kulturen war das Paradies das größte Gut des Menschen. Die Wüste, als sein Antipode, war das größte Übel. Im ersten Fall erfüllte die gartenähnliche Umgebung alle seine Wünsche. («Eden» war das hebräische Wort für «Entzücken».) Im zweiten Fall war die Umgebung meist gefährlich und immer unkontrollierbar. Für den primitiven Menschen war das Existieren in der Wildnis gefährlich. Sicherheit, Glück und Fortschritt schienen davon abzuhängen, ob man aus einer Situation der Wildnis herausfand. Die menschliche Entwicklung war ein Synonym für die wachsende Kontrolle des Menschen über die Natur. Das Feuer, die Zähmung einiger wilder Tiere und das Einbringen von Ernten waren Schritte auf diesem Weg. Die Verminderung der Wildnis-Gebiete diente als Maß für die Fortschritte des Menschen in Richtung Zivilisation.

Die Juden haßten und fürchteten die Wüste als ein verfluchtes Land wegen seines abstoßenden Charakters und seines Wassermangels.⁷ In einer so ungastlichen Umgebung konnte der Mensch nicht lange überleben. Wenn ihr Gott ein sündiges Volk bedrohen oder bestrafen wollte, so gebrauchte er dafür die Lebensbedingungen der Wüste als seine mächtigste Waffe: «Ich will Berge und Hügel verwüsten und alle eure Gärten vertrocknen lassen» (Deut 8, 15). Sodom und Gomorra wurden zur Strafe für die Sünden ihrer Bewohner zu dürren Wüsten und Dornestrüpp.

Die Identifikation des dürren Ödlands mit dem Fluch Gottes führte zum Glauben, daß die Wüste die Umgebung des Bösen ist, eine Art von Hölle, in der böartige Geister hausen. Unter ihnen war der heulende Drache oder «tan», das geflügelte weibliche Monstrum der Nacht, genannt «Lilith», und der bekannte Ziegenbock «Seirim». Ihnen allen stand «Azazel» vor, der Erzteufel der Wüste. In einem Ausstoßungsritus legte der Oberpriester einer Gemeinschaft die Sünden der ganzen Gruppe auf einen Ziegenbock und schickte ihn fort in die Wüste zu Azazel (Deut 16, 10). Das Ritual des Sündenbockes enthüllt die hebräische Auffassung von der Wüste.

Das Alte Testament und seine Behandlung des Paradies-Themas zeigt ebenfalls diese Vorstellung

von der Unmoralität des wüsten Landes. Eden war ein Ort ohne Furcht, der Antipode der Wildnis. Die Geschöpfe, die dort lebten, waren friedlich und hilfreich. Zur Strafe dafür, daß sie die verbotene Frucht gegessen hatten, wurden Adam und Eva aus dem Garten in die Wüste getrieben, in ein «verfluchtes» Land voll von «Dornen und Disteln». Der Autor von Joel setzt Eden und die Wüste miteinander in Beziehung: «Wie ein Garten Eden war das Land, ehe es kam, wie eine öde Wüste war es, als es ging» (2, 3). Und Jesaja berichtet vom Versprechen Gottes, der Sion trösten wird, und «seine Wüste wird er zu einem Paradies machen und seine Steppe wie zu einem Gottesgarten» (51, 3). Die Wüste und das Paradies sind sowohl physische wie geistige Gegensätze.

Die Wüste war für den Christen lange ein machtvolles Symbol entweder für das moralische Chaos der Uernerneuten oder für das Verständnis des Gotteskindes vom Leben auf Erden als Pilger in einem fremden Land, in dem der Mensch gegen die Versuchungen, die sein geistliches Leben bedrohen, ankämpft. Die Wüste symbolisiert die menschlichen Lebensbedingungen, die aus der natürlichen Neigung zur Sünde, der Versuchung der materiellen Welt und den Kräften des Bösen selbst resultieren. In dieser Wüstenerfahrung von der Welt, dem Fleisch und dem Teufel erwartet der Christ von Christus und der Gemeinschaft mit Ihm seine Erlösung. Gemeinschaft symbolisiert Errettung. Wüste symbolisiert Verlorenheit. Der Christ wird von Christus und seiner Gemeinschaft in seinem Kampf um das Überleben in den Übeln der Wüste unterstützt. Er erwartet seine Rettung durch Wirklichkeiten wie Gemeinschaft, Reich, Kirche Christi, also die Antipoden der moralischen und geistlichen Wüste der Verlorenen.

Jesus formt seine Gemeinde, um den Menschen aus der Wüste zu retten, nachdem er selbst sich der Prüfung durch die Wüstenerfahrung unterworfen hatte.⁸ Seine vierzig Tage in der Wüste rufen die vierzig Jahre der Versuchung und Verwirrung, die Israel in der Wüste von Sinai durchzumachen hatte, in Erinnerung. «Voll des heiligen Geistes» (Lk 4, 1) betrat Jesus die Wüste, die natürliche Behausung jener bösen Geister, die den Menschen heimsuchen und ihn in Verwirrung stürzen. Der hebräische Volksglaube machte – wie in anderen Kulturen – die Wüste zum Aufenthalt von Dämonen und Teufeln.

In dieser Wüstenerfahrung besteht Jesus die bösen Kräfte, die die ganze Menschheit bedrängen. Er durchlebt eine wahre Zeit der Prüfung und des

Leidens, eine echte innere Erfahrung, die bedeutender ist als die äußere Erfahrung zufolge der wörtlichen Interpretation, wonach er tatsächlich auf die oberste Zinne des Tempels geführt wurde. Es ist eine Erfahrung, die nach Lukas innig mit Jesus' Tod zusammenhängt. Nach den Versuchungen verläßt der Teufel Jesus «für eine Weile» (4, 13) bis zur «Stunde» seines Todes. Satan kehrt zum Sterben Jesu zurück: «Satan fuhr in Judas» (22, 3) und als Jesus in Gethsemane ergriffen wird, (22, 53) erklärt er: «Dies ist eure Stunde und die Macht der Finsternis.» Die beharrliche Forderung des Satans nach einem Zeichen beginnt mit der Versuchung in der Wüste und setzt sich bis zum Ende des Lebens Jesu fort in dem spottenden Schrei: «Wenn du der König der Juden bist, dann rette dich selbst» (23, 37). Der Schrei ist das Echo der Worte Satans in der Wüste: «Wenn du der Sohn Gottes bist...» (4; 3, 9).

Es gibt noch ein zweites «Echo»-Element in der Verwirrung von Jesu Wüstenprüfung. Jesus erfährt eine Fortsetzung seines Erlebnisses bei der Taufe, als er eine vom Himmel kommende Stimme sagen hörte: «Du bist mein geliebter Sohn.» In der Verwirrung der Wüste hört Jesus nun eine andere Stimme sagen: «Wenn Du der Sohn Gottes bist», und er muß nun unterscheiden, ob dies aus der gleichen Quelle stammt. Dreimal entscheidet Jesus, daß die Stimme, die ihn zum Handeln auffordert, die des Satans ist. Er steht zur Einsicht von seiner einzigartigen Berufung während seines Taufelerlebnisses und verwirft alle wertlosen Interpretationen davon. Es wird ihm beispielsweise klar, daß er zur Erfüllung seiner Mission sich keiner politischen Macht bedienen sollte. Die geistliche Unterscheidung angesichts einer beängstigenden Komplexität und Vielheit der Meinungen, denen sich der Mensch gegenüberstellt, ist eine Prüfung, die niemandem erspart bleibt.

Christus stellt den Triumph des Menschen über die Übel, die durch die Wüste symbolisiert werden, dar, indem er sich der grundlegenden menschlichen Erfahrung der Wüste in dieser geschichtlichen Prüfung, Gottes Willen für sich zu erkennen, unterwirft. Die letzte Vollendung Christi hängt von seiner Fähigkeit ab, die Probleme seiner geschichtlichen Sendung innerhalb der gegebenen Grenzen seiner menschlichen Natur und angesichts der verwirrenden Komplexität und Vielheit der Meinungen, denen er gegenübersteht, zu lösen. Er machte sich nicht selbst zum Messias, nichtsdestoweniger aber mußte er seine messianische Aufgabe im Verlauf des normalen Prozesses

der menschlichen Erfahrung, des menschlichen Verständnisses, Argumentierens, Urteilens und Entscheidens erkennen. Der Prozeß des Zur-Erkennnis-Kommens seiner gottgegebenen, historischen Identität und Sendung könnte eine Art von ernster innerer Prüfung gewesen sein, vergleichbar mit dem, was alle Menschen, wenn sie nach ihrer historischen Identität, nach Lebenssinn und Aufgabe fragen, durchmachen.

Jesus hat die Übel der Wüstenbedingung, in der der Mensch sich inmitten einer feindlichen Welt allein und verloren fühlt, überwunden. Alle Menschen wurden befähigt, gerade durch die menschliche Natur, die Christus angenommen hat (Hebr 2, 14-18), in der Beziehung der Gotteskindschaft zu stehen. Jesus ist der Weg des Herrn durch die menschliche Wüstensituation. Er weiß nicht nur den Weg durch die Wüste, er ist selbst das Beispiel dafür und manifestiert diesen Weg in seiner eigenen Person. Er verkündigt nicht nur diesen Weg, sondern dieser ist untrennbar mit seiner Person verbunden, und in seiner Person ist der Weg Gottes durch die Wüste in der Welt erschienen (Joh 14, 16). Jesus ist der Weg der Kommunion mit Gott und dem Nächsten. Er ist der Weg, der die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch und unter den Menschen wiederherstellt, indem er die Wüstensituation der Entfremdung, der Angst, der Verwirrung und der Feindschaft überwindet. Weil Jesus die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ist, wird die Menschheit in der Verbindung mit ihm befähigt, die gleiche Wirklichkeit zu erfahren, die Wirklichkeit des Weges durch das Wüstenchaos zum christlichen Kosmos.⁹

Die Wüste symbolisiert den Kontext, innerhalb dessen Jesus und seine Sendung ihre Bedeutung haben. Sie symbolisiert die menschliche Situation, für die seine Kirche als ein Ausdruck göttlicher Barmherzigkeit gegründet wurde, um als ein Weg der Befreiung zu dienen. Die universale Menschheitserfahrung der Wüste ist der einzige Kontext, in dem Jesus, seine Sendung und seine Kirche einen Sinn haben. Sie symbolisiert die Erfahrung, die Jesus kannte und in seiner geschichtlichen Existenz meisterte, ein Erfolg, an dem die ganze Menschheit teilhat. Der personale Charakter dieser Erfahrung wurde symbolisiert durch den Teufel und die Dämonen, die Jesus und seine Jünger austrieben, um die Menschheit zu befreien. Die menschliche Freiheit wird nicht ohne die Prüfungen des geistigen Kampfes gewonnen, in dem der Mensch sich von der befreienden Macht des Weges durch die dämonisierte Wüste seines eigenen Gei-

stes und seiner eigenen Gesellschaft führen lassen muß.

4. *Symbolisierung des Bösen: Absicht, Früchte, Gefahren*

Symbole deuten durch ihre Beziehung, durch Assoziation und Konvention auf etwas anderes hin. Sie sind sichtbare Zeichen für etwas, das unsichtbar sein kann, wie etwa eine Idee oder eine Haltung. Sie drücken eine Haltung aus, eine Einstellung, eine Orientierung, ein Gefühl. Sie sind, was sie bedeuten, und sie bedeuten, was sie bedeuten sollen. Sie können daher durch die Kraft einer neuen Bedeutung umgestaltet werden. Christus beispielsweise hat die Bedeutung von Tod und Kreuz in ein Symbol der Erlösung verwandelt. Er hat die Bedeutung von Ehe umgewandelt, indem er sie als Symbol für seine Verbindung mit der Kirche bezeichnete (Eph 5). Christliche Ehe ist von der nichtchristlichen Ehe verschieden, weil ihre Bedeutung eine andere ist. Die Sakramente sind das, was die Sakramente bedeuten und sie bedeuten das, wofür Christus sie eingesetzt hat.¹⁰ Als Symbole der Erlösung enthalten sie auch Gegensymbole der Verwerfung. Unser Verständnis von der Gnade und vom Bösen und ihre Gegenwart in Symbolen und durch Symbole schafft die Grundlage für den sozialen oder kommunitären Charakter des Gottesdienstes.¹¹

Der Mensch ist ein Wesen der Beziehung, der seine Bezogenheit natürlich durch Symbole zum Ausdruck bringt. Er drückt seine Reaktion auf das Böse, das er in der Natur, in sich selbst und in der Gesellschaft erfährt, durch Symbole aus, die sein Wertesystem erkennen lassen. Seine Symbole des Bösen bringen seine Gefühle der Angst oder Abneigung zum Ausdruck, und sie rufen auch diese Gefühle hervor. Sie haben die Kraft, das auszudrücken, was der Mensch vielleicht auf eine logischere und differenzierte Weise nicht ausdrücken kann. Dennoch ergänzen sie eine logische Erklärung, indem sie einem Bedürfnis entsprechen, dem diese vielleicht nicht entsprechen kann. Es ist das Bedürfnis nach einer affektiven Antwort auf die Gegenstände seines Bewußtseins.¹²

Symbole erklären sich nicht selbst. Sie bedürfen einer Überprüfung, denn sie sind für verschiedene Deutungen offen.¹³ Die Symbole der Befreiung der einen sind die Symbole der Unterdrückung für die anderen. Die Erklärung des Symbols übersteigt das Symbol selbst. Das ist für den sinnvollen und wirksamen Gebrauch des Symbols für gemeinsames Handeln oder gemeinschaftlichen Got-

tesdienst wichtig.¹⁴ Der Exorzist muß den Namen des Teufels wissen (das Symbolisierte Übel verstehen), ehe er ihn austreiben kann. Das Wissen ist wesentlich, um dem vom Bösen besessenen Menschen helfen zu können. Ein irriges Verständnis der symbolisierten Übel kann eine Gemeinschaft zu unwirksamen, dummen oder gar katastrophalen Handlungen verleiten. Hitlers «Mein Kampf» beispielsweise bietet für wirtschaftliche Übelstände nichtwirtschaftliche Symbole an. Es gibt auch die Tendenz, das Symbol zur Erklärung des Bösen zu machen als ein verkehrtes Allheilmittel. Kommunismus, Faschismus, der Vietnamkrieg, die Mittelklasse, Drogen, die Kirche und so weiter, werden zu Symbolen für alles mögliche, was in der Gesellschaft nicht stimmt.

Die Antithese ist ein wichtiges Mittel der Überzeugung, so wie eine Politik sich mit dem empfiehlt, wogegen sie eingestellt ist. Gesellschaften sind ständig in Versuchung, sich durch Sündenböcke zu reinigen, Sammlung durch Sonderung zu erreichen. In der politischen Auseinandersetzung stachelt der Kandidat, der sich als Sprecher der Allgemeinheit präsentiert, seine Zuhörer durch die Verwendung von Sündenböcken und die damit erreichte Identifizierung gegenüber einem gemeinsamen Feind dazu an, lokale Übel primär an fremden Figuren («fremden Teufeln»), die als außenstehende Ursachen dieser Übel herhalten müssen, wahrzunehmen. Die Symbole des Bösen müssen weise genutzt werden. Sonst können sie über ihre Benutzer gerade die Übel bringen, die sie symbolisieren.

5. *Der Mensch als Symbol*

Der Mensch ist ein Symbol, eine «imago Dei».¹⁵ Seine Handlungen sind der Sinn seines Lebens und bringen diesen zum Ausdruck. Der gute Mensch reflektiert die Herrlichkeit Gottes als eine sichtbare Manifestation von Gottes unsichtbarer Natur (Röm 1, 20). Der gute Christ bringt die Herrlichkeit Gottes in Christus zum Ausdruck. Das gleiche gilt für die gute säkulare Gesellschaft und für die gute Gesellschaft von Christen. Durch böse Handlungen wird jedoch das Symbol pervertiert. Es

wird entsprechend dem Ausmaß des Bösen zum Gegensymbol. Das böse Individuum, die böse Gesellschaft verstellen, stören und verfälschen die Herrlichkeit Gottes. Der böse Christ und die böse christliche Gesellschaft verstellen, stören und verfälschen die Herrlichkeit Gottes in Christus. Als Symbole des Bösen können sie die Menschen, die nach Gott und seinem vollkommenen Bild in Christus fragen, irreführen. Sie können das menschliche Verständnis von Gott und seiner vollkommenen Darstellung in seinem Wort korrumpieren. Vielleicht die einzigen Übel, von denen das Neue Testament berichtet, daß sie den Zorn Christi hervorriefen, sind die Verdrehungen Gottes und seines Geistes durch die offiziellen religiösen Führer. Sie waren in mancher Hinsicht zu Gegensymbolen des Gottes geworden, für den Jesus das vollkommene Symbol war. Sie konnten so die wahre Wirklichkeit, die Jesus durch seine persönliche Kommunikation von der Erfahrung, dem Wissen, der Liebe und dem Verständnis Gottes bezeugte, verfälschen.

Die gegenseitige Liebe der Christen ist das wirkliche Symbol, durch das Christus anderen mitgeteilt wird: «Alle werden erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebt» (Joh 13, 35). Haß und Streit unter Christen ist das entsprechende Gegensymbol, das Christus für andere verstellt, stört und verfälscht. Haß unter Christen ist das höchste Symbol des Bösen, denn es beraubt andere der authentischen Offenbarung von Gottes Liebe in Christus. Denn es ist die schuldhaftige Unterlassung, anderen für ihre Erfüllung die göttliche Barmherzigkeit mitzuteilen. Denn auf diese Weise kann die Bedeutung Gottes in Christus für andere verächtlich gemacht werden. Für Christen leitet der ökumenische Imperativ sich aus ihrer Verpflichtung zu dieser gegenseitigen Liebe ab, die der Liebe zwischen Christus und seinem Vater entspricht (Joh 15, 9ff), die Gott in Christus der Menschheit offenbart. Ökumenische Gebetsgottesdienste und freundschaftliche Zusammenarbeit unter den vielen christlichen Denominationen macht Christen zu wirksamen Symbolen der gegenseitigen Liebe anstatt zu Symbolen des Bösen.

¹ R. Woods (Boston 1898). Das absurde Theater gibt der menschlichen Erfahrung der Wüstensituation deutlichen Ausdruck: Albee, Adamov, Arrabal, Beckett, Genet, Jonesco. Ebenso die Existentialisten Sartre und Camus.

² N. Algren (New York 1960). Arthur Millers «Death of a Salesman» (deutsche Übersetzung: Tod eines Handlungsreisenden) verwendet reichlich Wüstenvorstellungen, um die Gefahren des Lebens in der modernen Gesellschaft auszudrücken.

³ J. Gottmann, Megalopolis (New York 1961) 216.

⁴ In «De Rerum Natura» sprach Lukrez für seine Zeit. Er stellte fest, es sei ein ernsthafter Mangel, daß so viele Teile der Erde von Wüsten voller ruheloser Schrecken eingenommen werden. Er beschreibt dies im Zusammenhang mit dem vorzivilisatorischen Leben, als der Mensch eine alpraumartige Existenz führte und von allen Seiten von Gefahren bedroht war. Er berichtet, wie der Mensch dieser beklagenswerten Wüstensituation durch die Entwicklung seiner Intelligenz und seines Einfallsreichtums entflohe.

⁵ Es gibt noch andere Elemente, die für die Feindschaft

des Menschen und seinen Schrecken gegenüber der Wüste grundlegend sind. Viele Volkstraditionen verbinden die Wildnis mit dem Übernatürlichen und Monströsen. Sie hat etwas Geheimnisvolles an sich, das die Einbildungskraft anregt. Für ängstliche Augen werden die Äste eines Baumes zu grotesken, springenden Figuren, und der Wind klingt wie ein unheimlicher Schrei. Der wilde Forst erscheint von fantastischen Geschöpfen bewohnt, die in seinen Tiefen lauern. Ob man sie nun als Gottheiten betrachtet und durch Opfer gnädig stimmt oder als Teufel, jedenfalls wurden diese Wesen in den Wäldern gefürchtet. Vgl. dazu A. Porteus, *Forest Folklore, Mythology, and Romance* (New York 1928).

⁶ Pan, in der klassischen Mythologie der Herr der Wälder, hatte die Beine, die Ohren und den Schwanz eines Bockes und den Körper eines Mannes. Er verband derbe Sinnlichkeit mit grenzenloser Kraft. Griechen, die durch einen Wald mußten, fürchteten sich vor einem Zusammentreffen mit Pan. Das Wort «panisch» kommt aus dieser blinden Furcht, die Reisende überfiel, wenn sie fremdartige Schreie in der Wildnis hörten und meinten, diese zeigten das Nahen Pans an.

⁷ R. Funk, *The Wilderness: Journal of Biblical Literature* (1959) 205–214.

⁸ J. Navone, *Themes of St. Luke* (Rom 1970) 170–179.

⁹ Fast überall fiel die Austreibung von Dämonen, Krankheiten und Sünden mit der Feier des Neuen Jahres zusammen, oder fiel jedenfalls in einer bestimmten Periode zusammen, wobei der Neubeginn der Zeit im Durchgang vom Chaos zum Kosmos gefeiert wurde. Solche Exorzismen bewirken eine Art von neuer Schöpfung.

¹⁰ F. Crowe, *Salvation as Wholeness: Canadian Journal of Theologie* (1968) 234.

¹¹ Für die Stimulierung religiöser Gefühle sind die spekulative Theologie und die philosophische Denkanstrengung nicht unmittelbar relevant, sondern sie müssen sich mit Symbolen, die die Sensibilität ansprechen, verbinden, um das Wissen von Gottes Existenz und das unvollkom-

mene Verständnis des Glaubens spontan wirksam werden zu lassen. Das Gebet ist solch ein Symbol. Es ist ein sensitives Engagement der Psyche in Verbindung mit jemandes Wissen und Glauben.

¹² B. Lonergan, *Method in Theology* (London 1971) 64–69.

¹³ P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston 1967). Durch kritische Interpretation, die von den Einsichten aller Wissenschaften unterstützt werden muß, gewinnen religiöse Symbole ihre Macht wieder zurück, um das Heilige zu vermitteln. Wir müssen verstehen, um zu glauben und wir müssen glauben, um voll zu verstehen.

¹⁴ E. Erikson, *The Development of Ritualisation: The World Year Book of Religion*, Band 1 (London 1969) 712, behauptet, daß Ritualisierung für die menschliche Entwicklung wesentlich ist: in der Gegenseitigkeit der Anerkennung übersteigt sie Separiertheit und bestärkt Unterscheidendes. Die Wüstensituation ist wegen ihres Mangels an authentischer Kommunikation zwischen Gott und Mensch entmenschlichend. Sie ist bar aller Ritualisierung, welche ein echtes Kennzeichen menschlicher Beziehungen zu Gott und zum Mitmenschen ist.

¹⁵ Vgl. R. Rousseau, *Secular and Christian Images of Man: Thought* (1972) 167–200.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHN NAVONE

geboren 1930 in Seattle (Washington), Jesuit, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gonzaga Universität (Spokane) Philosophie und wurde 1956 Master of Arts, von 1959–1963 studierte er am Regis College (Toronto) Theologie und erwarb 1963 an der St. Mary's Universität (Halifax) den Mastergrad in Theologie. Seit 1967 unterrichtet er an der Universität Gregoriana Theologie und hält Sommerkurse an der Seattle Universität. Er veröffentlichte u.a.: *Personal Witness. A Biblical Spirituality* (New York 1967), *Themes of St. Luke* (1970).

Joan Llopis

Die Befreiungsbotschaft in der Liturgie

Jedwede Reflexion über die Beziehungen zwischen Liturgie und Politik muß von einer Analyse des Sinns ausgehen, den die Wortverkündigung in der Liturgiefeier hat. Wir dürfen zwar die rituellen und sinnbildlichen Aspekte des christlichen Kults nicht geringschätzen und diesen nicht zu einem bloßen Spiel mit Worten machen, aber wir müssen uns der großen Bedeutung bewußt sein, die dem Wort in der Liturgiefeier nicht nur quantitativ, sondern vor allem qualitativ zukommt. Das Wort bildet ja ihr Hauptelement. Darum ist zu untersuchen, welchen Zusammenhang die Liturgieworte

mit der politischen Dimension des Glaubens und Lebens der Christengemeinde haben. Dies soll in den nachstehenden Überlegungen geschehen.

Die Liturgie verkündigt eine Befreiungsbotschaft

In den liturgischen Handlungen kommen viele Redegattungen vor: biblische Lesungen, Gebete, Gesänge, Ermahnungen, Homilie. Jede von ihnen besitzt ihr besonderes Gefüge und ihre besondere Dynamik, letztlich aber dienen alle dazu, die einzige Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen, welche die Christengemeinde sinnvoll aussagen kann: die Frohbotschaft vom Heil. Bei aller Verschiedenheit der Akzente und Schattierungen sowie der literarischen Arten wird ein einziger Inhalt ausgesagt: Jesus ist das Heil. Demnach lassen sich die drei Haupttypen des Liturgiewortes, die bei der Eucharistiefeier vorkommen, in drei kurze Sätze fassen, die den gleichen Sinn haben und nur dem grammatikalischen Subjekt nach verschieden sind. In der