

# Lokalisierbarkeit des Bösen?

Zur Frage nach Gegenwart und Wirkweise von bösen Geistwesen  
in der Welt

*Von Leo Scheffczyk*

Die Frage nach dem Einfluß und der Wirkweise böser Geistmächte auf den Menschen steht in der »Hierarchie der Wahrheiten« gewiß nicht an vorderster Stelle. Sie hat zudem eine positive Entscheidung darüber zur Voraussetzung, daß es solche Geistmächte überhaupt gibt. Da diese Voraussetzung heute weit- hin nicht mehr gegeben ist, könnte es angemessener erscheinen, zunächst ein- mal diese grundlegendere Wahrheit von der Existenz eines personalen Bösen zu sichern, bevor man die Folgerungen daraus für die Erkenntnis seines Ein- flusses und seiner Wirkweise in der Welt des Menschen zieht.

Andererseits kann schon die Existenzfrage nicht unabhängig von der Frage nach den Wirkungen und nach der Wirkweise solcher Mächte erörtert werden. Gerade bei einem Geistwesen, das ja als solches vom sinnhaften Menschen nicht erkannt werden kann, muß die Wirklichkeit aus seiner Wirksamkeit erschlossen werden. Die Notwendigkeit dieser Verbindung bestätigt sich darum auch auf umgekehrtem Wege, nämlich an der Beobachtung, daß die oft behauptete Unmöglichkeit gewisser Wirkungen der bösen Geistmächte (»Besessenheit«) und Gegenwirkungen (»Exorzismus«) auch zur Leugnung ihrer Exi- stenz führt.

Das kirchliche Lehramt hat jedenfalls auch in den Auseinandersetzungen der jüngsten Zeit daran festgehalten, daß es den Teufel und böse Geistmächte gibt und daß sie auf den Menschen Einfluß gewinnen können<sup>1</sup>. Die in diesem Zu- sammenhang in der Diskussion erhobenen Forderungen nach einer Anpassung der Texte des »Exorzismus« an heutige Verstehensvoraussetzungen können nicht so gedeutet werden, als ob der Glaube an eine Einflußnahme dieser Mächte auf Welt und Menschen aufgegeben werden sollte<sup>2</sup>. Wenn die Kirche und die Theologie eine solche Einflußnahme auch als etwas Außergewöhn- liches betrachten (ähnlich wie sie es auf der Gegenseite bezüglich der »Wun- der« tun), müssen sie doch das Außergewöhnliche in seiner inneren Möglich- keit erklären und widerspruchsfrei halten. Ein Irrationalismus in diesem Be- reich würde den Glauben der Gefahr des Aberglaubens nahebringen.

Das gilt besonders in der nicht leichten Frage nach der denkerischen Erhel- lung des natürlichen Geheimnisses der Beziehung eines reinen Geistwesens zu

<sup>1</sup> Christlicher Glaube und Dämonenlehre. In: »Osservatore Romano« vom 26. 6. 1975.

<sup>2</sup> Vgl. dazu W. Kasper und H. Lehmann (Hrsg.), Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklich- keit des Bösen. Mainz 1978.

einem raum-zeitlichen Ort und einem anderen Geschöpf (wie dem Menschen). Die hier notwendigerweise gebrauchten Vorstellungen und Bilder von einer »Einwohnung« des Bösen im Menschen, von einer »Umsessenheit« und »Besessenheit« des Menschen können bei einer wörtlichen Auffassung den Eindruck hervorrufen, als ob es sich hier um grob-physische und derb-sinnenhafte Vorgänge handele, die das Dämonische (ähnlich wie im Mythos oder in der Magie) zu einer gegenständlichen Realität verfestigen und es in die Kategorien des rein Welthaften einbeziehen, was zu einer Primitivisierung des Denkens von ihm und der Einstellung zu ihm führen müßte. Dieser Mißdeutung kann nur begegnet werden durch ein denkerisches Bemühen um das natürliche Geheimnis der Beziehung der Geistmächte zur materiellen Welt, das heißt auch um das Problem ihrer »Lokalisierung«, welche von vornherein nicht am Maßstab des Physischen und Physikalischen gemessen werden kann.

### *Der theologische Zusammenhang*

Vordergründig betrachtet, handelt es sich bei der Frage nach der »Lokalisierung« des Bösen um eine subtile Einzelheit, die nur in der Lehre von den gefallenen Engeln und ihrer Wirkkraft einschlägig zu sein scheint. In Wirklichkeit kann man aber keine solchen bloßen Einzelheiten aus dem Glauben herauslösen. Der Glaube ist etwas Organisches, in dem alles mit allem zusammenhängt. Das gilt auch für die Frage nach dem Verhältnis des personal verstandenen Bösen (des Teufels oder der bösen Engel) zur Welt des Menschen, die als materielle Schöpfung ein raum-zeitliches Gebilde ist. Wenn man in einer solchen Welt Wirkungen von reinen (guten oder bösen) Geistwesen annimmt, muß man folgerichtig auch die Frage stellen und zu beantworten suchen, wie solche rein geistigen Wesen in Kontakt mit dem äußeren Raum treten, wie sie in ihm anwesend sein und sich in ihm »bewegen« können. Die traditionelle Theologie hat im Anschluß und unbeeinflusst von den Problemen des Weltbildes diese Fragen in der »Engellehre« aufgenommen und sie unter erstaunlichem Aufwand wie mit großem theologischem Ernst zu beantworten gesucht<sup>3</sup>.

Sie war dabei von dem Bewußtsein getragen, daß die bezüglich der reinen Geister gewonnenen Erkenntnisse in einem größeren Zusammenhang stünden und dementsprechend auch ganzheitlich betrachtet werden müßten<sup>4</sup>. Innerhalb dieses Zusammenhanges können sie neues Licht sowohl auf das Geheimnis des absoluten Gottes wie auch auf die Geistigkeit des Menschen werfen, auf

<sup>3</sup> Daß dabei die Antworten im einzelnen nicht einhellig und zwischen den Schulen z. T. strittig waren, besagt keine Unsicherheit im Grundsätzlichen; vgl. dazu G. Tavard (unter Mitarbeit von A. Caquot und J. Michl), *Die Engel* (Hdb. der Dogmengeschichte II, 2b). Freiburg 1968, S. 67 ff.

<sup>4</sup> Vgl. dazu u. a. E. Peterson, *Das Buch von den Engeln*. Leipzig 1938, S. 88 f.; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche I*. München 1969, S. 420 ff.; J. Auer, *Die Welt – Gottes Schöpfung III* (Kleine Katholische Dogmatik, hrsg. von J. Auer/J. Ratzinger). Regensburg 1975, S. 425 ff.

seine endgültige vergeistigte und verklärte Existenzform wie auf das natürliche Geheimnis des Verhältnisses von Materie und Geist, das trotz des Fortschrittes der Naturwissenschaften dem Menschen als bleibende Aufgabe vorgegeben ist. So war mit der Betrachtung der Engelwelt, ungeachtet der Gefahren, die sich aus den der natürlichen Vernunft gesetzten Grenzen hier immer wieder in Form des Zu-viel-Wissen-Wollens und der ungezügelter Spekulation ergeben konnten, immer auch die Überzeugung verbunden, daß gerade diese »mittlere Ordnung« der Geschöpfe (zwischen Gott und dem Menschen) für das Verständnis des Ganzen von Gott und Welt durchaus Positives beitragen könne.

Die »unsichtbare Schöpfung« der reinen Geistwesen konnte nicht nur etwas von der alle Ordnungen umfassenden »Kosmizität« der Schöpfung erahnen lassen; sie eröffnete nicht nur dem Menschen ein tieferes Verständnis für eine natürliche Transzendenz innerhalb des Geschöpflichen; sie vermochte vor allem vermöge ihrer Mittelstellung (zwischen Gott und der sichtbaren Schöpfung) sowohl das Geheimnis des unerschaffenen Gottes wie auch die Intensität seiner Weltzuwendung (vermittelt der Engel) in ein neues Licht zu heben, das dem Menschen eine neue Dimension seiner Existenz aufschloß und einen neuen Einblick in die Dramatik des Weltgeschehens ermöglichte (vgl. dazu Eph 6, 12). Es mag nicht ohne Belang für die heute festzustellende Störung des Gott-Welt-Verhältnisses sein, daß diese Ordnung der »Mittelwesen« weithin unbeachtet und unbedacht bleibt. Aus diesem Mangel läßt sich zu einem Teil auch erklären, warum die Welt gott-los und Gott welt-los geworden ist. Die Existenz des rein Geistigen bildete aber auch einen mächtigen Schutzwall gegen die Einflüsse eines philosophisch-weltanschaulichen Materialismus, der heute in den Verkleidungen des Biologismus, des Physizismus und des Mechanismus der Maschinenwelt im Vordringen begriffen ist.

Freilich wird bei dem Bemühen um die Verhältnisbestimmung von unsichtbarer und sichtbarer Welt die in der Vergangenheit als Vorzug betrachtete Einbeziehung naturwissenschaftlich-kosmologischen Denkens heute als Nachteil empfunden und zu einem Einwand umgewendet. Man sagt hier (wie auch an anderen Stellen der Glaubenslehre: etwa in der Eucharistie oder in der Wahrheit von den Letzten Dingen), daß der Glaube keiner »Physik« bedürfe und durch sie nur verwässert werden könne. Tatsächlich verschmäht eine personalistische oder existentialistische Gläubigkeit jedes Anhalten der Theologie an naturwissenschaftlichen Befunden und Fakten als dem modernen Glaubensverständnis unangemessen.

Dagegen wird von nichtchristlichen Beobachtern der Wandlungen innerhalb der christlichen Szene von heute (etwa im Hinblick auf die rein existentialistische Auffassung des Glaubens, der nur noch aus »Bedeutungen« besteht) die kritische Frage gestellt, was »die Redeweisen vom Heilsgeschehen für einen Sinn haben sollen, wenn sie keinerlei kosmologische Bedeutung in Anspruch

nehmen«<sup>5</sup>. Hier ist richtig erkannt, daß ein Glaube und eine Glaubenswissenschaft ohne kosmologische Bezüge die Welthaftigkeit verliert und in reinen Subjektivismen enden muß.

### *Die Beziehung der Geistwesen zur materiellen Welt*

Als Geschöpfe Gottes besitzen die reinen Geistwesen eine Beziehung zu Gott wie zur Schöpfung. Die guten Engel verwirklichen ihren Schöpfungsauftrag in einem einzigartigen Lobpreis Gottes, der »himmlischen Liturgie« (Apk 4, 5; 19, 6), aber auch in einer dienenden Wirksamkeit in der Geschichte des Heils und an den Menschen. Von dieser ihrer schöpfungsbezogenen Wirksamkeit haben sie auch ihren Namen als »Boten« Gottes empfangen, welche Benennung mehr eine Aufgabe und eine Funktion bezeichnet als ein Wesen definiert. So stand denn auch in der Theologie bis hin zum Mittelalter das Interesse an dem heilsbedeutsamen Wirken der Engel im Vordergrund, während die theoretischen Fragen nach ihrem Wesen zurücktraten. Die Tatsache der weltzugewandten Aktivität der Engel war durch eine Fülle von Schriftzeugnissen gesichert, die vom Auf- und Niedersteigen der Engel (Gen 28, 12 ff.) sprechen, von ihren Erscheinungen (vor allem in der Geschichte der Erlösung durch Jesus Christus: vgl. Lk 1, 19 [Geburt] und Mt 28, 2 [Auferstehung]) und von ihren Kontaktnahmen zur raum-zeitlichen Welt der Menschen. Die dabei von der Heiligen Schrift gebrauchten weltbildbedingten Vorstellungen und anschaulichen Bilder wurden von der christlichen Frömmigkeit weithin realistisch verstanden. Von der spekulativen Theologie der Scholastik dagegen wurden sie mit den Mitteln einer philosophischen Naturbetrachtung, die vor allem den Unterschied zwischen dem rein Geistigen und dem Materiellen bedachte, geläutert und auf die Ebene des theoretischen Denkens gehoben. Beide Betrachtungsweisen (die der Frömmigkeit wie die des theologischen Denkens) kamen aber darin überein, daß an der Wirklichkeit der Beziehungen zwischen den Geistwesen und der materiell-leiblichen Welt der Menschen, in der allein sich die Geschichte abspielt, nicht gezweifelt wurde.

Bei all diesen theologischen Überlegungen, die nicht immer frei waren von denkerischen Übertreibungen, die andererseits aber auch in Ermangelung ausdrücklicher Offenbarungsaussagen das Hypothetische und Konjunkturale der theologischen Erweiterungen anerkannten<sup>6</sup>, blieb der tragende Grundgedanke unangefochten, daß die Engel kraft ihrer Geschöpflichkeit in Beziehung zu anderen Geschöpfen treten können und kraft ihrer Mächtigkeit als reine Geistwesen auch auf körperliches Sein einwirken können.

Dieser Grundsatz gilt sowohl für das Wirken der guten als auch für das der bösen Engel, ohne daß man daraus auf eine völlige Gleichstellung der Mächte

<sup>5</sup> So H. Albert, Traktat über kritische Vernunft. Tübingen<sup>3</sup> 1975, S. 112.

<sup>6</sup> Vgl. dazu J. Auer, a.a.O., S. 409 f.

des Bösen im Verhältnis zu denen des Guten schließen dürfte. So hat sich etwa die in der patristischen Theologie gelegentlich vertretene Auffassung, daß jedem Menschen gleich dem Schutzengel auch ein böser Schadensengel zukomme, in der Kirche niemals durchgesetzt<sup>7</sup>.

Um so schwerer verständlich scheint dem modernen Denken die von der Kirche vertretene Glaubenslehre zu sein, daß die bösen Geistmächte in der Weise eines direkten Einwirkens auf den Menschen Einfluß gewinnen können, dessen Stärke und Intensität über die durch die Erlösung Christi gebundene Macht des Bösen weit hinauszugehen scheint. Die Theologie hat (übrigens erst in neuerer Zeit) das Phänomen dieser Einflußnahme weiter differenziert und eine »Umsessenheit« von einer »Besessenheit« und einer »Besitznahme« unterschieden. Aber diese Unterschiede in der Intensität der Einwirkung der bösen Engel auf den Menschen sind nicht so bedeutsam wie die Tatsache selbst, daß solche gewaltsamen Einflüsse auf das leibliche Leben des Menschen wie auf seine Sinne offenbar als Realität zu verstehen sind. An solchen Phänomenen wird die Beantwortung der Frage am dringlichsten, wie das Einwirken und die Gegenwart eines Geistwesens in einer raum-zeitlichen Welt zu denken ist.

### *Theologische Unterscheidungen*

Die reine Geistigkeit der Engel führt das Denken zu der Erkenntnis, daß deren Verhältnis zu Raum und Zeit und damit zur sichtbaren Schöpfung anders zu bestimmen ist als mit den dem menschlichen Vorstellen und Anschauen vertrauten Kategorien. Die Andersartigkeit ist aber, genauer betrachtet, eine doppelte, insofern sie sowohl von der Daseinsweise Gottes, die als schlechthin unräumlich verstanden werden muß, als auch von der Existenzweise des leiblich-geistigen Menschen zu unterscheiden ist, die sich als eine räumlich-zeitliche erweist.

Die Andersartigkeit tritt ertsmals an der Stelle hervor, wo es darum geht, den »natürlichen Ort« der guten wie der bösen Geister zu bestimmen. Die Heilige Schrift, die Liturgie wie die christliche Frömmigkeit bezeichnen diesen »Ort« als »Himmel« oder »Hölle«. Dem denkenden Glauben (auch des einfachen Christen) bedeutet es heute keine unüberwindliche Schwierigkeit mehr, diese Ortsangaben als unähnlich-ähnliche (analoge) Aussagen zu verstehen, welche nicht im förmlichen Sinne räumlich gemeint sind, sondern welche die jenseitige Realität dieser Mächte zum Ausdruck bringen wollen, was sich für uns nicht anders erreichen läßt als durch Hinzunahme von räumlichen Vorstellungen. Die gemeinte Wirklichkeit ist aber keine quantitative, das heißt keine solche der äußeren Ausdehnung im Raume, sondern eine qualitative, das heißt eine solche der inneren Mächtigkeit und Fülle. Schon die Heilige Schrift weist

<sup>7</sup> J. Brinktrine, Die Lehre von der Schöpfung. Paderborn 1956, S. 178 f.

in der Vielzahl ihrer qualitativ gehaltenen Aussagen über den Himmel (Königtum Gottes, ewiges Leben, Hochzeitsmahl, Beim-Herrn-Sein) darauf hin, daß der Himmel etwas Überräumliches und Überzeitliches ist, nämlich die unmittelbare und direkte Teilnahme am seligen Leben Gottes (wie entsprechend auch der Gegensatz der »Hölle« als Zustand der Unseligkeit im Widerstand zu Gott zu verstehen ist).

Wie »Himmel« und »Hölle« nicht als physikalische Orte oder räumliche Wohnungen der reinen Geister verstanden werden können, so kann das noch viel weniger von der sichtbaren Schöpfung gelten, die gelegentlich als das »Herrschaftsgebiet« der bösen Geistmächte ausgegeben wird. Im Anschluß an die anschauliche Schilderung vom Engelsturz (Apk 12, 7–9) und der Usurpation der »Reiche der Welt« durch den Widersacher (vgl. Mt 4, 9) tritt gelegentlich eine Interpretation auf, nach welcher die sichtbare Welt selbst der eigentliche und bleibende Aufenthaltsort und Wirkungsbereich der bösen Geistmächte sei<sup>8</sup>. Sie findet sich spurenhafte auch noch in einer scheinbar modernen Deutung, in der es heißt, daß sich die »dämonischen Strukturen in Person und Gemeinschaft«<sup>9</sup> fänden oder als »überindividuelle Strukturen«, als »destruktive Seinsmächte« in »denselben Personen, derselben sozialen Gruppe und derselben historischen Situation miteinander kämpfen«<sup>10</sup>. Hier wird die Existenz der Dämonen förmlich an den empirischen Raum und die Zeit gebunden, was in weiterer Folge Anlaß zu einer physikalischen Lokalisierung im Leibe des Menschen werden kann, die letztlich von der Theologie auch beim Phänomen der »Besessenheit« nicht gemeint ist.

Freilich bleiben die Engel als Geschöpfe (selbst als rein geistige) aufgrund ihrer wesenhaften Zugehörigkeit zur Gesamtschöpfung und der (gottgegebenen oder von Gott zugelassenen) Wirkungen an ihr immer auch auf die raum-zeitliche Welt bezogen. Von ihrer Geschöpflichkeit her besitzen sie die Möglichkeit zur Entfaltung einer natürlichen Beziehung zum empirischen Raume.

Diese Beziehung ist aber zunächst anders zu denken und zu bestimmen als das Verhältnis des Schöpfers zu seiner räumlichen Schöpfung. Während der Schöpfer aufgrund seiner Unendlichkeit (im Sinne der unendlichen Vollkommenheit verstanden) und Unermeßlichkeit eben als unmeßbar und darum auch als unräumlich erkannt werden muß, eignet den geistigen Geschöpfen aufgrund ihrer nur endlichen Kraft von Natur aus ein gewisses Maß, eine Begrenzung und eine Meßbarkeit. Wenn sie diese ihre »bemessene« Kraft auf einen bestimmten Raum richten, bleiben sie (als Geistwesen) dem empirischen Raume zwar in bestimmter Weise überhoben (was am besten durch den Begriff der »Überräumlichkeit« aussagbar ist), aber sie werden dabei niemals der gött-

<sup>8</sup> Vgl. A. Winklhofer, Traktat über den Teufel. Frankfurt a. M. 1961, S. 71 ff.

<sup>9</sup> P. Tillich, Systematische Theologie III. Stuttgart 1966, S. 126.

<sup>10</sup> Ebd., II, S. 47.

lichen Raum- und Zeitlosigkeit teilhaftig. Darum können sie auch nicht an den Folgerungen der göttlichen Unermeßlichkeit und Raumlosigkeit teilhaben, die dem Schöpfer im Verhältnis zu seiner materiellen Schöpfung eignen: an der Allwirksamkeit, an der Allgegenwart und an der absoluten (unräumlichen) Erfüllung des Raumes durch den Schöpfer.

Hieraus ergeben sich für das Verständnis des Verhältnisses der geschaffenen Geistwesen zum Raume bedeutsame Grenzsetzungen. Die Beziehung der Geistmächte zum Raum kann daraufhin nicht als unermeßlich und grenzenlos angesehen werden. Darum vermag ein Geistwesen nicht an einem physikalischen Ort und zugleich an einem anderen zu sein. Es vermag seine begrenzte Kraft, konkret seinen Willen, auch nur auf begrenzte Orte zu beziehen oder zu übertragen (wenn diese auch von unserem Denken in ihren Begrenzungen nicht festzulegen sind). Schließlich ist daraus auch ein Unterschied bezüglich der Intensität des Verhältnisses zu einem bestimmten Raum zwischen Gott und einem geschaffenen Geistwesen zu erschließen. Weil der Engel sich nur mit seiner begrenzten Kraft einem körperlichen Wesen zuwenden kann, jede begrenzte Kraft aber dem Widerstand ihres Objektes ausgesetzt ist, vermag seine Willenskraft nicht in das Innerste der Dinge einzugreifen und die Dinge nicht von innen her zu ergreifen, wie das der schöpferischen Ursächlichkeit Gottes möglich ist. So setzt die Kraft, die ein engelischer Geist auf ein Geschöpf ausüben kann, immer »von außen« an. Die Wirkung bleibt dem Geschöpf gegenüber wesentlich eine äußere und äußerliche.

Wenn so das Verhältnis der Geistmächte zum Raume und zu den körperlichen Wesen auch von der Unermeßlichkeit, Raumlosigkeit und Allgegenwart Gottes wesentlich zu unterscheiden ist, so fällt es deshalb nicht mit der Gegenwartsweise und der Raumbeziehung der materiellen Dinge zusammen. Hier ist auch der andere angedeutete Unterschied zu den materiellen Geschöpfen ernst zu nehmen, der den Engeln aufgrund ihrer reinen Geistigkeit zukommt und dazu führt, ihnen eine gewisse Überräumlichkeit zuzuerkennen.

Die Tatsache allerdings, daß die Geistmächte auf die räumliche Welt wirken und sie mit ihren Kräften beeinflussen können, führt zunächst zur Anerkennung einer gewissen »Örtlichkeit« ihrer Gegenwart und einer ebensolchen »Verräumlichung« ihres Wirkens. Wenn die reinen Geistwesen durch den Kontakt ihrer Kraft einem bestimmten raum-zeitlichen Gebilde (konkret einem Menschen) gegenwärtig sind, so ist damit tatsächlich eine gewisse Lokalisierung ihrer Gegenwart gegeben. Thomas von Aquin hielt diese Folgerung für so notwendig und wesentlich, daß er die gegenteilige Meinung, wonach die Engel keinerlei lokale Gegenwart gewinnen könnten, sogar für häretisch erklärte<sup>11</sup>. Aber damit vertrat er (ebenso wie die spätere Theologie) keineswegs

<sup>11</sup> Sent. I dist. 37 q.3 a.1.

eine plumpe Materialisierung, eine magische Verdinglichung und mythologische Immanentisierung der Geistigkeit der angelischen Wesen wie ihres Wirkens.

Im Gegensatz zu einer primitiven Dämonologie, welche die natürliche Transzendenz und das natürliche Geheimnis der Schöpfung der Geister naturalistisch vergrößert, muß auch heute der Unterschied zwischen der »Lokalisierung« der Geistwesen und der Räumlichkeit materieller Wesenheiten herausgearbeitet werden.

Schon die traditionelle Theologie wies an dem sehr subtil ausgearbeiteten Unterschied zwischen dem geistigen und dem materiellen Sein nach, daß die Gegenwart des Geistes im Raum ganz eigentümlichen Gesetzen folgt. So existiert zwar eine wirkliche Beziehung zwischen dem Geistwesen und dem betreffenden Körper, aber doch nicht in der Form räumlicher Erstreckung und Ausfüllung. Die Anwesenheit des Geistes kann nicht in der Weise der Ausdehnung gedacht werden, so daß etwa bestimmte Teile des Geistwesens bestimmten Teilen des körperlichen Wesens zugeordnet wären, ein bezüglich eines unteilbaren geistigen Wesens unvollziehbarer Gedanke.

Von dieser Grundauffassung her ist auch nicht anzunehmen, daß ein geistiges Wesen in ein körperliches Sein so einzugehen vermag, daß es von seinen Grenzen eingeschlossen wird bzw. daß der materielle Körper das geistige Sein umschließt. Diese Gegenwart meint vielmehr ein geistig-dynamisches Verhältnis, welches so geartet ist, daß das materiell-räumliche Ding von der Wirksamkeit des betreffenden Geistes getroffen wird und ihm in gewisser Weise unterworfen wird. Es handelt sich dabei um eine gewisse dynamische Gegenwart, in welcher das Geistwesen seine Kraft innerhalb eines bestimmten räumlichen Bereichs auswirkt. Innerhalb dieses Bereiches ist das geistige Wesen mit seiner Kraft aber gerade nicht räumlich und lokal anwesend wie ein Körper in einem anderen. Deshalb kann seine Gegenwart auch nicht als ausgedehnt und den Raum stetig (kontinuierlich) ausfüllend gedacht werden. Der Einfachheit und Unteilbarkeit des Geistigen kommt innerhalb seines Wirkungsbereiches nur eine ganzheitliche Gegenwart zu, welche besagt, daß er ganz in dem betreffenden Bereich wie auch ganz in seinen Teilen zugegen ist. Daraufhin ist auch zu erkennen, daß das Geistwesen von dem betreffenden Raum nicht umschlossen und umgrenzt werden kann. Es ist im Gegenteil zu sagen, daß es den Raum und das betreffende materielle Wesen »umschließt«, freilich nur in der Weise, daß es das betreffende Geschöpf seinem Einfluß unterwirft.

Die andersgeartete »Örtlichkeit« oder »Räumlichkeit« der Geistwesen bietet auch die Antwort auf die sich hier möglicherweise einstellende Frage nach der »Ortsbewegung« der reinen Geister. Nach dem Gesagten kann von einer solchen innerhalb des betreffenden Wirkungsbereiches überhaupt nicht gesprochen werden. Erwägt man aber die Tatsache, daß ein Geistwesen seine Kraft auch einem anderen Bereich oder Ding zuwenden kann, so scheint sich die Annah-



me einer »Ortsbewegung« zu ergeben. Auch diese kann aber nicht nach Art körperlicher Dinge aufgefaßt werden. Was in sich selbst unausgedehnt und unteilbar ist, muß grundsätzlich auch die Fähigkeit besitzen, Räume ohne das Durchschreiten ihrer Teile in Besitz nehmen zu können. Die hier anzunehmende »Bewegung« muß deshalb als eine (im Gegensatz zur stetigen Bewegung materieller Wesen) unstetige, diskontinuierliche bezeichnet werden. Weil Raum und Zeit aber ineinander verwoben sind, hat dies auch Konsequenzen für das Verhältnis der Geistmächte zur Zeit und zur Zeitlichkeit. Deshalb eignet den angelischen Wesen auch eine »Überzeitlichkeit«. Sie äußert sich darin, daß das Geistwesen dem »Fluß« und der »Zerstreutheit« der zeitlichen Dehnung entzogen ist und daß es das zeitlich Auseinandergefaltete als unausgedehnte Folge von neuen Akten und Inhalten umgreift, die sich wie »Augenblicke« ereignen. Diese andersgeartete Raum-Zeitlichkeit der Geistwesen ist zwar nicht vollständig in menschliche Vorstellungen zu fassen. Sie ist aber auch nicht wirklichkeitsfremd. Überraschenderweise sind solche Einsichten auch vom modernen Denken über Raum und Zeit zu erreichen, das sich an den Grenzen des Materiellen, im Überschritt vom Physikalischen zum Transphysikalischen, Erkenntnissen nähert, die für eine »Entkörperlichung« von Raum und Zeit sprechen<sup>12</sup>. Sie haben zunächst ihre Bedeutung für das Denken vom vergeistigten Vollendungszustand des Menschen. Sie eröffnen aber auch neue Verstehensmöglichkeiten für eine noch höhere Stufe geschöpflicher Raum- und Zeitüberhobenheit, wie sie bei den rein geistigen Geschöpfen verwirklicht ist. So betrachtet, verzahnen sich die Bereiche miteinander und spenden einander gegenseitig Licht und Erkenntnis.

### *Folgerungen für das Verständnis von »Besessenheit« und Exorzismus*

In diesem Lichte sind auch die heute in einer Welt des Empirismus und Positivismus schwer verständlichen Phänomene der »Besessenheit« und des Exorzismus einer Deutung näherzubringen, welche die grob-physizistische Auffassung vermeidet und zu einer Entmaterialisierung dieser Erscheinungen beitragen kann. Im Endergebnis ist damit keine Entwirklichung dieser Phänomene angestrebt, wohl aber ein geistig-transnaturalistisches Verständnis, das auch dem natürlich Geheimnishaften dieser Wirklichkeit Rechnung trägt.

Im Zuge einer solchen »Entmaterialisierung« und »Entlokalisierung« der Gegenwart und Wirksamkeit der Geistmächte kann dann das Phänomen der »Besessenheit« nicht auf das Modell des Verhältnisses von Seele und Leib im Menschen gebracht werden. Der »Widersacher« vermag dem Menschen nicht so einzuwohnen, wie die Seele dem Leibe einwohnt. Ohne hier auf das natür-

<sup>12</sup> Vgl. dazu u. a. Hedwig-Conrad Martius, *Die Zeit*. München 1954; H. E. Hengstenberg, *Der Leib und die Letzten Dinge*. Regensburg 1954, S. 43 ff; ders., *Mensch und Materie*. Stuttgart 1965, S. 40 ff.

liche Geheimnis des Verhältnisses von Leib und Seele eingehen zu können<sup>13</sup>, erscheint ein wesentlicher Unterschied doch einsichtig: Die Seele (der Geist) geht als Prinzip des ganzheitlichen Wesens »Mensch« eine wesenhafte Einheit mit dem materiell-stofflichen Prinzip (dem Körper) ein und schafft sich so einen beseelten Leib. Diese wesenhafte Einheit rührt daher, daß Leib und Seele als Konprinzipien füreinander und aufeinander hin geschaffen sind und miteinander das Sein des Menschen erstellen<sup>14</sup>. Im Verhältnis eines Geistwesens zum Menschen besteht hier keinerlei Ähnlichkeit.

Nimmt man das völlig anders geartete Verhältnis zwischen einem Geistwesen und dem Menschen, also zwischen zwei Personen, ernst, so wird man schon aus diesem Umstand folgern können, daß der Einfluß eines (bösen) Geistes auf den Menschen niemals von der Art und von der Kraft sein kann, wie ihn die Seele auf den Leib ausübt. Es kann sich hier um keinen seinshaften Kontakt handeln, in welchem ein Seiendes das andere berührt und durchdringt, sondern nur um einen von außen kommenden Anstoß. Bezeichnenderweise ist deshalb der Einfluß der bösen Geister auf die Menschen schon in der traditionellen Theologie direkt immer nur auf den Leib und die sensitiven Fähigkeiten bezogen worden, niemals aber auf den Personkern des Menschen, das heißt auf den Geist im Erkennen und Wollen. So betrachtet, kommt der Einflußmöglichkeit der bösen Geismächte auf den Menschen wesentlich kein anderer Charakter zu als dem Einfluß eines Menschen auf den anderen. Wenn man die Fehlformen zwischenmenschlichen Verhaltens bedenkt, die als tyrannische Unterjochung, als sadistische Knechtung oder als masochistische Selbstauslieferung auftreten, so liegen in ihnen die empirischen Entsprechungen und Beispiele für die Deutung des Einflusses von Geismächten, denen den ersteren gegenüber nur eine höhere Stärke und Intensität zugebilligt werden darf.

An diesem Punkte führt die »Entmaterialisierung« und »Entlokalisierung« der Gegenwart der bösen Geismächte zu einem geistig-personalen Verständnis ihres Wirkens. Dieses aber ist, entgegen der oft befürchteten Steigerung ihres Einflusses, geeignet, die Macht dieses Einflusses zu beschränken und auf jene Grenzen zurückzuführen, die den Wirkmöglichkeiten von personalen Wesen gesetzt sind. Diese stehen zueinander immer in einem letzten, unaufhebbaren »Gegenüber«. Sie können einander als Personen weder durchdringen noch ineinander aufgehen noch einander förmlich einwohnen. Sie können immer nur durch äußere Entfaltung ihrer Kraft (auf das Leibliche) und durch moralische Beeinflussungen (auf das Geistige) zur Wirkung auf den andern gelangen. Daraus resultiert zum Beispiel die wichtige Erkenntnis, daß der »Widersacher« einen Menschen niemals zur Sünde zwingen kann. Im Lichte solcher

<sup>13</sup> Vgl. dazu neuerdings J. Seifert, Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie. Salzburg 1973, S. 201 ff. J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Kleine Katholische Dogmatik I). Regensburg 1977, S. 124 ff.

<sup>14</sup> H. E. Hengstenberg, Evolution und Schöpfung. München 1963, S. 68 ff.

Klärungen sind auch die Bezeichnungen wie »Besessenheit«, »Besitzergreifung« und »Einwohnung« in ihrem nur analogen Charakter zu verstehen und zu »vergeistigen«.

Was aber die Bezeichnung der »Besitzergreifung« oder der »Einwohnung« angeht, so kann hier nochmals (im Anschluß und unter Erweiterung des oben Gesagten) der wesentliche Unterschied sichtbar werden, der bei der Anwendung der gleichen Begriffe auf das Gott-Mensch-Verhältnis besteht. Allein Gott vermag in seiner schöpferischen Ursächlichkeit auf innerliche (und dann unräumliche Weise) gegenwärtig zu sein und dem Menschen »einzuwohnen«. Diese Gegenwart verwirklicht sich in der Weise eines schöpferischen Tragens und Erhaltens, aber auch des Bewegens der Geschöpfe, und zwar in Entsprechung zu ihrer Seinsstufe und ihrem Seinsstand. Die höchste Form erreicht die göttliche Gegenwart in den geistigen Geschöpfen vermöge der göttlichen Gnade. In ihr vermag Gott den Willen des Menschen so tief zu erfassen und zu bestimmen, daß dieser sicher zum guten, heilshaften Wirken bewegt wird und dies dennoch aus innerster Freiheit geschieht. Zwar ist das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit ein vom menschlichen Denken letztlich nicht zu entschlüsselndes Geheimnis. Aber die Glaubenstatsache als solche begründet eine Innigkeit der göttlichen Gegenwart, die das Geschöpf in seinem Wesen ergreift. Mit ihr ist zugleich ein Unterschied gesetzt, der, am Maßstab der göttlichen Gegenwärtigkeit gemessen, die unvergleichliche Geringwertigkeit und seinshafte Unterlegenheit des dämonischen Einflusses auf den Menschen dokumentieren kann (der freilich in sich selbst deshalb nicht bagatellisiert werden darf).

Wenn die »Besessenheit« in dieser Weise den Gesetzen räumlicher Gegenwärtigkeit entzogen und unter die Kategorie geistig-personaler Wirkmacht gestellt wird, so ergibt sich im gleichen Zuge auch eine vergeistigte Auffassung des Geschehens des Exorzismus. Es kann sich daraufhin ebenfalls nicht mehr um eine räumliche Ausgrenzung und Separierung eines Wesens von einem anderen handeln, insofern der böse Geist nicht eigentlich »im Raume« des betreffenden Geschöpfes ist, sondern nur auf dessen Räumlichkeit einwirkt. Diese überräumliche Gegenwartsweise wird dann auch nicht durch ein räumliches Geschehen gebrochen (das deshalb wieder nur in einem gänzlich analogen Sinne mit Bezeichnungen wie »Ausfahren«, »Entweichen« u. ä. zu treffen ist). Was hier seinshaft geschieht, ist eine Aufhebung des dynamischen Einflusses eines rein geistigen Wesens auf ein leibliches Sein (wie das des Menschen). Es ist die Durchbrechung eines geistigen Bannes, die durchaus in Parallele gesetzt werden darf zur Befreiung eines Menschen von der geistigen Botmäßigkeit und Unterjochung durch andere Menschen oder durch anonyme geistige Mächte. Nur daß im Falle des dämonischen Einflusses diese Befreiung nicht durch menschliche Kraft bewirkt wird, sondern durch ein Sakramentale der Kirche, den Exorzismus. Bei Zugrundelegung eines geistigen Verständnisses der Wirk-

kraft der bösen Mächte kann auch die Wirkung des Exorzismus nicht physisch verstanden werden, was das Geschehen wiederum in die Nähe des Magischen brächte. Es handelt sich vielmehr um die moralische Kraft eines beschwörenden Gebetes, bei dem sich die Kirche nicht nur auf das Beispiel Christi beruft, sondern sich auch seiner Ermächtigung, seiner Beauftragung und seiner Vollmacht über die bösen Geister versichert.