

## Der Preis eines latenten Dualismus

### Überlegungen im Anschluss an Andrzej Szczypiorskis Roman „Eine Messe für die Stadt Arras“

VON BERND ELMAR KOZIEL

Während mit Beginn der europäischen Aufklärung der Glaube an die Existenz dämonischer und satanischer Mächte zunehmend einer Rationalisierung und Entmythologisierung zum Opfer fiel, nehmen derartige Vorstellungen heute gerade in nicht wenigen christlichen Kirchen und Sekten der Dritten und Vierten Welt einen größeren Raum ein denn je. Vergleichbare Beobachtungen in den USA, die zur Krisenzeit des 9/11 nicht nur die üblichen „fundamentalistischen“ Kreise betrafen,<sup>1</sup> belegen zusätzlich, dass das Thema an weltkirchlicher Virulenz gewinnt, werfen aber auch nochmals ein Licht auf die Situation in unseren Ländern.

Während hier auf der einen Seite – auch in Reaktion auf freilich begrenzte Wellen eines esoterischen, oftmals dezidiert achristlichen Sonderinteresses – vermeintliche oder tatsächliche Aussagedefizite aufgeklärter europäischer „Christentümer“ im Bereich „Besessenheit, Dämon, Apokalypse“<sup>2</sup> konstatiert werden, lässt sich auf der anderen Seite anführen, dass die offizielle römisch-katholische Lehre diesen Fragenkreis durchgetragen und verfügbar gehalten hat, aber genauso auch, dass diverse Vorstellungen in popularisierter Form bis in unsere Tage, und sei es unter dem Siegel einer in die Tiefe gehenden Glaubensgestalt,<sup>3</sup> breitenwirksam geblieben sind. Zweifelhaft scheint dabei, wie sich zeigen wird, eher, welche inhaltliche Bestimmung diese bleibenden Residuen ebenso wie auch ihre Vorläuferformen aufweisen. Es ist die These dieses Artikels, dass eine Relecture des Teufelsglaubens ohne seine hinreichende Einbettung in eine – vielleicht rudimentär-fragmentarische, im Kern aber jedenfalls vitale – Christologie und Soteriologie auf Abwege führt, die den Ansprüchen des Christlichen nicht

<sup>1</sup> Vgl. V. und V. Trimondi, *Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse*, München 2006, hier 87–97 („Schuld und Teufel. Apokalyptische Deutungen des 9/11“).

<sup>2</sup> So die Bestimmungen Klaus Bergers im Referat von A. Kissler, *Im Oberlicht. Ein Monotheismus-Treffen zu Thomas Manns Josephs-Romanen*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 20.11.2007, 14 („Die christliche Kirche müsse, wolle sie sprachfähig bleiben, wieder reden von den ‚großen mythischen Themen Besessenheit, Dämon, Apokalypse‘. Sonst drohten Atheismus oder Satanismus“). Dabei lassen sich Stellungnahmen wie diese, sofern man die eingangs erwähnten Anschauungen fundamentalistischer Gruppen als Reflex bestimmter Wirklichkeitserfahrungen begreift, ihrerseits als Versuch einer Antwort auf die dortigen Verfahrensweisen erfassen.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die Rede von der „Höhen- und Tiefendimension der Wirklichkeit, die neben der Engellehre in der biblischen und kirchlichen Überzeugung von der Existenz der bösen Geister, der Dämonen, des Satans beziehungsweise des Teufels zur Geltung“ komme (*Deutsche Bischofskonferenz* [Hg.], *Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Bonn 1985, 111).

genügen können.<sup>4</sup> Welche Konsequenzen eben dies haben kann, mag man an einer einschlägigen Periode der bisherigen europäischen Kirchengeschichte ersehen. Diese Erinnerungsarbeit lassen wir uns im Folgenden von Andrzej Szczypiorski abnehmen; er macht vertraut mit Vorgängen unserer Vergangenheit – und mit einer Denkstruktur, die deren Gestalt maßgeblich bestimmte.

### 1. Ein Roman und seine Lektüren

Der 1971 erschienene Roman „Eine Messe für die Stadt Arras“<sup>5</sup> sorgte zusammen mit „Die schöne Frau Seidenmann“ für die internationale Bekanntheit dieses polnischen Schriftstellers (1924–2000) und zählt zu seinen Hauptwerken, wenn es sich nicht sogar um sein zentrales Werk handelt.<sup>6</sup> Es wurde weithin wahrgenommen als Studie über den Prozess einer rasanten kollektiven Paralyse und Selbstauflösung, in den eine lokale Gesellschaft in einer Situation äußerer Bedrohung – hier Seuchen (die Pest) und Hunger – unter dem Einfluss einer augenscheinlich unbilligen Ideologie geraten kann: Die „Vauderie d’Arras“ im Oktober 1461, die der Erzählung den historischen Stoff liefert,<sup>7</sup> war eine Mischung aus Judenpogrom, Hexenverfolgung, Ketzerprozess, aus internem Terror und Kriminalität, das zahlreiche Opfer unter der Bevölkerung dieser Stadt forderte. Die leitende Ideologie, die sich Szczypiorski hier vornimmt, ließe sich fürs erste charakterisieren als eine Spielart christlichen Glaubens, deren (vermeintlich) moralischer Rigorismus sich gleichermaßen von Gottes- wie Teufels- und

<sup>4</sup> Die umfangreiche Arbeit von *Th. Ruster*, *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Mainz 2005 (besprochen in *ThPh* 81 [2006] 157–160), fährt unter zwei wichtigen Rück-sichten dort weiter, wo unsere Studie aufhört, nämlich zum einen mit der Frage nach der Art und Weise einer angemessenen christlichen Reaktion auf das Wirken von Mächten und Gewalten, zum anderen mit dem Versuch einer Identifizierung ihrer möglichen heutigen Gestalten. Sie erscheinen in Rusters systemtheoretisch inspirierter Betrachtung zumal als diverse überindividuelle gesellschaftliche Mechanismen und Ideen (wie ein auf der Zinswirtschaft errichteter Kapitalismus), gegen die er einen christlich praktizierten Torgehorsam als wirksames Heilmittel ins Treffen führt. Umgekehrt besetzt die von uns betonte fundamentale Überwindung der Mächte durch Christus – wiewohl von Ruster als christliche Grundüberzeugung ausdrücklich festgehalten und an der Basis seiner Überlegungen angesiedelt (59) – in seinen Ausführungen bezeichnenderweise gerade keine zentrale „System“-Stelle. Allgemein zur heute wieder stärkeren Virulenz des Themas vgl. auch die ebd. 19 A. 11 genannte Literatur.

<sup>5</sup> Deutsche Ausgabe: *A. Szczypiorski*, *Eine Messe für die Stadt Arras. Roman*. Aus dem Polnischen von Karin Wolff, Zürich 1991. Wir zitieren im Folgenden unter dem Kürzel „EM“. Zur Publikationshistorie vgl. *E. von Erdmann-Pandžić*, „Eine Messe für die Stadt Arras“ von Andrzej Szczypiorski. Literaturkritische Beobachtungen, in: *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 38 (1992), 243–262, hier 244 A.6.

<sup>6</sup> Zu Szczypiorskis eigener Einschätzung vgl. *E. von Erdmann-Pandžić*, „Eine Messe ...“, 244. 244 A.7.

<sup>7</sup> So nach den Angaben im Roman selbst: EM, 5. Zu den Einzelheiten der historischen Vorgänge vgl. *J. R. Veenstra*, *Les fons d’aulcuns secrets de la théologie. Jean Tinctor’s Contre la Vauderie: Historical Facts and Literary Reflections of the Vauderie d’Arras*, in: *N. Miedema/R. Suntrup* (Hgg.), *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main 2003, 429–453.

Dämonenfurcht induziert zeigt, ein Phänomen, das wir im Folgenden als „Teufelsglaube“<sup>8</sup> ansprechen wollen. Doch unterscheidet sich der manifeste Gegenstand des Romans von den Absichten, die der Autor mit dessen Behandlung tatsächlich verfolgt.

Im Zentrum der Aufmerksamkeit Szczypiorskis wie dann auch der professionellen Rezipienten,<sup>9</sup> die in ihren Kommentaren meist auf anderes denn eine Demonstration gesellschaftsschädlicher religiöser Vorstellungen abhoben,<sup>10</sup> steht durchaus nicht die ideelle Auseinandersetzung mit einem fragwürdigen Stück christlicher Geschichte als solcher oder gar mit dem Christentum, ja mit der Religion<sup>11</sup> schlechthin. Dass es dem Roman nicht um eine solche Art der Abrechnung zu tun ist, tritt auf mehrfache Weise zutage;<sup>12</sup> die eigentliche Aussageabsicht ist demnach anderswo zu suchen. Und tatsächlich – die antitotalitäre Stoßrichtung, die Szczypiorskis Schaffen auch sonst zu eigen ist,<sup>13</sup> findet in den berichteten Geschehnissen jener Tage und also auch in den damaligen Glaubensformen nur ein besonders sprechendes Exempel, ja im Grunde, wie der Autor an anderer Stelle selbst deutlich macht,<sup>14</sup> bloß einen Anlassfall für eigene, nämlich regimiekritische Absichten. Es ist die Kritik an jener kommunistischen Herrschaft, die sich nach Meinung Szczypiorskis „zu nichts weiter als eine[r] weitere[n] Form des Totalitarismus“ entwickelt hatte.<sup>15</sup> Nicht zuletzt ist es auch eine kritische Reaktion auf jene von regimetreuen Kräften gesteuerte und für eigene politische Zwecke angeheizte antisemitische Kampagne, die die polnische Entstehungszeit des Romans in gewisser Weise mit den antijüdischen Umtrieben während der historischen „Vauderie d’Arras“ verbindet.<sup>16</sup>

<sup>8</sup> Zu diesem Schlagwort vgl. *H. Haag*, Teufelsglaube. Mit Beiträgen von *K. Elliger*, *B. Lang* und *M. Limbeck*, Tübingen (1974) 21980.

<sup>9</sup> Vgl. die Hinweise bei *E. von Erdmann-Pandžić*, „Eine Messe ...“, 244–247; sowie *M. Kijowska*, *Andrzej Szczypiorski. Eine Biographie* (2003), Taschenbuchausgabe Zürich 2006, 166 f.

<sup>10</sup> Das Thema einer Gesellschaftsschädlichkeit der Religion überhaupt stünde freilich in unseren Tagen – seit 9/11 – ganz oben auf der Agenda: vgl. dazu *K. Ward*, Religion – gefährlich oder nützlich? Stuttgart 2007.

<sup>11</sup> Zur grundsätzlich positiven Bewertung der Religions- und Gottesfrage bei Szczypiorski vgl. dessen bei *E. von Erdmann-Pandžić*, „Eine Messe ...“, 245. 245 A.14 wiedergegebene Aussage.

<sup>12</sup> Vgl. die durchgängige historische Perspektive des Romans, die die damals praktisch ubiquitäre Verbreitung dämonologischer Auffassungen dokumentiert, und zwar auch noch im Blick auf jene Figuren, die dem unheilvollen Treiben zuletzt Einhalt gebieten können. Dabei zeigt sich gerade an der Gestalt des Protagonisten und Erzählers Jean, dass es auch kritischeren (Vernunft und Glaube weitgehend verbindenden) Geistern nicht ohne Weiteres möglich war, eine klare Haltung einzunehmen; Jeans dargestellter Entwicklungsweg gleicht mehr einem unsicheren Taumeln als einer eindeutigen Positionierung, und auch am Ende, da ihm manche Selbstkritik geboten scheint, findet er nicht auch zu einer theoretischen Neuformulierung seines gläubigen Denkens.

<sup>13</sup> Vgl. auch *K.-D. Henke/S. Friedländer* (Hgg.), Die Verführungskraft des Totalitären. Saul Friedländer, Hans Maier, Jens Reich und Andrzej Szczypiorski auf dem Hannah-Arendt-Forum 1997 in Dresden, Dresden 1997.

<sup>14</sup> Vgl. nochmals das Zitat Szczypiorskis bei *E. von Erdmann-Pandžić*, „Eine Messe ...“, 244. 244 A.7.

<sup>15</sup> *M. Kijowska*, *Andrzej Szczypiorski*, 161.

<sup>16</sup> Vgl. zum Ganzen *E. von Erdmann-Pandžić*, „Eine Messe ...“, 245. 245 A.11; 246 f. 247 A.24 bis A.27; 251–254; sowie *M. Kijowska*, *Andrzej Szczypiorski*, 143–156.157–167.

Wenn Szczypiorskis Antitotalitarismus unter Rücksicht dieser Konkrektion somit zugleich auch ein Anliegen verhandelt, das den religiösen Bereich unmittelbarer betrifft (und damit der Aussageebene des Romans selbst näher kommt), geht es freilich wiederum nicht darum, eine wie auch immer ausgerichtete Debatte *in religiosis* zu führen: Der Autor ergreift Partei im Namen der Humanität und eines humanen gesellschaftlichen Zusammenlebens, betreibt aber keine Auseinandersetzung mit womöglich anzugreifenden Vorstellungen der christlichen Mehrheitsreligion.<sup>17</sup>

Ungeachtet dieser Absichten, die Szczypiorski mit seinem Roman verfolgt, lassen sich seine im Ganzen treffenden mentalitätshistorischen Schilderungen dennoch auch rezipieren als Anschauungsmaterial für eine problematische Periode der Kultur- und Kirchengeschichte; vor allem aber gibt er in seinen zahlreichen reflexiven Partien Zeugnis von ideen- und damit theologiegeschichtlichen Entwicklungen und Fragestellungen, die sich – wie schon eingangs festzustellen war – im Übrigen auch heute nicht einfach erledigt haben.<sup>18</sup> Sein äußerer Gegenstand sind jedenfalls die Virulenz bestimmter Ideen, die auf dem Boden des Christentums erwachsen sind, ja als dessen vermeintlich unumgängliche theologische Implikationen vorgetragen werden, und die Konsequenzen, die daraus für Glauben und Leben folgten beziehungsweise scheinbar folgen mussten. Angesichts seiner auch sonst beobachteten „Vielschichtigkeit“<sup>19</sup> sollte es mithin erlaubt sein, den Roman gerade auch zu seinem offenkundigen Thema zu hören.

## 2. Der nicht nur mittelalterliche Antagonismus von Gott und Teufel

Der Roman beschreibt eine sich in kurzer Zeit immer mehr zuspitzende Situation der Teufelsfurcht und ihrer unheilvollen zwischenmenschlichen beziehungsweise gesellschaftlichen Auswirkungen; vor allem aber skizziert er in der Niederlegung zahlreicher Gespräche, darunter mit dem für die Stadt Arras zuständigen Bischof David, und mit Albert, seinem Statthalter vor Ort, sowie namentlich in den Selbstreflexionen des Erzählers Jean die begleitenden Glaubens-Überzeugungen, Zweifel und inneren Auseinandersetzungen der Protagonisten. Ungeachtet aller sich ergebenden weiteren Fragen gibt es ein grundlegendes ideelles Zentrum, das eine einheitliche

<sup>17</sup> Dies gilt jedenfalls für den Roman selbst. In späteren Einlassungen vermerkt Szczypiorski freilich die diesbezügliche Mitwirkung breiterer gesellschaftlicher Kreise und eben auch der Kirche: vgl. die Notizen bei *M. Kijowska*, Andrzej Szczypiorski, 153 f. – Zur Sache vgl. *P. Lendvai*, Gedenktage, in: *Der Standard*, 13.03.2008, 31, der im Rückblick von einer „Komplizenschaft der katholischen Kirche“ mit dem Regime spricht.

<sup>18</sup> Die Aufklärung bewirkte allenfalls einen Paradigmenwechsel à la Kuhn – wenn denn eines seiner Kennzeichen gerade darin besteht, nicht aus einer eigentlichen Falsifikation hervorzugehen (vgl. das Resümee *W. Behringers*, *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung*, München [1998] 2005, 101 f.).

<sup>19</sup> *M. Kijowska*, Andrzej Szczypiorski, 167.

Verstehensvoraussetzung aller Akteure markiert: Jeweils nachweisbar ist ein Bild, das sich die Schöpfungswelt im Allgemeinen und das menschliche Leben im Besonderen als Schauplatz eines Kampfes zwischen Gott und Teufel vorstellt, und zwar eines Kampfes um das ewige Heil.<sup>20</sup> Beide befanden sich im Streit um die Seele jedes Menschen; entsprechend suchten beide, auf das Leben der Individuen Einfluss zu nehmen,<sup>21</sup> und zwar auch, indem sie großflächiger, durch die Verursachung bestimmter Ereignisse in der regionalen oder universalen Geschichte, intervenierten.<sup>22</sup> In den Reflexionen seiner wichtigen Figuren findet der Roman zur Formulierung einer klaren und dabei erschöpfend gemeinten Alternative:<sup>23</sup> Entweder Gott oder Teufel – in der Darstellung Szczypiorskis sind das die zwei möglichen (religiösen<sup>24</sup>) Optionen des damaligen, also mittelalterlichen Menschen. Für die Figuren des Romans wird dieser Antagonismus zum interpretativen Hintergrund ihres Welterlebens und zum leitenden Motiv ihres Tuns und Lassens. So führt die Alternative Gott vs. Teufel geradewegs in jene Phänomene hinein, von denen der Roman ein beredtes Zeugnis gibt. Die überbordende Teufelsfurcht, die Ahnung, hinter allen möglichen Ereignissen des täglichen Lebens dämonische Machenschaften zu vermuten und in den Äußerungen und Handlungsweisen bestimmter Personen wissentliche oder unwillkürliche Manifestationen Satans zu erblicken, ja überhaupt eine Art dämonologischer Hermeneutik des Verdachts, die derartigen hintergründigen Interpretationen mehr traut als den naheliegenden, zu denen die Ratio neigen würde und die nun als trivial und unsachgemäß diffamiert werden.<sup>25</sup> Szczypiorski schildert all das als Ausdruck einer damals im Grundsatz praktisch

<sup>20</sup> EM, 12, führt es im Sinne Alberts als Glaubensaussage ein, „dass Gott und Satan um meine Seele kämpf[t]en“. Es geht um einen „Kampf um das ewig Heil“ (108), um die eschatologische „Erlösung“ (16).

<sup>21</sup> Vgl. EM, 183: „Wenn ein Mensch Gutes oder Böses tut, kann er dabei von der Gnade Gottes oder von der Versuchung Satans gelenkt sein. Aber in der Stunde, da er zahlen muss für seine Taten, bleibt er allein mit sich, verlassen von Himmel und Hölle.“ So freilich bereits in der *späteren* Formulierung Jeans, wonach ein solcher Einfluss die menschliche Freiheit nicht ausschaltet (weshalb umgekehrt eine auf diese Weise beeinflusste individuelle Entscheidung dem betreffenden Menschen zurechenbar bleibt). Für andere Akteure des Romans liegt der Akzent nicht auf der menschlichen Freiheit (die sie nicht grundsätzlich bestreiten, aber im Sinne einer – freilich unausgeglichenen: vgl. 12f.33.135, siehe auch 10.150 zur Person Alberts selbst – Kritik des postlapsarischen Vernunftvermögens in Misskredit bringen), vielmehr auf der Tatsache der äußeren Einflussnahme und ihren Auswirkungen auf den Menschen (vgl. dazu die in 86 referierte Aussage Alberts, die ebenso für die *frühere* Meinung Jeans stehen kann: „Gott ist mächtig, aber Satan ist es auch“).

<sup>22</sup> „Die Stadt ist wie ein Schlachtfeld, wie ein Territorium[,] um dessen Eroberung der Kampf zwischen Himmel und Hölle tobt. Gott hat hier seine Bundesgenossen, das ist gewiß ... Aber hat nicht auch der Teufel die seinen?“ (EM, 87).

<sup>23</sup> So mit Blick auf die Pest, hier eingeführt als allgemeine Überzeugung (EM, 174): „Mehr noch, im Jahr der Pest hatten alle verstanden, daß Gott selber oder der Teufel das schwere Schicksal heraufbeschworen hat.“

<sup>24</sup> Daneben kennt der Roman auch Phänomene eines aufkeimenden Atheismus/Agnostizismus (EM, 128 f. [Chastell]; 188–191 [Bischof David]).

<sup>25</sup> Vgl. EM, 121 f.135; 136.151.155; die wichtigste Rücksicht betrifft immer den genannten hintergründigen Antagonismus, wie 35 bedeutet (siehe auch 14).

selbstverständlichen Überzeugung von der Möglichkeit und mehr oder minder häufigen Tatsächlichkeit eines dämonisch-satanischen Wirkens in der Schöpfungswelt. Demgegenüber versteht man die vom Roman berichteten Maßnahmen unter anderem des Rats der Stadt als das Bemühen, sich auf die Seite Gottes<sup>26</sup> zu schlagen: eine Reaktion, die mutmaßlich nötig wird, um der in der Erdenzeit geforderten persönlichen Bewährung nachzukommen und die für das eigene eschatologische Heil richtigen Entscheidungen zu treffen, aber auch, um für andere die Bedingungen einer solchen Entscheidung zu bestimmen<sup>27</sup> und zumindest anbei auch das gemeinsame irdische Leben wieder zu erleichtern.

Der Antagonismus von Gott und Teufel, die Vorstellung vom Menschen als „Kampfgebiet zwischen Gott und Teufel“<sup>28</sup> beschreibt nach Ausweis der Forschung das gängige, ubiquitäre und dabei theologisch fundamentale Hintergrundkonzept in der Lebensanschauung im Hoch- und Spätmittelalter.<sup>29</sup> Dies gilt in dezidiert Form auch nochmals für Luther,<sup>30</sup> und zwar unbenommen aller Bemühungen, ihn am Übergang zur Neuzeit zu lokalisieren. Gerade bei ihm lässt sich der erstrangige Stellenwert einer maßgeblich von Teufel und Dämonen geprägten Glaubensweise und also der damit ausgesagten Alternative eines Lebens „zwischen Gott und Teufel“ verifizieren; das gilt, wenn man so unterscheiden darf,<sup>31</sup> sowohl in glaubenspraktischer Hinsicht als auch mit Blick auf die Glaubenssystematik, in der der Teufelsglaube das aus Sicht Luthers unhintergehbare Korrelat sowohl des Christus- wie auch des Gottesglaubens selbst darstellt.<sup>32</sup> Der Teufelsglaube bildet die nach damaligem Empfinden unverzichtbare Hintergrundfolie der christlichen Gottesrede;<sup>33</sup> er demonstriert den Ernst des in Christus kulminierenden Heilsdramas und jene Alternative, vor die sich seither auch der Einzelne, gewiss in irgendeiner Weise im Fluchtpunkt der Erlösungstat Christi, gestellt sieht.

<sup>26</sup> Vgl. oben das Zitat über die jeweiligen „Bundesgenossen“ (EM, 87). Zur Frage der Bewährung siehe dann 14 f.

<sup>27</sup> Vgl. EM, 150–156. – Zum folgenden Aspekt vgl. EM 86 f.: „Wir mühen uns, aus der Stadt alles zu tilgen, was die Gegenwart höllischer Mächte begünstigen könnte.“

<sup>28</sup> H. A. Oberman, *Luther – Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin (1982) 21987, 233.

<sup>29</sup> H.-W. Goetz, *Weltliches Leben in frommer Gesinnung? Lebensformen und Vorstellungswelten im frühen und hohen Mittelalter*, in: G. Althoff/H.-W. Goetz/E. Schubert, *Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter*, Darmstadt 1998, 111–228 (besonders 205–228: „Überall lauert Satan: Wahrnehmung und Funktionen des Teufels im Mittelalter“); P. Dinzelbacher, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn [u. a.] 1996 (dort, 81–101, der Hinweis auf die markante Situation erst im Hoch- und Spätmittelalter).

<sup>30</sup> So die leitende Intuition des Buches von H. A. Oberman, *Luther, das den Anspruch erhob, Luther ausdrücklich vor seinem zeitgeschichtlichen und damit fremdartigen (siehe dort, 58–81) Hintergrund zu würdigen. Die Reflexion auf ein „Leben zwischen Tod und Teufel“ markiere „das vitale Problem seiner Theologie“ (239).*

<sup>31</sup> Vgl. dazu auch die Erwägungen bei H.-W. Goetz, *Weltliches Leben*, 227.

<sup>32</sup> Vgl. dazu H. A. Oberman, *Luther*, 109.325.

<sup>33</sup> So dezidiert auch die Auffassung Alberts im Roman (EM, 153).

In der Mittelalterforschung wurde die Frage aufgeworfen, warum es in der damaligen Christenheit und überhaupt<sup>34</sup> im Lebensgefühl der Epoche zu jener signifikanten Virulenz und vergleichswisen Intensivierung dämonologischer Vorstellungen gekommen ist, die dann unter anderem die von unserem Roman berichteten Auswüchse nach sich zogen. Welche Faktoren hier auch immer in Betracht kommen<sup>35</sup> – die grundlegendste, damit aber auch über die mittelalterliche Problematik hinausweisende Antwort wird auf eine Aktualisierung jener scheinbar eindeutigen biblischen Vorgaben rekurrieren, von deren Normativität zumal eine vorkritische Bibellektüre überzeugt sein musste.

### 3. Von der Überwindung der Mächte durch Christus

Das Neue Testament<sup>36</sup> vermittelt zumindest passagenweise den Eindruck, als operiere satanas/diabolos<sup>37</sup> als tatsächlich entscheidender Widersacher Gottes, ja mehr noch: als dessen Gegenspieler schlechthin,<sup>38</sup> unterstrichen wird dies durch eine (allerdings nicht durchwegs so kohärent bewertete<sup>39</sup>) hierarchische Zu- und Unterordnung der Dämonen unter Satan,<sup>40</sup> der damit womöglich einer der „himmlischen βασιλεία“ Gottes entgegengesetzten dämonischen Basileia vorsteht.<sup>41</sup> Was die Tragweite und Funktion solcher

<sup>34</sup> Hexenprozesse und vergleichbare Vorgehensweisen waren bekanntlich kein exklusives Werk der kirchlichen Inquisition, sondern wurden in noch größerem Umfang von der zivilen Gerichtsbarkeit verantwortet: vgl. G. Schwerhoff, Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit, München (2004) 2006, 111.

<sup>35</sup> Einen nicht zu unterschätzenden, wenn auch nicht ausschlaggebenden Faktor wird man auch in den philosophischen Auffassungen der damaligen Zeit erblicken, die die Vorstellung von einer dämonischen Weltwirkung je nachdem erleichtern oder erschweren, vgl. die Diskussion bei J. R. Veenstra, Les fons, 438–440.

<sup>36</sup> Sie mögen in un- bzw. vorkritischer Lesart für das Ganze des Neuen Testaments gelten.

<sup>37</sup> Vgl. O. Böcher, Artikel (im Folgenden: Art.) satanas, in: EWNT<sup>2</sup> 3 (1992), 558f.; Art. diabolos, in: EWNT<sup>2</sup> 1 (1992), 714–716.

<sup>38</sup> Entsprechend lässt sich das Wirken Jesu als permanente beziehungsweise immer wieder neue Auseinandersetzung mit dem Teufel lesen, vgl. dazu die Ausführungen bei H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament [ursprünglich als Quaestiones Disputatae, 3, Freiburg i. Br. [u. a.], 1958, 31963], Neuauflage Einsiedeln 2007, der einen „unermüdliche[n] und ununterbrochene[n] Kampf Jesu“ beobachtet (50).

<sup>39</sup> H. Haag, Teufelsglaube, verweist unter anderem auf die Vorstellung von „mehreren Satanen“ (226), sodann auf die Existenz noch einer dritten Gruppe („Strafengel“: ebd.; siehe darüber hinaus auch 365 zur neustamentlichen Rede von „Mächten und Gewalten“) neben Satan(en) und Dämonen. Was deren (möglichen) Anführer betrifft, verzeichnet er in den diversen Pseudepigraphen eine ganze Reihe verschiedenartiger Namen (218–246). Vor allem bestreitet Haag eine zwingende Relation von Satan und Dämonen („Die Schadensdämonen – und mit ihnen hatte es Jesus zu tun – standen nach frühjüdischer Auffassung in keiner Beziehung zum Satan“, 318, siehe 283f.386). Zudem vermerkt er, dass dort nicht einfach alles Übel auf Satan zurückgeführt wird (340, dazu noch unten), und umgekehrt auch, dass nicht jedes satanische Wirken per se negativ bewertet wird (348f. zu Paulus).

<sup>40</sup> So O. Böcher, Art. daimonion/daimon, in: EWNT<sup>2</sup> 1 (1992), 649–657, besonders 657; auch ders., Art. diabolos, 715. K. Berger, Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes, Gütersloh 2004, 103; ders., Wozu ist der Teufel da? Stuttgart 1998, 65f.100–102. Vgl. die Klärungen bei H. Schlier, Mächte, 12–48.

<sup>41</sup> Vgl. O. Böcher, Art. diabolos, 715; vgl. ders., Art. daimonion/daimon, 650. Siehe J. Roloff, Art. Dämonen, in: K. Koch [u. a.] (Hgg.), Reclams Bibellexikon, Stuttgart (1978) 62000, 101 f., hier 102.

dämonologischer Vorstellungen angeht, hat man nach Auskunft der biblischen Wissenschaften innerhalb des alttestamentlich-jüdischen Glaubens, auf dem die Aussagen des Neuen Testaments auch hier fußen, freilich einen differenzierten und dabei relativ spät zu datierenden Entwicklungsprozess in Rechnung zu stellen. So haben Satan und Dämonen in den kanonischen Schriften des Alten Testaments, wenn überhaupt, nur jene periphere Bedeutung,<sup>42</sup> die ihnen der israelitische Monotheismus gleichsam übriglässt. Gerade die in allen wenigen Fällen nachexilische Nennung der Satansfigur selbst scheint diese Korrelation mit dem für die Exilszeit anzusetzenden Durchbruch des Monotheismus in Israel zu bestätigen. Allerdings ist wohl der Befund insofern ambivalent, als der Monotheismus zwar frühere (Fremd-)Göttervorstellungen depotenziert und als „Dämonen“ in den neuen Bezugsrahmen zu integrieren vermag, aber um der Wahrung und Entlastung der nun betonten Transzendenz Jahwes willen gelegentlich auch die Annahme solcher Wesen nahelegen mag, die nicht zuletzt Jahwe von jeder direkten Verantwortlichkeit für die Weltübel freihalten können.<sup>43</sup> Die zwischentestamentarische Literatur dokumentiert dann, vermutlich unter iranischem Einfluss, den Ausbau jener frühjüdischen Dämonologie, wie sie offenbar auch zu den Verstehensvoraussetzungen des Neuen Testaments gehört. An der schieren „Existenz und am Wirken Satans“ besteht für die neutestamentlichen Schriften demnach kein Zweifel, was dennoch – und zwar vor diesem Hintergrund auffallenderweise – nicht heißt, dass sie auf diesen (also explizit satanologischen) Aspekt durchgängig einen besonderen Akzent gelegt und diesbezüglich generell ein vertieftes Interesse entfaltet hätten.<sup>44</sup>

Tatsächlich richtet sich der Fokus der neutestamentlichen Schriften nicht auf die Insinuation einer Teufelsfurcht und auch nicht eigentlich auf einen isolierten Appell zum persönlichen Kampf gegen die Mächte und Gewalten. Vielmehr sind es zunächst zwei Rücksichten,<sup>45</sup> unter denen Teufel und Dä-

<sup>42</sup> Vgl. Haag, Teufelsglaube, 217 (Satan); vgl. 172–174 (Dämonen). Fazit: „Der Gedanke an eine Macht, die der Satan gegen Gott aufbietet, oder gar an ein Reich Satans, das dem Reich Gottes entgegensteht, ist im Alten Testament nirgends zu finden“ (217).

<sup>43</sup> Vgl. dazu Haag, Teufelsglaube, 192–217, auch 350. Im genannten Sinne werde auf diese Weise ein zuvor (unreflektiert) „innergöttliche[r] Dualismus in einen außergöttlichen“ aufgelöst (268). Zum Folgenden vgl. die Diskussion ebd., 268f., siehe 263–269 (Herkunft), bzw. 345 und 271–388 passim (Ergebnis).

<sup>44</sup> Anders wird die Frage bewerten, wer davon ausgeht, dass Jesus sich in seinen Exorzismen nicht nur in der Auseinandersetzung mit diversen Dämonen, sondern darin immer auch mit Satan gewusst habe (siehe oben).

<sup>45</sup> Mit dieser Kategorisierung korrespondiert in etwa auch die Bemerkung K. Bergers, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997, 172f.: „In dämonologischer Hinsicht zieht sich ein Graben quer durch die urchristliche Theologiegeschichte. Nach den älteren Briefen (Paulus, 1 Petr, Hebr, Eph und Kol) hat Jesus als der Erhöhte die feindlichen Geistermächte besiegt oder wird sie (1 Kor 15) noch endgültig besiegen. Nach den synoptischen Evangelien dagegen treibt Jesus Dämonen aus und realisiert so Gottes Reich (Lk 11,20par).“ Im Zentrum des Johannesevangeliums steht die erstere Überzeugung, dass „[a]uf der Erhöhung Jesu [...] der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen (Joh 12,31)“ wird (171, siehe zum Ganzen auch 173 A.130). Zur Sicht der Synoptiker, aber auch von Paulus oder Johan-



monen in den Blick genommen werden: Die Synoptiker beschreiben im Wesentlichen deren wirksame Austreibung durch Jesus, den Exorzisten<sup>46</sup>, und ebenso auch den Kampf, den Jesus selbst von der Versuchung an erfolgreich besteht<sup>47</sup>; Paulus und Johannes, die überhaupt zum Gedanken der durch das Christusereignis zumindest im Prinzip bereits vollzogenen Äonenwende vorstoßen,<sup>48</sup> bedenken zentral die grundsätzliche Überwindung von Teufel und Dämonen durch Christus. Dabei sind beide Hinsichten verklammert: so nicht zuletzt durch den synoptischen Hinweis auf den bereits erfolgten Satanssturz im Himmel,<sup>49</sup> in dem man den Ermöglichungsgrund des exorzistischen Wirkens Jesu gesehen hat. So wird man die zentrale Intuition des Neuen Testaments darin erblicken, die Sache der dämonischen Mächte formal in Beziehung auf Jesus Christus zu verhandeln und dabei inhaltlich das grundsätzliche Überwundensein aller Schadensmächte durch Christus zu bezeugen. Beides bleibt auch der ausdrückliche Bezugsrahmen, wenn das Neue Testament noch unter einer oder zwei weiteren Hinsichten auf Teufel und Dämonen zu sprechen kommt: so zum einen, wenn es an einigen Stellen die Meinung vertritt, dass die dämonischen Mächte durch das endzeitliche Wirken Jesu wie auch – ekklesiologisch – seiner Jünger zu einer gleichsam intensivierten Attacke provoziert werden; und dass in der Folge davon gerade dieses Leben Jesu beziehungsweise dann die Kirche in deren Fadenkreuz geraten können. Zum anderen, wenn, auch unabhängig von diesem Gedanken, praktische Konsequenzen für das Handeln der Gläubigen abgeleitet werden.

Wie Heinrich Schlier unter anderem in einer jüngst wieder aufgelegten Schrift mit Blick auf den biblischen Befund erläuterte,<sup>50</sup> bedeutet auch die eben angeklungene Intensivierung keinen Widerspruch zu jenem prinzipiellen Überwundensein der Mächte in Christus; und zwar deshalb nicht, weil dieser letztere christologisch verursachte Status jedenfalls den Glaubenden (also den im genannten Sinne vornehmlichen Adressaten der Angriffe) ein wirkungsvolles Remedium eröffnet, um den Versuchungen zu widerstehen.

---

nes vgl. noch die umfassendere Diskussion um eine wesentlich (auch) präsentische Eschatologie beim irdischen Jesus sowie der nachösterlichen Gemeinde.

<sup>46</sup> Auch von einer entsprechenden Sendung der Jünger wird berichtet.

<sup>47</sup> Vgl. dazu *Schlier*, Mächte, 50f.

<sup>48</sup> Vgl. die klassische Reflexion bei *R. Bultmann*, etwa in: *Ders.*, Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik, Gütersloh (1964) 1992, 33–35. Da Jesus mit der frühjüdischen Apokalypik eine Wende der Äonen erwartet hat, ist hier also bereits eine (gewisse Art der) Erfüllung zu vermelden. Eben damit korreliert auch die prinzipielle Überwindung von Teufel und Dämonen.

<sup>49</sup> Lk 10, 18 mag in diesem Sinne die Überzeugung des irdischen Jesus von einer bereits erfolgten Entmachtung des Teufels bekunden. Vgl. dazu *U. B. Müller*, Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu, in: *ZThK* 74 (1977), 416–448. Zu beachten ist, dass in der genannten Stelle von einem womöglich (mit) ursächlichen Beitrag Jesu nicht die Rede ist; andererseits aber ist es Jesus, der von diesem himmlischen Geschehen gleichsam exklusiv zu berichten weiß. – Vgl. darüber hinaus *Schlier*, Mächte, 58, zur gleichfalls abgetanen Anklägerfunktion Satans.

<sup>50</sup> Vgl. *Schlier*, Mächte, hier 59–65. 680. 85f.

Mithin macht die Behauptung jener grundsätzlichen Besiegung und Entmächtigung tatsächlich einen empirischen Unterschied in den aktuellen Anfechtungen;<sup>51</sup> dieser bemisst sich an einer Reihe von Konsequenzen, die für den einzelnen aufgrund des Christusereignisses beziehungsweise des Anteils, den die Taufe daran schenkt,<sup>52</sup> eintreten: Er wird in die Lage versetzt, das Böse immer wieder „durch Jesus Christus“ und in ihm zu vertreiben; er kann immer wieder den ihm von Christus gewährten „Zugang zu Gott“ nehmen; er sieht sich imstande, den Geist Jesu – den Geist des Gehorsams als die innere Mitte von Jesu Sieg – für sich zu aktualisieren. Mit anderen Worten, er weiß sich nunmehr der Herrschaft Christi unterstellt, welche per se allem dämonischen Treiben entgegengesetzt ist. Mit der Formulierung dieser Art eines Antagonismus der Zugehörigkeit, wie er weiter unten näher zu prüfen sein wird, und seinen Implikationen ist nun zum wiederholten Male in unserem Zusammenhang die Relevanz der Bezugnahme auf Christus deutlich geworden. Der Triumph Christi über die Mächte, in dem Schlier einen Grundzug der neutestamentlichen Verkündigung erkennt,<sup>53</sup> mag „vorläufig noch verborgen“ sein, wird aber für den Glaubenden in dem Maße erfahrbare Realität, wie er durch die Taufe und ein christliches Leben Anteil gewinnt am Geschick Jesu und entsprechend auch *εν Χριστω* verharret.<sup>54</sup>

So können wir ein Fazit ziehen. Wie immer man aus den Quellen und darüber hinaus die Frage der Intensivierung beurteilen mag<sup>55</sup> – und das heißt,

<sup>51</sup> *Schlier*, Mächte, 59, spricht von einer realen Veränderung und betont, dass hier nicht alles allein auf Hoffnung hin gesagt ist.

<sup>52</sup> Zum Fundament der Taufe s. *Schlier*, Mächte, 67f. Zu den folgenden Aspekten vgl. in dieser Reihenfolge ebd. 65, siehe 59; 68; 55f., siehe 50; 68.

<sup>53</sup> „Diese Mächte, Kräfte und Vermögen [...] sind aber von Jesus Christus überwunden worden und in den Bann getan bis zur endgültigen Vernichtung ihrer Macht. Dieser häufig und triumphierend erwähnte Sachverhalt gehört mit zur wesentlichen apostolischen Verkündigung des Neuen Testaments“ (*Schlier*, Mächte, 49). Zum Folgenden vgl. 58 („vorläufig noch verborgen und [sc. nur] in diesem Sinne für die Welt noch nicht endgültig“).

<sup>54</sup> Vgl. *Schlier*, Mächte, 66–64, besonders 59 über ein Leben *εν Χριστω*, das bedeutet, aus dem von ihm „für uns errungenen Sieg“ zu leben, sowie 86 die Zusammenfassung der angezeigten Agenda eines christlichen „Widerstand[s]“ gegen die Mächte (die Christen „müssen versuchen, sie im Glauben und Gehorsam, in den Werken der Gerechtigkeit und Wahrheit und unter unablässigem Gebet, nüchtern und wachsam und mit der Gabe der Unterscheidung der Geister zu besiegen und in der Kirche einen von ihnen nicht beherrschten Raum durch das Opfer zu schaffen, zum Zeichen des kommenden neuen Himmels und der neuen Erde“). – Darüber hinaus wird man vermerken, dass die neutestamentlich ergehende Mahnung zum Kampf gegen das Böse und seine Gestalten, die jeweils auf die Rettungstat Christi verweist, den Blick mehr auf das eigene Handeln als auf mögliche äußere Versuchungen und Verführungen richtet und dabei mehr das Tun des Guten als die direkte Bekämpfung des Bösen herausstreicht: vgl. zu diesen Aspekten *Böcher*, Art. diabolos, 716; *ders.*, Art. daimonion/daimon, 657; *Haag*, Teufelsglaube, 313–318.505 (mit Mk 7,15 beziehungsweise Mt 13,24–30) und 504f. (mit Röm 12,21); *K. Kertelge*, Art. Teufel, in: LThK<sup>3</sup> 9 (2000), 1363–1365, hier 1363f. So ist mit *Berger*, Wozu, 231, zu betonen, dass der Christ den Teufel „nicht fürchten“ muss, ja „überhaupt nichts fürchten [muss] außer Gott“.

<sup>55</sup> Vgl. einerseits *Berger*, Ist Gott Person?, 102: „Wenn Jesus den Teufel wie einen Blitz vom Himmel herabfahren sieht (Lk 10,18), dann ist wohl derselbe Vorgang gemeint wie in Apk 12. Denn hier wie dort ist der Sturz Satans aus dem Himmel der Beginn einer neuen, harten Zeit auf Erden, in der der Teufel die Menschen verfolgt.“ Andererseits *Haag*, Teufelsglaube, 317: „Dieser Sturz Satans hat nach Jesu Überzeugung keine besondere Aktivität Satans auf Erden zur Folge, so dass sich der einzelne nun in besonderem Maße vor Satan und seinen Nachstellungen zu fürchten

mit welchem Ausmaß satanisch-dämonischer Wirksamkeit der irdische Mensch noch rechnen muss – kann ein angemessenes christliches Handeln nur eines sein, das sich der tragenden frühchristlichen Überzeugung einer durch Christus erreichten prinzipiellen Überwindung der Mächte und Gewalten versichert und im persönlichen Anschluss an dessen Erlösungswirken das Leben in dieser Zeit zu bestehen sucht. Auch in dem von uns bedachten Kontext bewährt sich mithin jenes in der Theologie der letzten Jahrzehnte bemühte Interpretationsschema, das das Christusergebnis in einem wesentlichen Sinne (auch) „schon“ in seiner präsentisch-eschatologischen Qualität begreift; es hat bereits die Schwelle zum neuen Äon überschritten, mag es auch den Menschen auferlegt sein, „noch“ eine Weile im jetzigen Äon und – jedoch nur scheinbar – voll unter seinen Gesetzmäßigkeiten zu leben. Was die von uns verhandelte Frage betrifft, lässt sich sagen: Im Vergleich zu jener Übernahme der frühjüdischen Dämonologie, von der die neutestamentlichen Schriften auch Zeugnis geben, beschreibt der Rekurs auf ein entsprechendes prinzipielles Überwundensein von Teufel und Dämonen durch Christus und die dem gemäß angezeigte Hinwendung zu ihm jedenfalls erkennbar das christliche Spezifikum.<sup>56</sup> Die demnach gebotene differenzierte Sicht bewährt sich innerneutestamentlich etwa an der Perspektive des Kolosserbriefes, wo die *ἐξουσιαι του σκοτους* für heute nicht mehr nur, wie es bei einer vorerst rein futurisch-eschatologischen Orientierung der Fall wäre, einfach neben die *βασιλεια του υιου* gestellt werden, sondern wo bereits eine klare Unterordnung behauptet und ausgesprochen wird.<sup>57</sup>

In der Folgezeit, aber gegebenenfalls auch schon an zeitlich parallelen Überlieferungssträngen innerhalb des Neuen Testaments, die sich ein solches „Erfüllungsbewusstsein“ nicht in gleichem Maße zu eigen machen, tritt indes offenbar das, was gleichsam die Hintergrundebene des neutestamentlichen Szenarios abgibt (also die aus dem Frühjudentum übernommene Dämonologie), gegenüber der zunächst erreichten oder zumindest erreichbaren Reflexion der Implikationen des Christusergebnisses wieder in den Vordergrund. Damit aber wird das dualistische Moment der frühjüdischen Dämonologie mit seinem Anschein von Gleichwertigkeit<sup>58</sup> wie-

---

hätte. Denn nicht von Satan geht die eigentliche Gefahr für den Menschen aus, vielmehr kommt sie aus dem Herzen des Menschen.“ Siehe auch weiter unten zu von Balthasar!

<sup>56</sup> Es begegnet im Neuen Testament in verschiedener Form: Von der Satanssturz-These über präsentisch-eschatologische Effekte im Wirken des irdischen Jesus (hier: Dämonenaustreibungen) bis hin zur Rechtfertigungslehre, sofern diese auf eine durch Christus selbst erbrachte stellvertretende Rettungstat abhebt, die der Einzelne weder durch eigenes Tun substituieren kann noch muss.

<sup>57</sup> Siehe Kol 1,13f. beziehungsweise 2,15. Vgl. auch die Aussagen von Joh 12,31 und Röm 8,37–39.

<sup>58</sup> Laut Böcher, Art. *daimonion/daimon*, 649f., „führte die Begegnung mit dem iranisch-chaldäischen Synkretismus im Babylonischen Exil zu weitgehender Rezeption des gemeinantiken Dualismus durch das bibl[ische] und nachbibl[ische] Judentum. [...] Zwar bleibt Gott der Schöpfer und Herr auch des Satans und seiner Dämonen [...], doch verliert für die Volksfrömmigkeit

der<sup>59</sup> wichtiger als das spezifisch christliche Nachdenken über das Christusereignis und seine Wirkungen. Der schlichte Gegensatz von Gott vs. Teufel oder von Gottes Basileia vs. einem Reich der Finsternis verselbständigt sich gegenüber jener differenzierten, zuvor spezifisch christlich genannten Betrachtung, die von einem solchen Antagonismus nur unter dem Vorzeichen der christologischen Rettungstat und des Retters selbst handeln kann – oder doch handeln müsste. Dieser verselbständigte Gegensatz macht dann, freilich unter dem Einfluss einer Reihe zusätzlicher Gründe,<sup>60</sup> Karriere in der Christentumsgeschichte, wo er nicht nur, wie uns der Roman illustrierte, im Mittelalter, sondern im Denken der Alten Kirche oder – nicht zuletzt über die bereits erwähnte Lehrüberlieferung – auch in neuzeitlichen Zusammenhängen präsent ist. Das wird besonders deutlich am Motiv eines Streits<sup>61</sup> um die je individuelle Seele gerade in der Todesstunde, einem Moment, bei dem es um den Entscheid oder richtiger um die Demonstration der während der jeweiligen Lebenszeit durch das Individuum selbst bereits getroffenen und durch entsprechend zu bewertende Taten ausgewiesenen Entscheidung für Gott oder Teufel, für Himmel oder Hölle, mit anderen Worten für das jeweilige eschatologische Ergehen geht. Dieses Motiv hat seine Geschichte keineswegs nur im Mittelalter,<sup>62</sup> wo es besonders häufig dokumentiert scheint, sondern erhält sich zumindest in populären Vorstellungen<sup>63</sup> vielleicht bis in unsere Tage. Bezeichnenderweise besetzt die Christusgestalt selbst keinen angestammten Platz in dieser symbolischen Dichotomie.

---

diese Tatsache zunehmend an Bedeutung; der reinen Sphäre Gottes und seiner Engel steht die unreine des Teufels und seiner Dämonen nahezu gleichberechtigt gegenüber“.

<sup>59</sup> Vgl. den Hinweis bei Haag, Teufelsglaube, 372.

<sup>60</sup> Darunter eine unkritische (nicht historisch-kritische) Lesart der Bibel, eine quasi-dualistische Verselbstständigung Satans (siehe jeweils noch unten) sowie insbesondere der in der Alten Kirche virulente Gedanke von einem Recht Satans: „Erst Anselm von Canterbury hat ihn Jahrhunderte später einer solchen Kritik unterzogen, dass er von da an theologisch erledigt war“ (R. Schwager, Der Sieg Christi über den Teufel. Zur Geschichte der Erlösungslehre, in: *Ders.*, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 32–53, hier 43).

<sup>61</sup> Auch als Streit von Engeln und Teufel(n), vgl. N. Ohler, Sterben und Tod im Mittelalter, München (1993) 31997, 33.69f.95.245 (zu den „Teufeln“ im Plural, mithin zu einer terminologischen Indifferenz an dieser Stelle vgl. etwa ebd. 69). – Zum Hintergrund vgl. auch L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. [u. a.] (1959)<sup>10</sup>1981, 148, der sich genötigt sieht, die Lehre der Kirche eigens von der Vorstellung zu distanzieren, „dass jedem einzelnen Menschen von Geburt an vom Teufel ein böser Engel an die Seite gegeben sei, um ihn beständig zum Bösen zu reizen (Gegenstück zum Schutzengel)“.

<sup>62</sup> Vgl. etwa das Titelbild (Hieronymus Bosch) des Buches von Ohler, Sterben.

<sup>63</sup> Vgl. als Beleg den am Lebensende von Wilhelm Buschs „Frommer Helene“ (1872) entbrennenden Streit zwischen „Lenens gute[m] Genius“ und dem „Geist der Finsternis“ (634; dabei gekennzeichnet als „Geist der Unterwelt“ [635], die aber mit der „Hölle“ in eins gesetzt ist [636]), hier nach: W. Busch, Und die Moral von der Geschicht. Eingeleitet mit einem Essay von Th. Heuss aus der Biographie „Die großen Deutschen“; herausgegeben von R. Hochbut, München (1982) 81996.

#### 4. Eine christologisch-soteriologische Kritik und andere Einwände

Der bibelwissenschaftliche Exkurs demonstrierte, dass sich die schlichte antipodische Entgegensetzung von Gott und Teufel nur zu einem Teil von selbst versteht und jedenfalls nicht ohne Weiteres zum Gemeingut oder gar zur Quintessenz des biblischen Erbes erklärt werden kann. Tatsächlich bedeutet zumindest ihre formelhafte Wiederholung und Verbreitung, von der nicht nur unser Roman Zeugnis gibt, sondern die zu einer Stereotype der Ideengeschichte des Christentums wurde, eine in verschiedener Hinsicht bedenkliche Verkürzung, die hinter einem genuin christlichen Denken zurückbleibt. Zum einen nämlich suggeriert das genannte Entweder-oder, dass es um eine gleichgewichtige Option gehen könnte. Das aber wäre strenggenommen nur in einem dualistischen Denken der Fall,<sup>64</sup> welches Gott einen gleichwertigen Gegenspieler beigesellte und sich mit einer christlichen Schöpfungslehre nicht vereinbaren ließe. Christlich firmiert Satan immer nur als Geschöpf und ist als solches bloß mit einem begrenzten, das heißt konkret: Gottes Möglichkeiten prinzipiell unterlegenen Wirkungspotenzial ausgestattet.<sup>65</sup> Zum anderen erweist sich der formelhafte Antagonismus, hinter dem sich somit bereits eine unzulässige Verselbstständigung der Satansfigur abzeichnet,<sup>66</sup> dahingehend als defizitär, dass sie die Erlösung in Christus nicht zur Sprache bringt und diese, wenn denn wiederum eine gleichgewichtige, ja überhaupt eine regelrechte Alternative ausgesagt sein soll, sogar systematisch übersieht. Durch die hier fehlende Bezugnahme auf Christus unterbleibt einerseits eine Spezifizierung der charakteristisch anderen Rolle, die Gott – im Unterschied zu Satan – dem jeweiligen Menschen gegenüber einnimmt;<sup>67</sup> andererseits fehlt zum Schaden

<sup>64</sup> Immerhin ist sich im Roman auch Albert klar, dass die Schöpfung Werk Gottes und nicht Satans ist (vgl. EM, 13).

<sup>65</sup> Vgl. die Überlegungen bei *Thomas von Aquin*, S.th. I-II, 80, siehe dazu *O. H. Pesch*, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz (1988)<sup>2</sup>1989, 261 („Der Teufel [...] kann die Sünde eines Menschen nicht anders verursachen, als ein Mensch das auch kann, er kann es nur etwas besser, nämlich durch ‚Einflüsterung‘ und Verführung an der schwachen Flanke menschlicher Sinnlichkeit. Nie aber kann der Teufel direkt den Willen des Menschen bewegen. *Unmittelbar* im Willen des Menschen wirken kann nur Gott“). Dass der Teufel „nicht in die personale und ethische Selbstständigkeit des Menschen eindringen kann“, vermerkt auch *G. L. Müller*, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. (1995)<sup>6</sup>2005, 124. – Andererseits war es wohl gerade auch eine Unklarheit in dieser Sache, die der Intensivierung der Dämonenfurcht im Mittelalter einen wichtigen Schub gegeben hat; vgl. den schon zitierten Ausspruch „Gott ist mächtig, aber Satan ist es auch“, sowie oben zu *Veenstra*, Les fons. Dies wiederum bildet auch den Hintergrund dafür, dass Besessenheit von einem außerordentlichen zu einem gleichsam ubiquitären Phänomen werden konnte (weiter unten).

<sup>66</sup> Vgl. *Müller*, *Katholische Dogmatik*, 124. Diese Verselbstständigung gewinnt ihr Profil namentlich durch die Vorstellung quasi gottgleicher Handlungsmöglichkeiten Satans.

<sup>67</sup> Gott erscheint hier als einer, der – gewissermaßen teilnahmslos – das Individuum einer Prüfung unterzieht („die göttlichen Forderungen“: EM, 14), es womöglich aktiv in Versuchung führt (14f.), es seinen irdischen Gerichten unterwirft (38f.110.113) ja gar faktisch selbst eine Art Ankläger-Funktion übernimmt. Mithin ermöglicht und verfestigt die mangelnde Bezugnahme auf Christus nicht nur den oben diskutierten Eindruck von Gleichgewichtigkeit, sondern lässt die Handlungsweisen und Rollen der beiden vermeintlich streitenden Parteien bis zu einem gewissen

des ganzen hier aufgeworfenen Bewährungs- und Entscheidungsszenarios der elementare Hinweis, dass die richtige Wahl nicht einfach dem auf sich gestellten, womöglich autonom agierenden Menschen aufgegeben ist, sondern sich nur mit der Gnade Christi, somit in Abhängigkeit von der durch Christus erwirkten Erlösung, im Letzten also durch ein Tun Christi selbst vollziehen kann. Die Formulierung der Gott-Teufel-Alternative wird unwahr, wenn sie nicht zugleich auf die Rechtfertigung in Christus abhebt; täte sie es aber, setzte sie sich selbst außer Dienst. Wo also bleibt an dieser Stelle die dem Christentum eingestiftete und spätestens seit der pelagianischen Kontroverse ausformulierte Gnadentheologie?

Doch auch abseits der Erlösungs- und Rechtfertigungsthematik und also, wenn man so will, einem für das christliche Denken charakteristischen Anteil an Heterosoterik,<sup>68</sup> hat die antagonistische Formel ihre Schwächen. Das zeigt sich erstens gerade auch, wo und wenn man in quasi umgekehrter Perspektive auf die menschliche Freiheitsentscheidung abhebt: Die Formulierung unserer Alternative dient primär nicht als Feststellung des widerstreitenden Handelns der genannten beiden Akteure,<sup>69</sup> sondern will gleichsam unter den Signa zweier möglicher eschatologischer Schicksale<sup>70</sup> in erster Linie eine entsprechende Entscheidung des Menschen provozieren und jenes menschliche Handeln herbeiführen, das eine solche Entscheidung umsetzt und ratifiziert. Und doch scheint die dabei vorausgesetzte Freiheit des Menschen in der Aufstellung unserer Formel merkwürdig wenig ernstgenommen zu werden. Denn hintergründig, und so auch in den Reflexionen in Szcypiorskis Roman, gewinnt die Entgegensetzung ihre Stoßkraft und Bedeutsamkeit nicht so sehr als Zielvorstellung einer menschlichen Lebensentscheidung (die Alternative der Wahl) als vielmehr durch ihre Konnotation

---

Grade sogar verschwimmen. Das letztere dokumentiert auch unser Roman, wo er die Herbeiführung bestimmter schicksalhafter Ereignisse unterschiedslos Gott oder Satan zutraut (vgl. 174), ja überdies (zunehmend) sogar mit der Möglichkeit willkürlicher Verwerfungen durch Gott rechnet (vgl. 183 f.). Bezeichnend ist in diesem Kontext außerdem, dass Gott zwar eine Reihe von unheilvollen Begebenheiten (Gericht, Strafe) zugerechnet wird, dass es aber offenbar noch schwerer ist, die für Gott mutmaßlich typischen positiven, heilshaften Wirkungen auf den Menschen zu identifizieren (der Roman nennt hier wenig mehr als die Sakramente: 13), als die negativen von denen Satans abzugrenzen. Zur Frage der oftmaligen Ununterscheidbarkeit (scheinbar) göttlichen und dämonischen Wirkens siehe auch *Goetz*, *Weltliches Leben*, 220.

<sup>68</sup> Vgl. dazu die Differenzierungen bei *B. E. Koziel*, *Zwischen Schöpfung und Erlösung*. Rekonstruktionshermeneutische Anmerkungen zu einer wieder aktuellen Grundfrage der Theologie, in: *ZkTh* 130 (2008), 107–130.

<sup>69</sup> Und zwar gerade weil an eine allgemeine Ausschaltung menschlicher Verantwortung durch ein mögliches satanisches Wirken legitimerweise nicht zu denken ist: „Zu einem verselbständigten Teufelsglauben oder einer Dämonen-Furcht besteht kein Anlass. Der Teufel ist auch nie ein Grund zur Entschuldigung für eine sich verfehlende menschliche Freiheit, weil er nicht in die personale und ethische Selbständigkeit des Menschen eindringen kann. Der Mensch muß sich vielmehr vor sich selbst hüten, daß er die ihm durch Christus geschenkte Freiheit und damit die Herrschaft über sich selbst im Heiligen Geist nicht verliert (vgl. Gal 5, 13–26),“ so *Müller*, *Katholische Dogmatik*, 124.

<sup>70</sup> So zumindest der letzte Horizont – und entsprechend die Relevanz – dieser Vorstellung, vgl. das oben zur Situation in der Todesstunde Gesagte sowie, was den Roman betrifft, die erwähnte Verortung des Gott-Teufel-Antagonismus im Rahmen eines Kampfes ums ewige Heil.

eines weithin heteronomen Einflusses und einer Art Inbesitznahme, und zwar jedenfalls, was das satanische Wirken angeht: Wie der Roman illustriert, ist die nächstliegende Konsequenz jenes verselbstständigten Rekurses auf Satan, der sich unter anderem eben in unserem formelhaft gewordenen Gott-Teufel-Antagonismus niederschlägt, nicht die, eine beherzte Wahl für die eine oder andere Seite herbeizuführen; vielmehr werden die Menschen mit einer regelrechten Teufelsfurcht überzogen, die jede rationale Entscheidung unmöglich macht. Dazu kommt es nicht zuletzt deswegen, weil sich eine solche Furcht in hohem Maße aus der horriblen Überzeugung speist, dass Menschen gleichsam bereits durchschnittlich<sup>71</sup> von Satan oder von bösen Mächten „be-sessen“ sein können. Jedenfalls geht aber mit einer derartigen praktisch allgemeinen Erwartung einher – ob man sich dessen bewusst ist oder nicht – die Annahme einer entscheidenden Minderung menschlicher Freiheit und ihrer Übermächtigung durch eine übermächtige Größe; wer indes in seiner Freiheit solchermaßen beschränkt scheint, der ist eben nicht in der Lage, jene wirkliche Wahl zu treffen, deren Folgen ihm doch mutmaßlich gerade auch unsere Dichotomie selbst vor Augen führen will.<sup>72</sup>

Zweitens büßt die antagonistische Formel aber auch deshalb an Relevanz und Plausibilität ein, weil die in ihr artikulierte Dualität der Wirklichkeit in einer wesentlichen Hinsicht an der Praxis versagt: Es mag sein, dass die Entgegensetzung als Motivans und Zielvorgabe für die jeweiligen Handlungsentscheidungen des Einzelnen dienen kann; mit Blick auf das behauptete Welthandeln der beiden genannten Größen wird die Formel aber inhaltsleer, wenn es anhand ihrer nicht gelingen kann, von den (vermeintlichen) Wirkungen in der Welt auf ein konkretes (direktes oder vermitteltes) Handeln entweder Gottes oder Satans zu schließen. So demonstriert und thematisiert der Roman, darin in Übereinstimmung mit den Beobachtungen der Historiker,<sup>73</sup> selbst die faktische Ununterscheidbarkeit diverser Gott oder Satan zugeschriebener Effekte beziehungsweise sieht sich nicht eindeutig – und das heißt wiederum: nachfolgendes menschliches Handeln präzise leitend – in der Lage, ein bestimmtes Wirken entweder dem Teufel zuzuweisen oder im Gegenteil nicht mit ihm in Verbindung zu bringen. Darüber hinaus macht uns Szczypiorski, wiederum sachgemäß, drittens mit den radikalen praktischen Folgen dieses hermeneutischen Defizits bekannt, wenn er schildert, wie das Bekenntnis zum Antagonismus gleichsam eine self-fulfilling prophecy aus sich entlässt: Die Pogrome selbst erzeugen erst einen ganzen Teil jenes satanischen Bösen, auf dessen Präsenz die Formel aufmerksam

<sup>71</sup> Hingegen können derartige Phänomene aus Sicht der kirchlichen Lehre allenfalls „außerordentliche“ Fälle bilden, so *Ott*, Grundriss, 148 (siehe auch *Müller*, Katholische Dogmatik, 124).

<sup>72</sup> Hierin liegt denn auch ein Grundproblem der damaligen „Prozesse“: Wie kann einer, dem eine buchstäbliche Besessenheit unterstellt wird, für diesen Zustand selbst uneingeschränkt haftbar gemacht und wie können ihm also entsprechende Konsequenzen zugeführt werden?

<sup>73</sup> Dazu schon weiter oben. *Goetz*, Weltliches Leben, 219, erinnert im Übrigen auch daran, dass das Teufelswirken nicht nur auf negative Effekte eingeschränkt ist.

machen und mit dem sie rechnen sollte. Viertens scheint die ja letztlich erschöpfend gemeinte Alternativsetzung von Gott und Satan dadurch aufgehoben, dass sich ausgerechnet jene menschliche Vernunft, die von Verfechtern beider Seiten als in dieser Sache recht unzulänglich verdächtigt (oder gleich ganz ins Abseits gestellt) wurde, als der entscheidende und dabei gleichsam überparteiliche dritte Faktor erweist,<sup>74</sup> um nach dem selbstgemachten Unheil wieder zu einem geordneten Leben und Glauben in dieser Welt zurückzufinden.

### 5. Grenze und Recht dualistischer Zugehörigkeitsmetaphern

Wie die Exegese deutlich macht, zählt ein Denken in alternativen Zugehörigkeiten zu den Grundgegebenheiten biblischen Glaubens. Die wenigstens in einzelnen Schriften geradezu systembildenden dualen Metaphernpaare „Licht und Finsternis“, „Leben und Tod“ oder auch „Gott und Götze“ dienen offenbar allesamt zur bildhaften Kennzeichnung einer fundamentalen Entgegensetzung eines göttlichen oder gottgefälligen vs. nicht- oder widergöttlichen Herrschaftsbereichs beziehungsweise eines entsprechenden, diesem Bereich zuzuordnenden oder dafür disponierenden Verhaltens. Deutlich scheint zumindest für das frühchristliche Schrifttum die doppelte Überzeugung, dass zum einen jeder Mensch entweder unter der Herrschaft Gottes oder der des nicht-göttlichen Bereichs steht und dass zum anderen „die Bekehrung zum Gott Israels und Jesu Christi [...] als Herrschaftswechsel aufgefasst wird“. Ob man sich tatsächlich in jedem Falle zum Reich Gottes, das Gott unterstellt ist und das nach den Worten Jesu bereits gegenwärtig auf Erden anhebt, ein reziprokes Reich der Finsternis mit einem personifizierten Bösen an der Spitze hinzudenkt,<sup>75</sup> ist demgegenüber sicher weniger gewiss, dürfte aber auf dem erwähnten Hintergrund der frühjüdischen Dämonologie auch nicht von vornherein unwahrscheinlich sein.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Genau besehen, erweist sich im Verlauf des Romans indes, dass es Glaubensweisen gibt, die mit der Vernunft vereinbar sind – weshalb eine zusammen mit solchen Glaubensweisen operierende Vernunft durchaus nicht als Drittes neben den „Bereichen“ Gott und Satan fungiert. Darüber hinaus zeigt sich freilich auch, dass die Alternative sinnvollerweise im Zeichen einer menschlichen Wahl stehen, mithin – unter dem Signet der Vernunft – mit einer hinreichenden Ausstattung an menschlicher Freiheit rechnen muss.

<sup>75</sup> Vgl. Berger, *Wozu?*, 65–69, dort auch das voranstehende Zitat (66).

<sup>76</sup> Ein möglicher Umgang mit diesen Vorstellungen, der hier nicht weiterverfolgt werden soll, ist es, sie einer Entmythologisierung à la Bultmann zu unterziehen. Aus systematischer Warte lässt sich an dieser Stelle immerhin ein bekanntes Argument entkräften, das gegen eine solche Entmythologisierung jenes Reichs des Bösen und also de facto den Versuch seiner Metaphorisierung einwendet, dass dann entsprechende Konsequenzen auch für das Gottesreich zu ziehen seien: Doch kann man zum einen die Entscheidung gegen Gott auch denken ohne hypostasierte negative Mächte und Gewalten, zum anderen belegt die oben angedeutete Entstehungsgeschichte des israelitischen Monotheismus, die immer schon mit einer Absage an alles Widergöttliche einhergeht, dass sie über einen langen Zeitraum durchaus ohne eine Personifizierung böser Mächte auskommt und im Gegenteil ihnen per se alle Existenz abspricht. Und schließlich zeigt eine



Das sich die Dinge zumindest nicht so einfach verhalten, wie es die unter religiösen Vorzeichen äußerste duale Entgegensetzung – eben jene von Gott vs. Teufel – suggeriert, illustriert Augustins „De civitate“. Auf den ersten Blick indes muss gerade dieses wirkungsgeschichtlich doppelt<sup>77</sup> bedeutsame Werk als Idealtyp jener Zweierklassifikation erscheinen, ist doch sein leitendes Motiv wie Prinzip der Antagonismus zweier *civitates*, von denen die eine als *civitas dei* bezeichnet wird, die andere aber als *civitas terrena* beziehungsweise vereinzelt auch unter dem signifikanteren Titel einer *civitas diaboli* firmiert. Dabei klingen unter dem Stichwort der *civitas* samt seinen dualen Näherbestimmungen eben jene Formen der Zugehörigkeit von Menschen (und Engeln) an, von denen zuvor die Rede war; ja, mit einem Wort Paul Tillichs handelt es sich bei unserem Gegensatz sogar um das – aufgrund der seltenen direkten Rede von der *civitas diaboli* – mehr oder minder verborgene Konstitutionsprinzip dieser Arbeit.<sup>78</sup> Allerdings lässt bereits die Auskunft aufhorchen, weshalb die *civitas terrena* als *civitas diaboli* zu benennen ist. Augustins Fokus liegt hier weniger auf direkten kausalen Verursachungen im Sinne einer aktuellen Beeinflussung menschlicher Taten durch den *diabolos*;<sup>79</sup> schon gar nicht beschreibt er eine Substitution menschlicher Freiheitsentscheidungen.<sup>80</sup> Es geht vielmehr zumeist um eine Art Formalursächlichkeit des Teufels für ein entsprechendes menschliches Handeln. Diese Entsprechung, die heutiges menschliches Tun zu einem schon beinahe uranfänglichen, himmlischen Geschehen aufweist, bestimmt die Zuordnung und Zugehörigkeit zur jeweiligen *civitas*: Näher betrachtet, konstituiert sie sich durch eine charakteristische Art der Liebe (idealtypisch: Gottes- vs. Selbstliebe) und ihrer Konsequenzen.<sup>81</sup> Ein Werk, das die Impli-

---

Näherbetrachtung der mutmaßlichen Begründung einer dann doch einsetzenden Hypostasierung, dass es auf diese Weise trotz allem nicht gelingen kann, Gott von der Verantwortung für das Böse und das Leid in der Welt freizuhalten. Umgekehrt allerdings mag eine Personifizierung böser Mächte deshalb naheliegen, weil sie als die eindrucksvollste Form der Veranschaulichung der Konsequenzen jener geforderten Wahl gelten kann.

<sup>77</sup> Vgl. die in *De civitate* niedergelegte (dazu etwa *J. van Oort*, *Civitas dei – terrena civitas: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources*, in: *Chr. Horn* [Hg.], *De civitate dei*, Berlin 1997, 157–169) wie auch die von ihm ausgegangene Wirkungsgeschichte.

<sup>78</sup> *P. Tillich*, *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930, 238: „Damit ist der Ausgangspunkt des augustinischen Denkens in ‚*De civitate Dei*‘ nach seinem innersten Motiv bloßgelegt: *Es ist der Gegensatz von göttlicher und dämonischer Wirklichkeit*. Augustin nennt die erste *civitas Dei*, die zweite *civitas terrena*. Dass er die zweite nicht *civitas diaboli* nennt, obgleich sie der ersten ganz analog konstruiert ist, liegt wohl daran, dass es ihm auf die Erde und ihre Gemeinschaftsbildungen als tatsächliches Herrschaftsgebiet der Dämonen ankam und er überdies einen manichäisch klingenden Dualismus von Gott und Teufel vermeiden wollte. Doch kommt auch der Name *civitas diaboli* vor.“ (Zweite Hervorhebung im Original gesperrt.) Der Rekurs auf Tillich begegnet auch bei *J. Taubes*, *Abendländische Eschatologie*. Mit einem Anhang (Bern 1947), München 1991, 80. Den „*diabolus*“ als „*princeps impiae civitatis*“ kennzeichnet etwa *De civ. XVIII*, 51.

<sup>79</sup> So etwa *De civ. XVIII*, 51, siehe *XVIII*, 18, *XIX*, 23 oder *XIX*, 25 zum Wirken der Dämonen.

<sup>80</sup> Vgl. etwa *De civ. XV*, 22; so auch der Tenor der ebenfalls mit einer dualistischen Grundstruktur operierenden Schrift *De vera religione*, dazu *K. Flasch*, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart (1980) 1994, 376.

<sup>81</sup> Vgl. *De civ. XIV*, 28; darüber hinaus siehe zur Verschiedenheit der Trías Glaube, Hoffnung, Liebe *XVIII*, 54.

kationen des Gott-Teufel-Antagonismus wie kein anderes auf den Punkt bringt, lässt mit anderen Worten auf die Kausalfrage nur eine metaphorische Antwort zu.

Als noch aufschlussreicher erweist sich in unserem Zusammenhang aber eine andere Beobachtung. Zwar rüttelt „De civitate“ gerade nicht an der Ausschließlichkeit des Zweierschemas, das ja als Strukturprinzip die ganze Abhandlung durchzieht; dennoch wird das duale Denken auf zweifache Weise aufgebrochen. So konzidiert Augustin zum einen die Unmöglichkeit, im Einzelfall ein sicheres Urteil über die derzeitige Zugehörigkeit zur jeweiligen *civitas* treffen zu können.<sup>82</sup> Und zum anderen skizziert er unzweifelhaft positive<sup>83</sup> Effekte auch bei Gebilden,<sup>84</sup> die zumindest ihrer sonstigen Definition nach und in wesentlicher Hinsicht *civitas terrena/diaboli* genannt zu werden verdienen. Dann aber wird das Kriterium der Gottes- oder Selbstliebe, das sonst über die Zugehörigkeit zur einen oder zur anderen der beiden *civitates* entscheidet, hier im Grunde zu einem sehr formalen Prinzip. Dieser Eindruck jedenfalls entsteht, wenn unter das Stichwort der Selbstliebe per se Phänomene fallen, die einerseits Auswirkungen haben, wie sie nicht anders auch die Gottesliebe herbeiführen will, auf der anderen Seite aber bloß deshalb nicht in die Kategorie der Gottesliebe fallen, weil sie sich erklärtermaßen – das heißt aber womöglich: einer zu oberflächlichen Betrachtung nach – rein aufs Irdische beschränken<sup>85</sup> und auf der bewussten Ebene keine explizit jenseitige Hoffnung artikulieren. Anders gesagt, fehlt

<sup>82</sup> De civ. I, 35 (und zwar mit Blick auf *civitas dei* wie *civitas terrena*). Zum Hintergrund der gegenseitigen Vermischung während der Erdenzeit vgl. XV, 22; XVIII, 1; XVIII, 54.

<sup>83</sup> Vgl. De civ. XIX, 17 zum freilich zeitlich befristeten (XIX, 26f.) Frieden, den die *civitas terrena* immerhin hervorbringen kann und an dem auch die *civitas dei* auf Erden partizipiert.

<sup>84</sup> Augustin operiert üblicherweise mit dem Zweierschema *civitas dei* vs. *civitas terrena* (im Singular), das – entsprechend seiner Fokussierung auf das individuelle Ergehen (diese *civitates* als Sammelbegriff entsprechender, durch bestimmte Eigenschaften ausgewiesener Individuen) – tendenziell so etwas wie zwei „Bürgerschaften“ voneinander abhebt. Andererseits macht der Rekurs auf die gegenwärtige Unentscheidbarkeit von Zugehörigkeiten deutlich, dass – gleichsam entgegen der „bürgerschaftlichen“ Interpretation – immer auch eine sichtbare Komponente mitschwingt (sichtbare Kirche/irdischer Staat: zu den Deutungsvarianten vgl. *Flasch*, Augustin, 384–395). Wie auch immer es sich damit verhält, kann etwa De civ. I, 35 die *civitas dei* auch mit diversen Gebilden im Plural kontrastieren („[...] *civitatis Dei*, quae alienis [sc. *civitatibus*] a contrario *comparatis clarius eminebit*“). Diese letzteren jedenfalls stehen dann also für konkrete irdische Gemeinwesen („Staaten“), allerdings ohne (wie aufgrund der genannten Passage denkbar wäre, siehe auch XIX, 24) mit der *civitas terrena* einfach identisch zu sein. R. Heinzmann, Philosophie des Mittelalters, Stuttgart [u. a.] 1992, 92, lokalisiert (mit einer heutigen Begrifflichkeit) den „säkularen Staat“ – das heißt gewiss auch: den heidnischen Staat unter Absehung seiner kultischen Elemente – bei Augustin vielmehr in einer „Mittelstellung“.

<sup>85</sup> Vgl. Heinzmann, Philosophie, 92f.: Der säkulare Staat „wird von Menschen konstituiert, deren Natur durch die Erbschuld verderbt ist. Der Egoismus (*amor sui*) ist beständige Gefahr. Augustinus sieht im Staat einen Zusammenschluss von Menschen, die durch die Übereinstimmung hinsichtlich einer von ihnen geliebten Sache verbunden sind (XIX 24). Der Staat entspringt also einem Zweck. Auch wenn die verfolgten Ziele nur die Güter dieser Welt und deshalb schlecht sind, so geschieht im staatlichen Zusammenschluss doch etwas Positives. [...] Noch das Mindestmaß an Recht und Gleichheit und dadurch erreichtem Frieden, das für ein Staatswesen erforderlich ist, ist durchaus ein Gut und geeignet, den Egoismus einzudämmen.“

hier das Konzept eines impliziten Glaubens,<sup>86</sup> der es ermöglichen würde, der Komplexität menschlicher Verhältnisse, Verhaltensweisen und Entscheidungen bis ins Letzte Rechnung zu tragen. Unter dieser gnadentheologischen und soteriologischen Rücksicht nämlich kann eine ausschließlich gemeinte Entgegensetzung dualer Zugehörigkeitsbereiche, und sei es in der augustinischen Durchführung, nicht das letzte Wort haben: Wenn gilt, dass überall zumindest in bestimmtem Maße Gottes Gnade wirken muss, damit sein kann, was ist,<sup>87</sup> lässt sich nicht einfach einem Bereich der Gnade ein Bereich der Nicht-Gnade gegenüberstellen. Vielmehr kann es nur um den Gegensatz von weniger und mehr göttlicher Gnade – oder richtiger: um eine unterschiedlich bemessene menschliche Aufnahmebereitschaft dafür – gehen, wie es denn auch die spätere lehramtliche Entwicklung festhält.<sup>88</sup>

Immerhin, auch wenn wir bei Augustin selbst und den Überlegungen von „De civitate“ bleiben, wird man mit Blick auf das zuvor Erörterte festhalten, dass sich ausgerechnet eine Schrift, die wie keine zweite den Gott-Teufel-Antagonismus auszubuchstabieren scheint, genötigt sieht, die Pfade einer schlichten dualistischen Alternative zumindest ein wenig zu verlassen. So gleichsam gegen den Strich gelesen,<sup>89</sup> kann Augustins Schrift zur Kritik einer einlinigen Entgegensetzung von Gott vs. Teufel (oder von Gottes Reich vs. des Teufels Reich) werden. Diese Feststellung erfasst indes, wie wir nun gleichfalls anzumerken haben, gerade nicht das Gesamtwerk Augustins; der von ihm an anderer Stelle verfochtene „Dämonenpakt“-Gedanke erweist sich vielmehr als ein de facto entscheidender Baustein auf dem Weg in jene zugespitzten Verhältnisse im Mittelalter, von denen der Roman beredt Zeugnis gibt.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Vgl. dazu klassisch die These *K. Rahners*, etwa in den folgenden Aufsätzen: Die anonymen Christen, in: *Ders.*, Schriften 6 (1965; 1968), 545–554; Atheismus und implizites Christentum, in: *Ders.*, Schriften 8 (1967), 187–212; Anonymer und expliziter Glaube, in: *Ders.*, Schriften 12 (1975), 76–84.

<sup>87</sup> Wenn Augustins Gesamtwerk gerade diesen Zusammenhang emphatisch festhalten will, er aber andererseits in seiner Fassung einer Prädestinationslehre dessen Konsequenzen konterkariert, zeigt sich hier eine Inkonsistenz seines Denkens. Umgekehrt kommt es nicht von ungefähr, dass die Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes, wie sie etwa vom Vaticanum II ausgefaltet wurde, mit einer derartigen Prädestinationslehre in Widerstreit gerät.

<sup>88</sup> Vgl. DH 2429 sowie die einschlägigen Aussagen des Vaticanum II. Siehe dazu *G. Kraus*, Art. Allgemeiner Heilswille Gottes, in: *W. Beinert* (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 1987, 8–11. Siehe auch *B. E. Koziel*, Ist außen so gut wie innen? Von den Grenzen der Kirche und des kirchlichen Auftrags, in: *A. Baumer-Löw [u. a.]* (Hgg.), Löscht den Geist nicht aus! (1 Thess 5,19) Theologische und pastorale Kompetenz in Zeiten kirchlichen Umbruchs, Berlin 2007, 102–115.

<sup>89</sup> Augustins Interesse gilt weder dem Ergehen der irdischen Gemeinwesen als solchem noch auch der unter anderem durch sie repräsentierten Welt-Geschichte (vgl. *K. Löwith*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie [1949/1953], in: *Ders.*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1983, 7–239, hier 180f.185.187; *E. Angehrn*, Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1991, 50f).

<sup>90</sup> So *R. Götz*, Der Dämonenpakt bei Augustinus. Sein Hintergrund in der spätantiken Dämonologie und seine Auswirkungen auf die „wissenschaftliche“ Begründung des Hexenglaubens im

## 6. Gründe und Hintergründe

Mit Blick auf die zutage getretenen Defizienzen scheint die Verbreitung und Aufrechterhaltung eines schlichten Gott-Teufel-Antagonismus, wie er im Entweder-oder des Romans zum Ausdruck kommt, erklärungsbedürftig. So wurde bereits hingewiesen auf die einschlägige Bedeutung einer vorkritischen Bibellektüre, die Teile für das Ganze nimmt, der Bibel wie selbstverständlich einen latenten Dualismus unterlegt und darin eine vorgeblich normative Vorgabe erblickt. Dasselbe gilt nochmals für die eigentlich apokalyptischen Passagen der Bibel, die man sonst immerhin in einem wichtigen Sinne für „überwunden“ oder „aufgehoben“ halten könnte.<sup>91</sup> Ohne Rücksicht auf diesen weiteren gleichsam christologischen Kontext, der ihr angemessenes Verständnis innerhalb des Neuen Testaments ausmacht, unterstreichen gerade auch sie die scheinbare Selbstverständlichkeit tendenziell dualistischer Auffassungen, und zwar unter anderem mit der Einführung der „Antichrist“-Erwartung, noch mehr aber mit der bereits bedachten Überzeugung von der Intensivierung und Steigerung des Bösen im Angesicht gerade des guten Christusereignisses selbst.<sup>92</sup> Nun konnten wir bereits weiter oben zeigen, dass diese Vorstellung ursprünglich keineswegs in Konflikt gerät mit jener Art eschatologischen Erfüllungsbewusstseins, das zu den grundlegenden Überzeugungen der frühen Christen gehört, sondern vielmehr darauf aufbaut. Erst wo man diese tiefere Vereinbarkeit und Situierung nicht beachtet, relativiert sich in der Tat die Bedeutung des Christusereignisses, und zwar mit den entsprechenden Folgen für den Bereich der Mächte und Gewalten. Mit einer solchen Konsequenz aber kommt man dann in einer Reihe mit jener Kritik am Erlösungsanspruch des Christentums zu stehen, die gleichsam schon immer die so „unerlöste Welt“ als Gegenargument gegen jede wesentliche Rede von einer auch schon das Heute ergreifenden „Erlösung“ ins Feld geführt hat.<sup>93</sup> Paradoxiertweise zeigt sich an dieser Stelle, dass ein vorkritischer Umgang mit der Bibel bisweilen weniger als die historische Kritik, der man üblicherweise eine Schwächung christologischer Bezüge unterstellt, in der Lage sein kann, der Relevanz des Christusereignisses ansichtig zu werden.

Über diesen quasi autoritativen Hintergrund hinaus ist aber auch auf einen wichtigen inhaltlichen Grund zu verweisen. Wenn denn jüdisch-christlicher Glaube jedenfalls auf einer ersten und nächsten Ebene – mag auch danach zugleich von einer impliziten Gläubigkeit zu handeln sein – nach einer

Mittelalter, in: G. Schwaiger (Hg.), Teufelsglaube und Hexenprozesse, München (1987)<sup>2</sup>1988, 57–84, besonders 84.

<sup>91</sup> Siehe oben zur Frage einer – auch – präsentisch-eschatologischen Interpretation des Christusereignisses.

<sup>92</sup> Dieses apokalyptische Motiv fungiert in Hans Urs von Balthasars „Theodramatik“ als Strukturelement, vgl. die Angaben in: Ders., Theodramatik. Dritter Band: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 399. Siehe weiter oben zu K. Berger.

<sup>93</sup> Vgl. den Titel des Buches von G. Greshake, Erlöst in einer unerlösten Welt? Mainz 1987.

bewussten und expliziten Glaubens-Entscheidung ruft, wird sowohl die Aufstellung eines dualen Denkschemas (der gottgefällige vs. der wider-göttliche Weg) als auch die Suche nach einer entsprechenden Symbolisierung dieses Verhältnisses naheliegen. Szczypiorskis Roman belegt das handlungsleitende Potenzial, das dem Gott-Teufel-Antagonismus innewohnt.<sup>94</sup> In seiner Beschreibung des gleichsam extremsten Gegensatzes signalisiert er den menschlichen Handlungsspielraum wie auch die Unausweichlichkeit, sich selbst innerhalb des so eröffneten Feldes zu positionieren. Doch birgt der Appell zugleich eine Gefahr in sich: Wenn diese Art einer Kurzfassung der großen christlichen Erzählung darauf verzichtet, auch Christus selbst angemessen ins Spiel zu bringen, präsentiert sie das Christliche nicht bloß in seinem wesentlichen Entscheidungscharakter, sondern macht es tendenziell gar zur Sache einer autonomen Entscheidung – mit allen Folgen, die diese Überforderung haben muss und im Roman auch tatsächlich hat. Indes wird Erlösung im christlichen Sinne immer mehr Gabe denn Aufgabe sein.

---

<sup>94</sup> Der Antagonismus spannt eine umfassende Weltsicht aus, in der konkrete Ereignisse der persönlichen oder kollektiven Geschichte verortet werden können. Über Probleme im Konkreten vgl. freilich weiter oben.