

# **„... heilsam für den Leib, für Seele und Geist“**

## **Heil und Heilung als zentrale Dimensionen christlicher Liturgie**

Stephan Winter

### **1. Exposition des Themas: »Religion«, »Religiosität« und »Spiritualität« – »Heil« und »Heilung« – »Liturgien«**

Ein langes, gesundes Leben gehört zweifellos zu den tiefen Sehnsüchten der meisten Menschen. Doch auch das gesündeste Leben geht einmal zu Ende. Und vor allem: Diese Sehnsucht mag zwar zumindest in den westlich geprägten Industrienationen für zunehmend mehr Menschen Wirklichkeit geworden sein; doch selbst hier und erst recht global gesehen realisieren sich für unüberschaubar viele Menschen nicht alle ihre Elemente gleichermaßen. Nicht zuletzt in diesem Spannungsgefüge zeigt sich die Grundsituation des Daseins. Diese sei mit Karl Jaspers so verstanden, „daß [d]er [Mensch] als einzelnes, endliches Wesen existiert, daß er aber zugleich eines Allgemeinen, einer Ganzheit sich bewußt ist“: „Er ist an seine endliche Daseinsform gebunden, macht aber nicht nur selbst strebend den Anspruch auf Totalität, sondern er erfährt auch die Forderungen, nicht ein bloß Einzener, sondern gehorsam einem Allgemeinen, Glied eines Ganzen zu sein.“<sup>1</sup> Der Mensch sucht also als Individuum innerhalb seiner sich in der Sozialität des Lebens konkretisierenden Zugehörigkeit zur Menschheit nach Orientierung im Ganzen der Wirklichkeit. Eine Religion kann als eine Option dafür verstanden werden, wie die menschliche Daseinsform in der so umrissenen Grundsituation reflektiert zu gestalten

---

<sup>1</sup> Diese Zitate in: Karl Jaspers, *Psychologie*, 379f.

ist.<sup>2</sup> Sie ist ein umfassendes Selbst- und Weltdeutungssystem, das dem Menschen für sein Dasein eine besondere Sinnressource zur Verfügung stellt; besonders ist diese im Vergleich zu anderen v. a. insofern, als sie ausdrücklich Bezug nimmt auf ein Unbedingtes, auf etwas Letztgültiges<sup>3</sup>: „Der Begriff des Unbedingten wird dann für die Bestimmung von ‚Religiosität‘ und ‚Religion‘ relevant, wenn er dazu dient, den Grund zu bezeichnen, auf den sich Religiosität und dann letztlich auch Religion als Sinndeutungssystem bezieht: das Woher und Woraufhin menschlicher Existenz.“<sup>4</sup>

Im pluralistischen Kontext der Moderne stellt allerdings eine religiöse Selbst- und Weltdeutung nur eine mögliche Option unter vielen dar.<sup>5</sup> Hier kommt Religiosität als die subjektive Aneignung und Ausdeutung religiöser Deutungssysteme ins Spiel: Erst die individuelle Rezeption, die eigene Praxis prägt, macht Religion zur Sinnressource.<sup>6</sup> So sind also Biographie und Sinnfrage unlösbar miteinander gekoppelt.<sup>7</sup> Noch einmal im Anschluss an Jaspers: Es ist der einzelne Mensch, der selbstreflexiv angesichts der Endlichkeit seines Daseins die Sinnfrage stellt und zu beantworten versucht, um sein Leben lebbar zu machen und zu einer Biographie werden zu lassen, und umgekehrt geschieht Selbst- und Weltdeutung nie außerhalb einer Biographie bzw. unabhängig von ihr. Religion als sozial institutionalisierte Form der Generierung von Sinntotalität kommt innerhalb dieser Selbstreflexion insofern vor, als das reflektierende Subjekt ihr aufgrund seiner Religiosität Bedeutung zumisst. Sie wird also nicht mehr – wie etwa in Denktraditionen der natürlichen oder in der liberalen protestantischen Theologie – als menschliches Existential verstanden, sondern als ein Potenzial umfassender Wirklichkeitsdeutung, das (selbst)reflexiv zu ergreifen und zu entwickeln der freien Entscheidung anheimgestellt ist.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Judith Könemann, Religion; Winfried Löffler, Religionsphilosophie, 9-18.

<sup>3</sup> Vgl. Judith Könemann, Religion als Differenzkompetenz, 71 ff; Saskia Wendel, Religionsphilosophie, 7-10.

<sup>4</sup> Ebd., 59.

<sup>5</sup> Vgl. dazu aus der Fülle der Literatur jüngst Judith Könemann / Saskia Wendel (Hg.), Religion.

<sup>6</sup> Vgl. Martin Riesebrodt, Cultus, 115.

<sup>7</sup> Vgl. Wilhelm Gräb, Religion.

Mit der Pluralisierung des religiösen Feldes geht die zunehmende Konjunktur des Spiritualitätsbegriffes einher.<sup>8</sup> Auch (oder gerade) in hoch modernisierten Gesellschaften lässt sich ein relativ starkes Bedürfnis nach Praktiken feststellen, die Menschen über ihre Alltagsroutinen hinausführen und deren Wirklichkeitssicht irgendwie das Materielle „übergreift“<sup>9</sup>, ohne zwingend eine über-raumzeitliche Komponente zu beinhalten. Folglich können die transzendente Bezugsgröße für die Spiritualität eines Individuums sowohl Gott, Götter und Geister sein, aber auch allgemeine Prinzipien, persönliche Entwicklungspotentiale u. ä.; es braucht nicht zwingend die Orientierung auf ein Absolutes oder Unbedingtes hin. Klassisch den großen Religionen zugeschriebene Erfahrungsräume des Transzendenten wandern dabei zunehmend in verschiedene kulturelle Bestände der Gesellschaften.<sup>10</sup> So ist „Spiritualität“ mittlerweile in seiner Bedeutungsvielfalt ein Sammel- oder Hilfsbegriff, um die entsprechenden Einstellungen in ihrer großen Bandbreite zu erfassen. Will man dennoch an der Verbindung von Spiritualität und Religion festhalten, muss man den Religionsbegriff stark ausweiten, um auch solche nicht auf ein Absolutes bezogene Deutungsansätze bzw. entsprechende Praktiken berücksichtigen zu können. So wird etwa der Grundtyp der mystischen Religion eingeführt, der sich „durch Erfahrungsorientierung und Privatisierung von kirchen- und sektengebundenen Religionsvarianten unterscheidet.“<sup>11</sup>

Wie immer man die Beziehung von Religion und Spiritualität verstehen mag: Zu berücksichtigen ist, dass der Ausdruck „Spiritualität“ für die meisten Menschen in unserem westlich geprägten Kontext aktuell positiv besetzt ist. Sein Gebrauch hängt eng mit den Möglichkeiten zur Eröffnung individueller und möglichst reichhaltiger Transzendenz- und Selbsterfahrungen zusammen, Möglichkeiten, die sich auch gerne mit Rückgriff auf verschiedene Religionen resp. spirituelle Traditionen ergeben dürfen. Angestrebt wird dann, einerseits die als z. T. hochgradig fragmentiert erlebte Welt zusammenzuhalten, andererseits Psyche und

---

<sup>8</sup> Gemäß Bertelsmann-Religionsmonitor 2013 bezeichnen sich ca. 38% der Deutschen als mittel, ziemlich oder hoch „spirituell“, und 17% von ihnen bevorzugen „spirituell“ als Selbstbezeichnung gegenüber „religiös“. – Vgl. zu dieser Thematik auch die deutsch-amerikanische Studie von Heinz Streib / Barbara Keller, Spiritualität, sowie das englischsprachige Pendant: Heinz Streib / Ralph W. Hodd, Semantics.

<sup>9</sup> Josef Sudbrack, Spiritualität.

<sup>10</sup> Vgl. u. a. Hans-Joachim Höhn, Postsäkular.

<sup>11</sup> Heinz Streib / Barbara Keller, Spiritualität, 37.

Physis einschließlich der Sozialität des Menschen und nicht zuletzt dessen Emotionen mit einzubeziehen.<sup>12</sup>

Im Kontext von Spiritualität rückt in aller Regel auch der Lebensbereich rund um „Heil und Heilung“ in den Fokus. Beide Begriffe resp. deren Zueinander werden wiederum ganz verschieden aufgefasst, auch abhängig davon, was die transzendente Bezugsgröße einer religiösen bzw. spirituellen Grundausrichtung genau ist: in der alternativen Medizin anders als in der Wellnessbewegung, beim Pilgern<sup>13</sup> anders als beim Sport, der zunehmend zur „Anthropotechnik“ mit den Kernzielen der Selbstdisziplinierung und -optimierung wird.<sup>14</sup> Der Heilungsbegriff kann angesichts eher dynamisch-ganzheitlicher Vorstellungen von Gesundheit bzw. Krankheit<sup>15</sup> so komplex gefüllt werden, dass er weit mehr umfasst als etwa die gezielte Behandlung von als defizitär eingestuften physischen und/oder psychischen Zuständen, wie etwa in einer Definition der Weltgesundheitsorganisation, wonach „Gesundheit [...] ein positiver funktioneller Gesamtzustand im Sinne eines dynamischen biopsychologischen Gleichgewichtszustandes [ist], der erhalten bzw. immer wieder hergestellt werden muss.“ Dem entspricht beispielsweise das Modell der Salutogenese des amerikanisch-israelischen Medizinsoziologen Aaron Antonovsky (1923-1994)<sup>16</sup>: Danach ist Gesundheit abhängig von biologischen, psychischen und sozialen sowie ökologischen Faktoren, deren Zusammenwirken im Idealfall zu einem Gleichgewichtszustand führt.

Die Beispiele zeigen, dass für eine umfängliche Sicht auf die Quellen leiblicher, seelischer und geistiger Gesundheit nicht zwingend ein Bezug auf eine über-raumzeitliche Größe notwendig ist. Umgekehrt können im engeren Sinne religiöse Deutungssysteme zu innerweltlichen Sichtweisen auf Gesundheit und Krankheit, Heilung und Heilsein große Nähe aufweisen.<sup>17</sup>

Nach diesen Klärungen geht es jetzt um religiös konnotierte Praxen, die mit Heil und Heilung zu tun haben und die gemäß ihrer Einbettung in ein

---

<sup>12</sup> Vgl. Hubert Knoblauch, *Religion*, 126f.

<sup>13</sup> Vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Pilger*.

<sup>14</sup> Vgl. Peter Sloterdijk, *Anthropotechnik*, bes. 147.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Alexa Franke, *Modelle*.

<sup>16</sup> Vgl. Aaron Antonovsky, *Salutogenese*.

<sup>17</sup> Vgl. die theologische Reflexion auf die Rezeption der Salutogenese bei Heike Schneiderei-Mauth, *Seelsorge*.

religiöses Deutungssystem ein nochmals spezifisches Verständnis v. a. von Heil voraussetzen bzw. etablieren. Das lässt sich beispielhaft am religionstheoretischen Ansatz von Martin Riesebrodt herausarbeiten. Der Religionswissenschaftler geht davon aus, dass Religionen nur mit Bezug auf deren rituelle Anteile als Phänomenbasis adäquat zu beschreiben sind: „Den Sinn religiöser Praktiken kann man weder auf der Ebene von Intellektuellendiskursen oder ‚Theologien‘ im weiteren Sinne des Wortes noch auf der Ebene subjektivistischer Deutungen [ ... ] adäquat verstehen, sondern nur auf der Ebene institutionalisierter Praktiken oder ‚Liturgien‘, worunter ich die Regeln und Sinngewandlungen für den Verkehr der Menschen mit übermenschlichen Mächten verstehe.“<sup>18</sup> Riesebrodt unterscheidet folgende Grundtypen dieses Verkehrs<sup>19</sup>:

#### Allgemeine Praktiken:

1. Interaktion durch symbolische Handlungen (Gebete, Opfer, Gesänge, Gesten, Gebärden, Formeln, Gelübde, Divination);
2. Manipulation (Tragen von Amuletten, Vollzug „magischer“ Akte);

#### Virtuose Praktiken:

3. Temporäre Interaktion oder gar Fusion mit übermenschlichen Mächten (mystische Ekstase, asketische Entrückung);
4. Aktivierung eines im Menschen schlummernden übermenschlichen Potentials (Praktiken der Selbstermächtigung durch Kontemplation bzw. die darin enthaltene „Erleuchtung“).

Diese von Riesebrodt so genannten *interventionistischen Praktiken* sind großenteils identisch mit dem, was vielfach unter dem Begriff „Cultus“ gefasst wird – Riesebrodt spricht auch von der „Liturgie“ einer Religion: Liturgien sind „jegliche Art von institutionalisierten Regeln und Sinngewandlungen für den Verkehr der Menschen mit übermenschlichen Mächten, wie sie in interventionistischen Praktiken oder im Cultus zum Ausdruck kommen“<sup>20</sup>.

Von den interventionistischen sind die *diskursiven und die verhaltensregulierenden Praktiken* einer Religion zu unterscheiden, die die Liturgien für den Alltag fruchtbar machen. Erstere bilden aber die Basis für

<sup>18</sup> Martin Riesebrodt, *Cultus*, 109.

<sup>19</sup> Vgl. bes. ebd., 113f.

<sup>20</sup> Ebd., 125.

die Selbstdeutung von Religion, die primär immer ein „Heilsversprechen“<sup>21</sup> ist. Darin besteht der in die religiöse Praxis eingeschriebene Sinn. Dieses Versprechen sowie die Fähigkeit, den Glauben an ihre Kontrolle der Heilmittel und Heilswege zu erzeugen, bedingt das Herrschaftspotential einer Religion. Deshalb gilt: „Logisch, systematisch und pragmatisch basieren verhaltensregulierende und diskursive Praktiken auf der Existenz interventionistischer Praktiken. Der abstrakte Glaube allein, daß übermenschliche Mächte existieren, macht diese noch nicht zu einer den ganzen Menschen erfassenden Realität. Erst die Tatsache, daß man nicht nur an die Existenz übermenschlicher Mächte ‚glaubt‘, sondern mit ihnen verkehrt, gibt allen anderen Praktiken ihre Rechtfertigung.“<sup>22</sup> „Interventionistische Praktiken, wie Opfer, Gebet, Formel oder Gesang, die sich direkt an solche Mächte wenden, und religiöse Objekte, wie Architektur, bildliche Repräsentationen, heilige Gerüche und Klänge, in die interventionistische Praktiken eingebettet sind, begründen und bekräftigen die Erfahrung religiöser Realität emotional und kognitiv. Glaube und Handeln, Symbolisierung und Ritualisierung gehen Hand in Hand.“

Das rituell-religiöse Handlungsfeld lässt sich nach Riesebrodt in etwa wie folgt kategorisieren:

Grundbereich von Heil/Unheil	Grundthemen	Typen interventionistischer Praktiken	
		Allgemeine	Radikalisierte Formen
Äußere Natur	Unkontrollierte Naturmächte (Unwetter, Erdbeben, Flut, Dürre, Vulkanausbrüche, Schädlingsplagen, Ausbleiben des Wildes, Epidemien)	Kalendarisch	
Menschlicher Körper	Reproduktion und Sterblichkeit (Fruchtbarkeit, Geburt, Krankheit, Tod)	Lebenszyklisch	Virtuose Ausprägung
Soziale Beziehungen	Soziale Über-/Unterordnung; Wandlungen des sozialen Status (Herrschaft, Konflikt und Sanktion, Initiation, Heirat, Tod)	Variabel	

<sup>21</sup> Ebd., 132.

<sup>22</sup> Dieses und das nächste Zitat ebd., 127.

An diesem Überblick ist recht gut ablesbar, was den religiösen Heilsbegriff kennzeichnet: Das „Heilsversprechen“ einer Religion bezieht sich negativ auf die Abwehr von Unheil und Krisenbewältigung, positiv auf die Stiftung eines umfassend erfüllten Lebens. Dabei geht es vor allem um drei Bereiche, „die Mortalität des menschlichen Körpers, den Mangel an Kontrolle über die den Menschen umgebende Natur sowie die in Machtunterschieden begründete Fragilität menschlicher Beziehungen“<sup>23</sup>.

Die bislang angestellten Überlegungen machen verständlich, dass gerade spirituelle Bestände klassischer Religionen, die sich mit Heil und Heilung als Grunddimensionen menschlichen Daseins befassen, auch in modernisierten Gesellschaften weiterhin oder wieder Konjunktur haben.<sup>24</sup> Religion und Spiritualität in ihren vielen Spielarten, aber eben v. a. auch die umfassenden Weltdeutungssysteme dieser Religionen haben auch im 21. Jahrhundert Macht behalten. Die Welt ist trotz resp. manchmal wegen allen wissenschaftlichen, technischen, speziell medizinischen Fortschritts weiterhin bzw. am Ende des Modells der so genannten Wachstumsgesellschaft wieder vermehrt krisenanfällig. In ihr bleiben die Heilsversprechen der Religionen überaus attraktiv.

Die Leitfrage für den nächsten Schritt ist, welche Gestalt das Heilsversprechen in den spezifisch christlichen rituell-gottesdienstlichen Praxen annimmt und was das für das christliche Verständnis von Heil und Heilung genauer bedeutet. Aus Raumgründen kann hier nur ein Blick auf die römisch-katholische Tradition geworfen werden. Aus drei Beispielen werden einige Schlussfolgerungen gezogen und Fragen für die weitere Bearbeitung des Themas formuliert werden.<sup>25</sup>

## 2. Heilende Liturgie – drei Beispiele<sup>26</sup>

Das christliche Verständnis von Spiritualität beansprucht innerhalb des breiten Gesamtspektrums entsprechender Phänomene ein dezidiert eigenes

---

<sup>23</sup> Ebd., 254.

<sup>24</sup> Vgl. zum Folgenden ebd., Kap. 11: Die Zukunft der Religionen.

<sup>25</sup> Vgl. zu dieser Thematik umfassend Johannes Mette, Heilung; die hier entwickelten Gedanken verdanken diesem Buch wichtige Impulse.

<sup>26</sup> Bezüglich dieses Abschnitts danke ich Pfarrer Ulrich Müller, Augsburg für wertvolle Anregungen.

Profil, das zunächst von biblischen Aussagen her umschrieben werden soll. Hier spielt vor allem der Ausdruck „πνευματικός“ – vom Geist beseelt – eine Rolle (vgl. z. B. Eph 5,18). Spirituell ist eine vom Geist Gottes gewirkte Existenz immer in geschichtlich konkreter Ausprägung. Der Geist Gottes ist keine rein geistige, übersinnliche Größe, sondern lässt sich identifizieren an seinen „Früchten“ (Gal 5,22f), die im Gegensatz zu den „Werken des Fleisches“ (Gal 5,19ff) stehen und bei denen gedeihen, die Christus angehören (vgl. Gal 5,25).<sup>27</sup> Eine solche geschichtliche Konkretion bezieht ihren Maßstab aus der durch Jesus von Nazareth eröffneten Geschichte.<sup>28</sup> Sein Geist bewirkt die von ihm getragenen spirituellen Existenzen in ihrer Individualität.<sup>29</sup> Spirituell im christlichen Sinne zu werden heißt dann, einen je eigenen Erfahrungs- und Entwicklungsprozess zu durchlaufen, der sich an der Spiritualität (Entwicklung) Jesu orientiert. Das kommt dem derzeit von vielen Menschen favorisierten, oben so genannten mystischen Religionsverständnis zwar erst einmal im Blick auf dessen Individualitätsdimension entgegen. Doch nicht vernachlässigt werden darf die Komponente der vom Geist Gottes gebildeten Gemeinschaft, in die dieser Prozess eingebettet ist. Sie hat ihren Wirk- und Erhaltungsgrund in der Liturgie, die sich mit der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils fassen lässt als „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“: „[D]urch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d.h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen.“ (SC 7) Vom biblisch bezeugten Gott her ereignet sich also in der Liturgie Heiligung, umfassendes Heil für den Menschen, der wiederum in der Gemeinschaft der Glaubenden Gott lobt, ihm dankt, sich ihm klagend und bittend anvertraut etc.; dies meint hier der Ausdruck „*cultus publicus* – öffentlicher Kult“.<sup>30</sup> Romano Guardini hat von diesem gott-menschlichen Begegnungsgeschehen insgesamt gesagt: „Wer in der Liturgie lebt, wird wahr, gesund und befriedet in seinem innersten

<sup>27</sup> Vgl. Bernhard Fraling, Überlegungen, 17.

<sup>28</sup> Vgl. Anton Rotzetter, Spiritualität.

<sup>29</sup> Vgl. Gisbert Greshake, Grundfragen, 15.

<sup>30</sup> Vgl. für diese Begriffsdefinition und ihre Hintergründe – neben den großen Kommentaren zur Liturgiekonstitution – z. B. Albert Gerhards, Liturgie; Emil Joseph Lengeling, Liturgie.



Wesen.“<sup>31</sup> Insofern lässt sich letztlich *jede* liturgische Feier daraufhin untersuchen, wie in ihr Heil und Heilung mehr oder weniger ausdrücklich eine Rolle spielen. So wird im Folgenden zunächst beispielhaft ein Element aus dem Ritus für Messfeiern betrachtet, die nicht in einem besonderen Bezug zu Krankheit, Leiden oder Tod stehen. Dann folgen Beispiele aus Feiern, die direkter entsprechenden Zusammenhängen zugeordnet sind.

## 2.1 Eucharistie

Die Eucharistie ist für alle gottesdienstlichen Feiern konstitutiv, weil sich in ihr der in SC 7 angesprochene mystische Leib Jesu Christi, also die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, je neu bildet: In der eucharistischen Liturgie feiert Jesus Christus, in dem Gott Mensch geworden ist und der sich bis in Leiden und Tod hinein aus Liebe hingegeben hat und von Gott auferweckt und erhöht worden ist. In ihr feiert aber ebenso die Kirche, insofern ihre Glieder aus Glauben durch die Taufe in Christus mit hinein genommen sind und diese Gemeinschaft durch den Empfang Christi selber unter den Zeichen von Brot und Wein immer wieder zu seinem mystischen Leib aufbaut wird: „Die sakramentale Eucharistiefeier schließt [...] den gestorbenen und auferstandenen Christus ebenso ein wie die Kirche selbst als seinen fortlebenden Leib.“<sup>32</sup> Als „sakramental“ wird dabei das gott-menschliche Begegnungsgeschehen charakterisiert, in dem Gott in und durch Jesus von Nazareth den Höhepunkt seiner Heilswendung setzt und in dem sich Jesus in seinem Leben und Geschick mit allen Menschen verbindet, ihnen so in sich Raum gibt und sie mit in den Himmel hineinnimmt. Der Mensch Jesus als Sohn Gottes ist in seiner menschlichen Leiblichkeit und damit auch mit seiner historischen Konkretheit in Person Sakrament: Segenszuwendung Gottes wie idealer Lobpreis Gottes durch den Menschen. Und die Menschen werden in Christus hineingenommen, indem sie ihn unter den Zeichen von Brot und Wein in sich aufnehmen. Der umfassende Segen des Christusereignisses realisiert sich in der kirchlichen Segensgemeinschaft. Der biblische Leibbegriff impliziert, dass das gott-menschliche Geschehen die Beteiligten mit „Leib und Seele“, also mit allen Dimensionen ihres

---

<sup>31</sup> Romano Guardini, Geist, 88.

<sup>32</sup> Lothar Lies, Sakramente, 39; zum Folgenden bes. 10-50.

Daseins, umfasst. Die anderen Einzelsakramente sowie die weiteren gottesdienstlichen Formen lassen dieses eucharistisch konstituierte Gesamtgefüge sich situativ entfalten und wirksam werden.

Der Zusammenhang von Heil und Heilung lässt sich innerhalb der Eucharistiefeyer nicht nur in ihrer Grundstruktur<sup>33</sup> sondern auch in Einzelementen immer wieder finden. So greift ihn z. B. das Schlussgebet der Messfeier öfters mit unterschiedlichen Akzentsetzungen auf, wie die folgenden Beispiele aus dem Messbuch zeigen:<sup>34</sup>

- „Gib uns die Kraft, dir allzeit treu zu dienen, damit wir gesunden an Leib und Seele.“ (Advent, 21. Dezember)
- „Dein Sakrament sei uns ein Heilmittel für heute und für unser ganzes Leben.“ (1. Fastenwoche, Donnerstag)
- „Du hast uns im Sakrament das Brot des Himmels gegeben, damit wir an Leib und Seele gesunden.“ (5. Woche der Osterzeit, Freitag / Wochentagsmessen zur Auswahl, Mittwoch der 1. Woche)

Materiell vermittelte leibliche Wirkung und geistliche Wirkung lassen sich nach dem hier dargestellten Konzept nicht trennen; Heilung und Heil gehören integral zusammen, wobei letzteres den Zusammenhang stiftet und prägt. Von daher kann Ignatius von Antiochien sein berühmtes Wort formulieren, wonach das eucharistische Brot „Medizin der Unsterblichkeit [ist], Gegengift [gegen den Tod], dass wir nicht sterben, sondern leben in Jesus Christus immerdar.“ (*Ep. ad Eph.*, 20,2)

## 2.2 Krankensakramente

Für unsere Thematik besonders relevant sind dann natürlich alle gottesdienstlichen Formen, die sich um Krankheit, Sterben und Tod gruppieren.<sup>35</sup> Hier sei beispielhaft ein kurzer Blick auf die Krankensalbung

---

<sup>33</sup> Vgl. dazu ebd., 51-71.

<sup>34</sup> Vgl. Feier.

<sup>35</sup> Vgl. das offizielle liturgische Buch Krankensakramente (die gleich teilweise zitierten Gebete zur Krankensalbung finden sich dort auf S. 92-95). Dazu vgl. Martin Stuflesser / Stephan Winter, Gnade, dort das Kap. 4.

geworfen. Das dabei verwendete Krankenöl wird in der Regel zusammen mit dem Chrisam und dem Katechumenenöl am Gründonnerstag bzw. in der Karwoche in der *Missa Chrismatis* vom Ortsbischof unter Teilnahme seines Priesterkollegiums geweiht.<sup>36</sup> Im dazu gehörigen Gebet findet sich folgende Passage:

„Herr und Gott, du Vater allen Trostes, Du hast deinen Sohn gesandt, den Kranken in ihren Leiden Heilung zu bringen. So bitten wir dich: Erhöre unser gläubiges Gebet. Sende deinen Heiligen Geist vom Himmel her auf dieses Salböl herab. Als Gabe deiner Schöpfung stärkt und belebt es den Leib. Durch deinen Segen + werde das geweihte Öl für alle, die wir damit salben, ein heiliges Zeichen deines Erbarmens, das Krankheit, Schmerz und Bedrängnis vertreibt, heilsam für den Leib, für Seele und Geist. Im Namen unseres Herrn Jesus Christus.“

Das Gebet ist bzgl. der Wirkweise der mit dem Krankenöl zu vollziehenden rituellen Handlungen sehr konkret: „Heilsam“ möge es werden „für den Leib, für Seele und Geist“. Der Modus der Bitte macht aber auch deutlich, dass die Hoffnung, dieses heilige Zeichen des Erbarmens Gottes möge „Krankheit, Schmerz und Bedrängnis“ vertreiben, wiederum in das wesentlich durch die Freiheit der Beteiligten geprägte personale Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Menschen eingelassen ist. Die einzelnen Wirkungen bleiben insofern abhängig von Gottes unverfügbarer Geheimnishaftigkeit. Die Bitte wird getragen von einer Gemeinschaft im Glauben, die gerade angesichts der Zerbrechlichkeit menschlichen Daseins auf Gottes unverbrüchliche Treue setzt, die sich immer wieder seit Beginn der Welt (verwiesen wird auf den Schöpfungscharakter des Öls!), letztgültig aber in Jesu Zuwendung zu den Menschen, v. a. auch zu den Kranken, offenbart hat.

Innerhalb der Krankensalbung wird diese Grundlinie konsequent aufgenommen: Zunächst wird Gott dafür gepriesen, dass er seinen Sohn „[f]ür uns und zu unserem Heil in diese Welt gesandt“ hat, hinein „in die Niedrigkeit unseres Menschenlebens, um unsere Krankheiten zu heilen“. Dem Heiligen Geist wird zugeschrieben, dass er Kraft schenkt und

---

<sup>36</sup> Vgl. Pontifikale (das nachfolgend zitierte Gebet findet sich dort auf S. 176f), und dazu u. a. Peter Maier, *Missa Chrismatis*.

Stärkung „in den Gebrechlichkeiten unseres Leibes“. Wie Kraft und Stärkung sich konkret entfalten, wird aber offen gelassen. Auch hier erfolgt erst auf dieser Basis der glaubenden Anerkenntnis von Gottes Größe und Unverfügbarkeit die Bitte: „Herr, schenke deinem Diener/deiner Dienerin, der/die mit diesem heiligen Öl in der Kraft des Glaubens gesalbt wird, Linderung seiner/ihrer Schmerzen und stärke ihn/sie in seiner/ihrer Schwäche.“ Und auch das „Gebet nach der Salbung“ formuliert (situativ jeweils angepasst; vgl. die Formen A-E) dann wieder hinsichtlich des *ganzen* Menschen in seiner Persönlichkeit, dass dem/der Kranken „[d]urch die Kraft des Heiligen Geistes [...] in seiner/ihrer Schwachheit“ geholfen werden möge: „Heile seine/ihre Wunden und verzeih ihm/ihr die Sünden. Nimm von ihm/ihr alle seelischen und körperlichen Schmerzen. In deinem Erbarmen richte ihn/sie auf und mache ihn/sie gesund an Leib und Seele [...]“ (Form A).

### 2.3 Exorzismus

Als letztes Beispiel sei noch Blick auf den Exorzismus geworfen, ein liturgischer Vollzug, über den sehr viel Unkenntnis herrscht bzw. nicht wenige Fehl- und Desinformationen vorhanden sind, der zugleich aber gesamtkirchlich in den vergangenen Jahren größere Rezeption und amtliche Anerkennung gefunden hat.<sup>37</sup> Besonders kontrovers diskutiert wurde er zuletzt im Zusammenhang der (für viele sehr überraschenden) Ersetzung des so genannten „Großen Exorzismus“ des *Rituale Romanum* von 1614 durch eine Neuausgabe im Jahre 1999.<sup>38</sup> Damals hatte nach dem die Öffentlichkeit aufwühlenden Tod von Anneliese Michel nach einem Exorzismus 1976 in Klingenberg eine grundlegende Neubesinnung bzgl. dieser gottesdienstlichen Feierform eingesetzt.<sup>39</sup> Eine Kommission der Deutschen Bischofskonferenz stellte u. a. fest, dass die Kriterien für das

<sup>37</sup> Vgl. Manfred Probst / Klemens Richter, Exorzismus. – Über jüngere Bestrebungen und Schritte zur Förderung der innerkirchlichen Praxis des Exorzismus vgl. z. B. <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/den-teufel-ernst-nehmen> [11.12.2018].

<sup>38</sup> Vgl. Manfred Probst / Klemens Richter, Exorzismus, 29-52 bzw. 75-138.

<sup>39</sup> Vgl. zu den Zusammenhängen im Einzelnen ebd. 53-74. Ebd. 148-180 findet sich auch der gleich zu erwähnende alternative Entwurf einer „Liturgie zur Befreiung vom Bösen“. Vgl. auch Teresa Schweighofer, Exorzismus.

Vorliegen von Besessenheit nach dem Großen Exorzismus von 1614 schlicht nicht mehr aufrecht zu erhalten seien. Folgerichtig erarbeitete man eine Alternative zum Großen Exorzismus: eine „Liturgie zur Befreiung vom Bösen: Segnung eines Menschen, der sich von der Macht des Bösen in besonderer Weise betroffen sieht“. Besonders der Untertitel dieses Entwurfes, der aber eben aufgrund der Neuausgabe des Großen Exorzismus nicht offiziell in Dienst genommen worden ist, macht den Kern der Problematik deutlich: Hier wird von der subjektiven Wahrnehmung des Betroffenen gesprochen, der die Macht des Bösen in seinem Leben als besonders wirkmächtig ansieht, ihm soll Segen zugesprochen werden, damit er die Begleitung und wirkungsvolle Nähe Gottes in seiner Situation besonders spüren kann. Damit geht man davon aus, dass es eben, wie die Praenotanda in der Nr. 4 sagen, „keine eindeutigen theologischen Kriterien für ‚Besessenheit‘ [von dämonischen Kräften, dem Bösen etc.; S. W.] gibt,“ weshalb eine „‚Unterscheidung der Geister‘ (1 Joh 4,1) notwendig [ist], die im Gegensatz der ‚Früchte des Fleisches‘ und der ‚Früchte des Geistes‘ (Gal 5,16 ff) eine Mahnung zu steter Wachsamkeit und Nüchternheit sieht.“ Vor diesem Hintergrund ist in entsprechenden Fällen stets, so die Nr. 6, auf die „[g]egenseitige Ergänzung von geistlicher sowie ärztlicher und psychotherapeutischer Hilfe“ Wert zu legen!

Dieser Ansatz kommt auch der ursprünglichen Idee des Exorzismus wieder näher. Sein Sitz im Leben war einmal die Taufvorbereitung<sup>40</sup>: Im mediterranen Umfeld entstand im 2. Jh. der Katechumenat als Prozess für Taufbewerber/-innen, der deren Reinigung von allen gottwidrigen und damit lebensfeindlichen Kräften bewirken und so radikale Umkehr wie Übertritt aus dem Reich des Bösen in das Reich Gottes ermöglichen sollte. Die Taufe bildet den äußeren Vollzug dieses Übertritts, der zur vollen Kirchengliedschaft führt, und sich in einem Leben aus dem Glauben und durch Teilhabe an den kirchlichen Vollzügen konkretisiert. Beim Katechumenat sind deshalb das Hineinwachsen in diesen Glauben und die Einübung in die christliche Lebensweise zentral. Die negative Kehrseite dazu ist die Befreiung aus der alten Lebenshaltung und damit nach antikem Verständnis von den dämonischen Mächten, die den Menschen darin gefangen halten. Die Änderung des Lebens hat demnach eine ontische wie eine ethische Dimension, und der Taufexorzismus betrifft die ontische Ebene!

---

<sup>40</sup> Vgl. zum Folgenden Reinhard Meßner, Liturgiewissenschaft, 93-96.

Ein Exorzismus ist ein Machtwort, das im Namen Gottes oder Christi an Geschöpfe (Dinge, Dämonen, den Teufel) gerichtet wird. Die Grundform solcher imprekativen (beschwörenden) Rede ist: „Ich beschwöre dich, Geschöpf N., ...“. So wirkt „[i]m Wort [...] des Exorzismus [...] die realitätsverändernde Macht des Gotteswortes“<sup>41</sup>, wobei das Wort durch entsprechende Handlungen wie Berühren, Handauflegung, Salbung, Anblasen etc. begleitet wird. Dazu kommt häufig eine rituelle Versiegelung der Körperöffnungen und der Stirn mit dem Kreuzzeichen – dahinter stehen Vorstellungen vom menschlichen Körper als Haus, das möglichst von guten Geistern bewohnt und von bösen nicht betreten werden soll. Biblische Bezugsstelle solcher ritueller Vollzüge ist v. a. Lk 11,20: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“ Von da her ist ein Exorzismus klar als Nachahmung des exorzistischen Handelns Jesu einzuordnen (vgl. u. a. Mk 3,15; 6,7.12 par.; Lk 10,17-20; Mk 16,17; Apg 16,16ff) und hängt in seiner Wirksamkeit an der gläubigen Rückbindung der Beteiligten an dessen Person und Verkündigung (vgl. Mt, 7,22; Apg 19,11-16). Er stellt als wirklichkeitserfülltes Zeichen Katechumenen an die Schwelle zum Reich Gottes, dessen negative Seite das Gericht über die Sünde ist, und Christus als ihr Richter verurteilt im Exorzismus die Sünde, spricht aber den/die Sünder/-in frei: „Im Exorzisten steht letztlich Christus selbst vor dem Taufbewerber. [...] Wenn also Gott selbst bzw. Christus im Exorzismus das eigentliche Subjekt ist, dann ist der Taufexorzismus ein Bekenntnis dazu, daß der Mensch von sich aus unfähig ist, sich aus der Verstrickung in das Böse und die Sünde zu lösen; dies kann nur durch Gottes befreiendes und lösendes Handeln gelingen, welches im Taufexorzismus eine gewiß nicht für alle Zeit unwandelbare, aber durchaus eindrucksvolle Gestalt gefunden hat.“<sup>42</sup> Und von diesen Zusammenhängen her wurden die entscheidenden Exorzismen mit Prüfcharakter schon recht früh – wie etwa in der *Traditio Apostolica* bezeugt<sup>43</sup> – an das geistliche Amt qua seiner Leitungsfunktion rückgebunden, weil sich aus dem Gelingen resp. Misslingen des Exorzismus Folgen für die Kirchengliedschaft ergaben.

---

<sup>41</sup> Ebd., 94.

<sup>42</sup> Ebd., 94 f.

<sup>43</sup> Vgl. u. a. ebd., 95f.

Im Mittelalter änderten sich allerdings Verständnis wie Praxis des Exorzismus.<sup>44</sup> Schon ab dem Frühmittelalter finden sich im Westen Belege von Riten für Energumenen (= Besessene von. griech. *energein* –wirksam sein [der bösen Mächte]). Mit zunehmender Klerikalisierung und dem Vormarsch von Vorstellungen vom Priester als heiligem Mann mit Kontakt zu den übernatürlichen Kräften wird die Durchführung dieser Riten zunehmend an Spezialisten delegiert, und schließlich bedarf es dazu einer eigenen bischöflichen Beauftragung. Der ursprüngliche ekklesiale Zusammenhang der Einbindung des Exorzismus in den Katechumenat spielt dann irgendwann keine Rolle mehr. Im 10. Jh. sind dann entsprechende Formulare breiter belegt. Der Hexen- und Zaubervahn des Hohen Mittelalters und der Frühen Neuzeit fördern dann solche Praktiken, nicht selten gekoppelt mit Gewalt gegen Besessene., was zu einem großen Teil der tiefsitzenden Angst des mittelalterlichen Menschen vor allem Dämonischen entsprang. Die Aufklärung brachte massive Kritik an diesen Entwicklungen mit sich, und zunehmend trat die Frage in den Vordergrund, „ob die Phänomene der angeblichen Besessenheit nicht Krankheitsphänomene sind, die primär medizinisch behandelt werden müssen, aber seelsorglich und mit liturgischen Handlungen begleitet werden sollen, wie es die Kirche allen Kranken und Bedrängten zuteil werden lässt.“<sup>45</sup>

Der Große Exorzismus von 1614 – er setzt sich aus vielen Gebeten und symbolischen Handlungen ohne klare Ordnung zusammen – ist zeitgenössisch betrachtet sogar ein fortschrittliches Buch. Der Exorzist tritt hier zwar einerseits betont als Kämpfer gegen Satan auf, der als Person ernst genommen wird, andererseits ist aber jeder imprekative Exorzismus mit einem Gebet zu Gott, dem Vater, also einer deprekativen Sprachhandlung gekoppelt! Ebenso wird hervorgehoben, dass nur im Glauben an die Kraft Gottes und den Sieg Jesu Christi sowie im Vertrauen auf die Kraft des Heiligen Geistes der Kampf bestanden werden kann. Insofern kann dieser Exorzismus, der als Modellbuch (nicht als allgemein verbindliches liturgisches Buch!) eingestuft wurde, gegenüber anderen einschlägigen, privaten Publikationen noch als einigermaßen zurückhaltend und theologisch bedacht beurteilt werden!

---

<sup>44</sup> Vgl. zu dieser Phase Manfred Probst / Klemens Richter, 18-28.

<sup>45</sup> Ebd., 27.

Von dieser Geschichte her wäre der sachlich angemessene Weg wohl gewesen, dieses Modellbuch nicht noch einmal – wenn auch überarbeitet – herauszugeben, sondern auf Grundlage dessen, was man über ursprüngliche Intentionen exorzistischer Sprachformen resp. der sie begleitenden Handlungen mittlerweile weiß, in die durch die „Liturgie zur Befreiung vom Bösen“ markierte Grundrichtung voranzuschreiten – zumal die Neuausgabe zwar Fortschritte bringt, aber auch Schlagseiten des Ritus von 1614 mit übernimmt.

So lautet denn ein kompetentes Urteil darüber: „Vergleicht man den Faszikel von 1999 mit dem letzten Kapitel des RR 1614 [dem Großen Exorzismus; S. W.], dann findet man Kontinuität, starke Überarbeitung der bisherigen Vorlage und direkt Neues. Kontinuität ergibt sich aus der fraglosen Weiterverwendung vieler [...] Texte aus dem vorkonziliaren Rituale. Nicht nur stilistische, sondern inhaltliche Überarbeitung bedeutet die Reduzierung der Exorzismen auf höchstens ein Paar, die starke stilistische und inhaltliche Überarbeitung der imprekativen Exorzismen sowie die Neuordnung der Gesamtgestalt des Gottesdienstes.“ Neu ist u. a. die Verbindung mit einem Wortgottesdienst und eine Sammlung von Privatgebeten, die als Anhang geführt wird. „Die Sprache der Vorlage mag in manchen Texten nüchterner geworden sein, ist aber besonders im Blick auf den dritten imprekativen Exorzismus, in dem die Teufelsbeschimpfung nach gut mittelalterlicher Manier weitgehend erhalten blieb, nur schwer zu ertragen.“<sup>46</sup>

Zum Schluss dieses Abschnitts sollen noch einige grundlegende Aspekte etwas pointierter gefasst werden, die besonders die biblischen Hintergründe betreffen:

(1) Christliches rituell-gottesdienstliches Handeln muss sich an gesamtbiblischer Anthropologie orientieren, gemäß der sich leibliche, seelische und geistige Aspekte des Menschseins nicht voneinander trennen lassen.<sup>47</sup>

(2) Auch Jesu konkreter Umgang mit Krankheit und so genannter Besessenheit des Menschen durch lebensfeindliche Kräfte war genau daran

---

<sup>46</sup> Ebd., 138.

<sup>47</sup> Vgl. dazu z. B. Bernd Janowski, Anthropologie; Udo Schnelle, Anthropologie.



ausgerichtet. Jesus selber und diejenigen, die seine Verkündigung in Wort und Tat interpretiert haben, waren selbstverständlich auch, was das Verständnis solcher Beeinträchtigungen des Menschen betrifft, an bestimmte Vorstellungen ihrer Zeit und die sozio-kulturellen Rahmenbedingungen ihres Daseins insgesamt gebunden. Diese Bindungen haben wir für uns heute ebenso wahrzunehmen und gezielt zu berücksichtigen.

(3) Gesamtbiblisch zeigt sich zwar hie und da die dualistische Auffassung vom Bösen, tritt aber insgesamt zurück. Sein Wirken in Schöpfung und Heilsgeschichte kann nicht ausgeblendet werden, was etwa im Johannesevangelium dazu führt, dass an entsprechenden Stellen als Gegengewicht die Überlegenheit Gottes und seines Reiches über das Böse herausgestellt wird.<sup>48</sup> Die spezielle Frage danach, wie biblische Personifizierungen des Bösen (Dämonen, Satan etc.) zu verstehen sind, bleibt letztlich in der Heiligen Schrift offen. Das Spektrum reicht von Texten, in denen v. a. Satan als eine personale, geistige Größe gesehen wird, bis hin zu solchen Zeugnissen, in denen entsprechende Figuren Verkörperungen des Bösen darstellen, das durch das Handeln des Menschen geschichtsmächtig wird.

(4) Zu keiner Zeit überholt ist jedenfalls die gesamtbiblisch vielfach bezeugte Grundwahrheit des Glaubens, dass Gottes Liebe nicht an menschlichen Lebenszusammenhängen vorbei, sondern durch soziale und medizinische Zuwendung erfahrbar werden kann, und dies geschieht im Neuen Testament mit den Mitteln, die Jesus und den zeitgenössischen Exorzisten zur Verfügung standen. Und: Festzuhalten ist auch die eschatologische Deutung, die Jesus solchem Tun zugesprochen hat: Das Weichen der bösen Geister ist ein untrügliches Zeichen für das Anbrechen des Reiches Gottes.<sup>49</sup> Die Zeit Jesu Christi ist Endzeit, und ihre Signaturen prägen sich durch die Zeiten hindurch weiter in die Geschichte ein, nicht zuletzt dort, wo die Sakramente und alle rituell-gottesdienstlichen Vollzüge aus dem Christusglauben im Sinne des Gedächtnisses eines Vergangenen, das in der Gegenwart befreit<sup>50</sup>, gefeiert werden.

---

<sup>48</sup> Vgl. u. a. Karl Kertelge, Teufel.

<sup>49</sup> Vgl. dazu Otto Böcher, Dämonenfurcht.

<sup>50</sup> Vgl. Häußling, Gedächtnis.

(5) Dabei bleibt die unverfügbare Souveränität des geschichtsmächtigen Gottes zu achten, seine unverbrauchbare Transzendenz, die sich nach biblischem Zeugnis aber innerweltlich als unverbrüchliche Treue zeigt, das aber womöglich *in concreto* nicht so, wie es sich Glaubende bzw. Betende ersehnen. Innerhalb rituell-gottesdienstlicher Handlungszusammenhänge wird dies durch eine entsprechende Verkündigungs- und Gebetspraxis lebendig zu halten sein. Dem muss zwingend die diakonische Praxis korrespondieren.<sup>51</sup>

### 3. Jesus Christus, der „Arzt für Leib und Seele“: Resümee und eine offene Frage

Die Ausgangsfrage für die betrachteten Beispiele war, wie in der römisch-katholischen Liturgie das religiöse Heilsversprechen in seiner biblisch bezeugten Gestalt inhaltlich gefüllt und rituell-gottesdienstlich inszeniert wird. Einige der Aspekte lassen sich am Ende noch einmal in einer Aussage der Liturgiekonstitution bündeln. Dort heißt es, dass alle Liturgiefeier des Christuserignisses sei, das im Pascha-Mysterium seinen Höhepunkt habe: in Jesu Christi Leiden, Sterben, seiner Auferweckung und Erhöhung zum Vater. Dieses Heilswerk Gottes bleibe in der Kraft des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft der Getauften besonders dann, wenn sie Eucharistie feiere, durch die Zeiten hindurch präsent. (SC 5.6) Für unsere Thematik faszinierend: Die Bedeutung dieses Heilshandelns Gottes wird unter anderem damit hervorgehoben, dass Jesus mit dem Arzttitel belegt wird: „Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte er [Gott] seinen Sohn, das Wort, das Fleisch angenommen hat und mit dem Heiligen Geist gesalbt worden ist, den Armen das Evangelium zu predigen und zu heilen, die zerschlagenen Herzens sind, ‚den Arzt für Leib und Seele‘, den Mittler zwischen Gott und den Menschen.“ (SC 5) Mit diesem Zitat wird die in der Väterzeit begründete, vielschichtige Tradition vom *Christus medicus* aufgenommen.<sup>52</sup> Der entsprechende Satz bei Ignatius von Antiochien

<sup>51</sup> Vgl. Benedikt Kranemann et al. (Hg.), Dimension.

<sup>52</sup> Vgl. dazu u. a. Woty Gollwitzer-Voll, *Medicus*; Reinhard von Bendemann, *Medicus*.

lautet: „Einer ist Arzt, aus Fleisch zugleich und aus Geist, gezeugt und ungezeugt, im Fleische erschienener Gott, im Tode wahrhaftiges Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott, zuerst leidensfähig und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr.“ (*Ep. ad Eph.*, 7, 2) Praktisch die gesamten vorstehenden Überlegungen ließen sich in dieser Konzeption des *Christus medicus* bündeln. Der bedeutende Theologe und Religionsphilosoph Eugen Biser hat von diesem Christusnamen her sogar die vollständige Reformulierung der Theologie als therapeutische Theologie gefordert.<sup>53</sup> Unter Aufnahme der Untersuchungen des Exegeten Ferdinand Hahn zu den Hoheitstiteln Christi kam Biser zum Ergebnis, dass der Arzttitel der einzige gewesen sei, den sich der historische Jesus habe zusprechen lassen, was die Theologie lange übersehen habe – ganz im Gegensatz zur Alten Kirche, die schon früh den Gebetsruf „Hilf, Christus, du bist unser einziger Arzt!“ formuliert habe.<sup>54</sup> Dass sich ein solcher Ruf auf Jesus selber beziehen könne, zeigt laut Biser ein Wort wie Mk 2,17: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder.“ Hier ordne Jesus seine Sendung so ein, dass sie sich auf alle Menschen in ihrer existentiell prekären Situation des endlichen Daseins richte, wobei seine Aufgabe v. a. darin bestehe, sich denen zuzuwenden, die sich dieser Situation nicht bewusst seien. „Sünde“ sei in diesem Zusammenhang keine moralische Kategorie; vielmehr gehe es um die gesellschaftlich Marginalisierten, die Jesus wieder in die menschliche Gemeinschaft hineinholen wolle. Sie lasse er in seine Nähe, was aber letztlich dazu geführt habe, dass ihn die Etablierten mit ihnen ausgestoßen hätten. Für die theologische Rezeption heißt das für Biser, dass „die durch ihre lehrhafte Darstellung in den Hintergrund getretene therapeutische Dimension wiederentdeckt und im theologischen Verständnis zur Geltung gebracht werden muss“<sup>55</sup>. So sei „die Theologie auf ihre angestammte – und wahrhaft angemessene – Grundgestalt zurückzuführen“, um sie „in den Dienst des beschädigten, an sich und seinem Dasein leidenden Menschen zu stellen“<sup>56</sup>. Aufgrund komplexer Ausdifferenzierungsprozesse sei mit der Zeit das priesterliche Arztbild verfallen und die Heilungskompetenz des

---

<sup>53</sup> Vgl. dazu Eugen Biser, *Theologie*.

<sup>54</sup> Vgl. ders., *Heilkraft*, 535.

<sup>55</sup> Ebd., 535.

<sup>56</sup> Ebd., 536.

Christentums praktisch vollständig auf die Medizin übergegangen. Dies habe zu einer „Szientifizierung der Theologie“<sup>57</sup> geführt, wobei dieser neben der therapeutischen auch die soziale und ästhetische Kompetenz immer mehr verloren gegangen sei: Schließlich „standen sich eine spekulative Theologie mit ihrem soteriologisch [rein auf die endzeitlich verstandene Erlösung aus Sünde und Tod; S. W.] verkürzten Heilsbegriff und eine der strukturellen Gewalt verschriebene [weil nicht an der Ganzheitlichkeit des Menschen orientierte, sondern ihn zum „Fall“ denaturierende; S. W.] Medizin nahezu spiegelbildlich gegenüber.“<sup>58</sup> Heute sei es notwendig und möglich, Theologie und Medizin wieder zu der dem Menschen dienlichen integralen Wirkeinheit zusammenzuführen.

Für Biser kann die Wiederentdeckung ihrer therapeutischen Mitte dazu führen, dass Theologie „religiös vermittelte Heilung“ offensiv ins Spiel bringt, dabei aber die Kompetenz der Medizin respektiert und „sich demgemäß auf den Bereich konzentrieren muß, der von der Medizin – auch unter Einbeziehung der psychosomatischen und psychotherapeutischen Disziplinen – nur unvollkommen abgedeckt wird“: der „psychophysische Bereich, dessen Mitbeteiligung selbst bei scheinbar rein organischen Erkrankungen zunehmend erkannt, wenngleich nur mehr fragmentarisch in die therapeutischen Bemühungen einbezogen wird. Daß hier der wissenschaftlichen Medizin Grenzen gezogen sind, die sie, wenn überhaupt, dann nur mit Hilfe einer kooperativ, doch gegenseitig verfahrenen Theologie überwinden kann, folgt ursächlich aus dem Zwang zur Vergegenständlichung, dem sie als Wissenschaft ebenso unterliegt, wie sie ihn auf den von ihr behandelten Patienten ausübt.“<sup>59</sup> Vergegenständlichung sei mit radikaler Begrenzung medizinischer Möglichkeiten verbunden und insofern mit einem Verlust an Heilkraft gleichzusetzen, was zu einer tiefen Verwundung auf ärztlich-therapeutischer Seite geführt habe. Es gelinge heutiger Medizin zwar, akute Krankheiten vielfach zum Stillstand zu bringen, doch die wachsende Zahl chronisch kranker Menschen stelle die Leistungskraft der Heilberufe doch grundsätzlich in Frage. Hier setzt für Biser die positive Bestimmung der Möglichkeiten therapeutischer Theologie ein: „Sinn in der Wüste der

---

<sup>57</sup> Ebd., 537.

<sup>58</sup> Ders., Theologie, 137.

<sup>59</sup> Ebd. 143.

vermeintlichen Sinnlosigkeit zu vermitteln“<sup>60</sup>. Die chronisch Kranken, die von anderen wie auch sich selbst vielfach als die „lebendig Toten“ eingestuft würden, da sie nicht mehr „das Gefühl [hätten], gebraucht und in Anspruch genommen zu werden“, weshalb ihnen die „Basis für ihr Selbst- und Selbstwertbewusstsein“ wegbreche, sie bekämen mit Blick auf den Arzt Jesus Christus eine echte Perspektive.

Die Zukunft einer angemessenen Praxis sieht Biser in einer „Aktionsgemeinschaft von therapeutischer Theologie und medizinischer ‚Salutogenese‘“<sup>61</sup>. Letztlich führt ein solcher Ansatz dazu, dass ein religiöses Deutungssystem als „Therapie“ den Menschen angesichts der unvermeidlich prekären Grundsituation ihres Daseins (vgl. die eingangs des vorliegenden Aufsatzes zitierten Formulierungen von Karl Jaspers!) die Auseinandersetzung mit einem göttlichen Arzt anbietet, der sich am Kreuz selber in eine Situation begibt, in der „jede himmlische Hilfe ausblieb“: „nicht einmal eine Menschenhand rührte sich, um dem Gekreuzigten auch nur eine Erleichterung seiner Qualen zu verschaffen.“<sup>62</sup> Kann im Notschrei eines so dahingehenden Menschen die Bewältigung<sup>63</sup> der Sinnfrage „jenseits aller menschlichen Sinn- und Heilerwartung“ noch irgendwie erhofft werden?

---

<sup>60</sup> Ders., Heilkraft, 540; dort auch die nächsten Zitate.

<sup>61</sup> Ebd., 542.

<sup>62</sup> Dieses und das nächste Zitat: Ders., Theologie, 151.

<sup>63</sup> Hier wird damit viel vorsichtiger als bei Biser formuliert, der zum Ergebnis kommt, dass therapeutische Theologie Leiden für Betroffene als sinnvoll zu vermitteln vermag. Vgl. zum Beispiel das geradezu emphatisch (auch im Layout wie hier) gestaltete Ende von Eugen Biser, Aufriss, dort 209: „Über den Heilungserfolg [im Fall chronischer Krankheit; S. W.] entscheidet aber letztlich die Frage, ob es auf dem Weg dieser [von der therapeutischen Theologie eingesetzten; S. W.] Mittel gelingt, in dem Kranken den Glauben an seine Genesung zu wecken. Denn es sind nicht so sehr die eingesetzten Mittel als vielmehr die durch den Glauben freigesetzten Energien, die Linderung oder gar Heilung bewirken. Die entscheidende Weichenstellung aber besteht darin, daß dem Kranken zur Annahme seines Schicksals und damit seiner selbst verholfen wird. Deshalb lässt sich das Programm der therapeutischen Theologie in den Satz zusammenfassen:

Leiden hat Sinn!“

## Literaturverzeichnis

### Liturgische Texte

- Die Feier der Krankensakramente.* Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Solothurn u. a. <sup>2</sup>1994.
- Die Feier der heiligen Messe.* Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Teil II: Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, Einsiedeln u. a. 1975; <sup>2</sup>1988.
- Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes IV.* Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle. Handausgabe mit liturgischen Hinweisen, hrsg. von den Liturgischen Instituten, Freiburg – Basel – Wien 1994

### Sonstige Literatur

- Antonovsky, Aaron,* Salutogenese, Zur Entmystifizierung von Gesundheit, auf Deutsch hg. von Alexa Franke, Tübingen 1997.
- Bendemann, Reinhard von,* Christus Medicus, Die Krankheiten in den neutestamentlichen Heilungserzählungen (BTS 52), Neukirchen-Vluyn 2009.
- Biser, Eugen,* Aufriss einer therapeutischen Theologie, in: Geist und Leben 70 (1997), 199-209.
- Biser, Eugen,* Die Heilkraft des Glaubens, Entwurf einer therapeutischen Theologie, in: Concilium 34 (1998), 534-544.
- Biser, Eugen,* Theologie als Therapie, Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension (Medizin im Wandel Beiträge zu einer neuen Theorie der Medizin), Heidelberg 1985.
- Böcher, Otto,* Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, Stuttgart 1972.
- Fraling, Bernhard,* Überlegungen zum Begriff der Spiritualität, in: „Lasst euch vom Geist erfüllen!“ (Eph 5,18), Beiträge zu einer Theologie der

- Spiritualität (Theologie der Spiritualität: Beiträge Bd. 4), Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS) (Hg.), Münster 2001, 6-30.
- Franke, Alexa*, Modelle von Gesundheit und Krankheit, Bern 2012.
- Gerhards, Albert*, Liturgie, in: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Neuausg. 3 (2005), 7-22.
- Gollwitzer-Voll, Woty*, Christus Medicus – Heilung als Mysterium, Interpretationen eines alten Christusnamens und dessen Bedeutung in der Praktischen Theologie, Paderborn 2007.
- Gräß, Wilhelm*, Religion als Deutung des Lebens, Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2006.
- Greshake, Gisbert*, ...wie man in der Welt leben soll, Grundfragen christlicher Spiritualität, Würzburg 2009.
- Guardini, Romano*, Vom Geist der Liturgie, 21. Aufl. 2007, unveränderter Nachdr. der 19. Aufl., Freiburg 1957 (1. Aufl. 1918), Mainz / Paderborn 1997.
- Häußling, Angelus A.*, Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart, in: Martin Klöckener / Benedikt Kranemann / Michael B. Merz (Hg.), Christliche Identität aus der Liturgie, Münster 1997, 2-10 (Erstveröffentl. 1991).
- Hervieu-Léger, Danièle*, Pilger und Konvertiten, Religion in Bewegung, Würzburg 2004.
- Höhn, Hans-Joachim*, Postsäkular, Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007.
- Janowski, Bernd*, Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, in: Theologische Literaturzeitung 139 (2014), 535-554.
- Jaspers, Karl*, Psychologie der Weltanschauung, Berlin / Göttingen / Heidelberg <sup>4</sup>1954 (Erstausgabe: 1919).
- Kertelge, Karl*, Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht, in: Walter Kasper / Karl Lehmann (Hg.), Teufel, Dämonen, Besessenheit, Mainz, 1978, 9-39.
- Knoblauch, Hubert*, Populäre Religion, Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2009.
- Könemann, Judith*, Religion, in: Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet, 2015: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100075> [11.12.2018].

- Könemann, Judith*, Religion als Differenzkompetenz eigenen Lebens, Zur Bedeutung religiöser Bildung in pluraler Gesellschaft, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 133/1 (2011), 69-82
- Könemann, Judith / Wendel, Saskia* (Hg.), Religion, Öffentlichkeit, Moderne: transdisziplinäre Perspektiven, hg. unter Mitarbeit von Martin Breul, Bielefeld 2016.
- Kranemann, Benedikt / Sternberg, Thomas / Zahner, Walter* (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie (QD Bd. 218), Freiburg i. Br. 2006.
- Lengeling, Emil Joseph*, Liturgie / Liturgiewissenschaft, in: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe 3 (1991), 279-305.
- Lies, Lothar*, Die Sakramente der Kirche, Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott, Innsbruck – Wien 2004.
- Löffler, Winfried*, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2006.
- Maier, Peter*, Die Feier der Missa Chrismatis, Die Reform der Ölweihen des Pontificale Romanum vor dem Hintergrund der Ritusgeschichte, Regensburg 1990.
- Meßner, Reinhard*, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn u. a. <sup>2</sup>2009.
- Mette, Johannes*, Heilung durch Gottesdienst? Ein liturgietheologischer Beitrag (Studien zur Pastoralliturgie 24), Regensburg 2010.
- Probst, Manfred / Richter, Klemens*, Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen, Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche, Münster 2002.
- Riesebrodt, Martin*, Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen, München 2007.
- Rotzetter, Anton*, Spiritualität, in: ders., Lexikon christlicher Spiritualität, Darmstadt 2008, 567-569.
- Schneidereit-Mauth, Heike*, Ressourcenorientierte Seelsorge: Salutogenese als Modell für seelsorgerliches Handeln, Gütersloh 2015.
- Schnelle, Udo*, Neutestamentliche Anthropologie, Jesus – Paulus – Johannes, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Schweighofer, Teresa*, „Herausschwören – Bannen – Austun“. Das Phänomen Exorzismus aus pastoraltheologischer Sicht, in: Disputatio philosophica : International journal on philosophy and religion, Vol.15 No.1, Jänner 2014: [https://hrcaak.srce.hr/index.php?show=clanak&id\\_clanak\\_jezik=170704](https://hrcaak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=170704).
- Sloterdijk, Peter*, Du musst Dein Leben ändern, Über Anthropotechnik, Frankfurt a. M. 2012.



- Streib, Heinz / Hodd, Ralph W. Jr.* (Hg.), *Semantics and Psychology of Spirituality, A Cross-Cultural Analysis*, Switzerland 2016.
- Streib, Heinz / Keller, Barbara*, *Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland (Research in Contemporary Religion Vol. 20)*, Göttingen 2015.
- Stuflesser, Martin / Winter, Stephan*, *Gieße deine Gnade aus, Segen – Feiern des bleibenden Zuspruchs Gottes (Grundkurs Liturgie Bd. 6)*, Regensburg 2007.
- Sudbrack, Josef*, *Spiritualität, I. Begriff*, in: *LThK IX* (<sup>3</sup>2006), 852f.
- Wendel, Saskia*, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010.