

FRANZ GRUBER

Heilwerden im Fragment

Anmerkungen zur heilenden Seelsorge aus systematischer Perspektive

Unser Autor, Dozent für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz, weist darauf hin, daß das Modell der „heilenden Seelsorge“ die der christlichen Soteriologie implizite Korrelation zwischen Heilsverständnis und Seelsorge auf dem Hintergrund der Therapiegesellschaft zum Ausdruck bringt, weswegen es auch die Chancen und Ideologiegefahren dieser Gesellschaft enthält. Ausgehend von einer Theologie der Heilserwartung formuliert er die Kriterien zur Beurteilung der Seelsorge-modelle. (Redaktion)

Vorbemerkung

Eine dogmatische Stellungnahme zu einem pastoraltheologischen Thema ist aufgrund der langen Bevormundung der Seelsorge von seiten dogmatischer Theoriebildung nicht unproblematisch. Darum möchte ich vorweg festhalten, daß die folgenden Überlegungen weder eine systematische Begründung noch eine Ablehnung einer pastoraltheologischen Konzeption von Seelsorge sein wollen. Sie verstehen sich als Diskussionsbeitrag, der von der gemeinsamen Basis systematischer und praktischer Theologie ausgeht – der Glaube und Lebensvollzug bestimmenden Rede von Gottes Heil und der Erlösung in Jesus Christus. Es ist dieser befreiende und Heil verheißende Glaube selbst, der nicht nur in der systematischen Reflexion, sondern ganz und gar im praktischen Vollzug von Kirche immer wieder neu im Kontext spezi-

fischer kultureller Lagen Gestalt annehmen muß. Praktische und systematische Theologie sind somit beide theoretische Orientierungen in praktischer Hinsicht. Darin liegt ihre jeweilige Autonomie und Bezogenheit.

1. Zum korrelativen Verhältnis von Heilsverständnis und Seelsorge

Die Botschaft vom überströmenden Heil Gottes, das die gebrochene menschliche und naturale Lebenswirklichkeit schon unwiderruflich zum Guten hin verändert hat, ist Mitte christlichen Glaubens. Der emphatische Ton der Glaubensaussage, die mit dem Gewicht des universalen Anspruchs auftritt, stützt sich dabei auf eine eigentlich frappierende Behauptung: Gott, der Schöpfer und Vollender aller Wirklichkeit, ist als Gnade und Menschenliebe erschienen (zum Beispiel Tit 2,11; 3,4) in der – gemessen am weltgeschichtlichen und kosmischen Maßstab – so unscheinbaren Person des Jesus von Nazaret. Diese Aussage des Christentums, die in dieser bloßen Allgemeinheit dazu neigt, sich über alle historischen und kulturellen Situationen hinwegzusetzen, erhielt ihre orientierende Kraft aber immer nur *in der Verschmelzung* mit historisch und kulturell bedingten Deutungsmustern. Jesus Christus als unser Heil zu bekennen, ist nur möglich in den paradigmatischen Sprachen und Praxen gelebter Welt- und Existenzdeutung. Es gibt

deshalb keine christliche Heilsrede außerhalb der *Korrelation von Heilserwartung und Erlösungsbotschaft*. Das bedeutet nicht die Auflösung des Offenbarungsglaubens in die Kontextualität kulturell bedingter Heilsprojektionen, sondern nur das Wahrnehmen dieser unauflösbaren Verschränkung. Sie ermöglicht uns nicht nur die Erkenntnis geschichtlich verschiedener „Soteriologien“¹, sondern auch eine kritische Vorsicht, weil auf das Phänomen Jesus immer auch mit verstümmelnden Mitteln des Denkens, Verehrens, pädagogischen und seelsorgerischen Gebrauchs gelangt wurde. Denn nirgendwo anders als in Theologie und Seelsorge ist diese historische Gestalt von Beginn an so entschlossen geformt und verformt worden, so wie es spielende Kinder mit Plastilin tun. Das Moment der Instrumentalisierung und sogar ‚religiösen Ausbeutung‘ des Jesus für unsere Erwartungen und Legitimationen sei damit wenigstens kritisch in Erinnerung gebracht.

Diese Korrelation bezieht ihre ungebrochene Energie aus einem universalanthropologisch mächtigen *Problem*, besser gesagt: einer unaufhebbaren Widerfahrnis²: Es sind das Leiden, die Not und Bedrängnis, die sich sichtbar und spürbar niederschlagen sowohl im menschlichen Leib, in Seele und Geist als auch in den Strukturen von Gesellschaft und Geschichte. Im Gegensatz zur metaphysischen Sichtweise, christlicher Erlösungsglaube habe einen unveränderbaren Identitäts-

kern, muß man sehen, daß diese Korrelation in der Geschichte der christlichen Verkündigung immer vorhanden war, und zwar in unterschiedlichen Ausprägungen und Radikalisierungen. Ich kann hier nur auf die *theologiegeschichtliche* Wirksamkeit dieser Korrelation in ganz skizzenhafter Form hinweisen, prinzipiell müßte das auch für den Bereich der Seelsorge gezeigt werden können, stünden ausreichend historisch verwertbare Quellen zur Verfügung.³

Der *erste epochale Umbruch* ist gewiß die Ausformulierung des christlichen Heilsglaubens in der gegenüber dem Judentum andersartig geprägten Welt des Hellenismus. Im geistesgeschichtlichen Umfeld von Neuplatonismus, Stoa und Gnosis konnte der eschatologisch-geschichtliche Heilsglaube, wie er für die erste Erfassung des christologischen Bekenntnisses konstitutiv war, nicht mehr verständlich in *denselben* Grundkategorien ausformuliert werden. Die *Entgeschichtlichung* und *Ontologisierung* des Erlösungsverständnisses ist eine erste weitreichende Transformation in der Auslegung des Heilsglaubens. Der dogmatische Preis dieser ‚Inkulturation‘ war zweifelsohne sein latenter Monophysitismus, also die Aufsaugung der menschlichen Natur Christi durch die göttliche. In der Folge wurden (praktisch und theoretisch) die leibgebundenen, gesellschaftlich bedingten Leidenserfahrungen vom intellektuell-kontemplativen Akt der Erfassung von Gottes Heil in der Öko-

¹ Vgl. K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie*. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986.

² Zum Begriff der Kontrasterfahrung des Leidens siehe: E. Schillebeeckx, *Erfahrung aus Glauben*. Edward Schillebeeckx Lesebuch, hg. v. F.J. Schreiter, Freiburg 1984, 43–89.

³ Leider gibt es noch keine wirklich umfassend dokumentierte Geschichte der christlichen Seelsorge. Einen informativen Anstoß dazu gibt Chr. Möller (Hg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*. 3 Bd., Göttingen 1994–1996.

nomie der Heilsgeschichte getrennt. Das biblische Modell von „Heil-in-und-durch-Geschichte“ wurde transformiert zur Hoffnung auf „Heil-außerhalb-und-nach-der-Geschichte“. In diesem Horizont haben bekanntlich zwei soteriologische Theorien eine bis in die jüngste Vergangenheit reichende Wirkung erlangt: die spätantike *Erb-sündenlehre* Augustins und die mittelalterliche *Satisfaktionslehre* Anselms von Canterbury. Beide dramatisieren das Erlösungsproblem am Individuum, das von der Macht der Sünde und der gestörten Ordnung der Schöpfung beherrscht ist; beide fokussieren das Erlösungswunder in der Gnade Christi, die durch seinen Kreuzestod für alle Menschen erwirkt wurde.⁴

Erst mit der *neuzeitlichen*, am *Paradigma von Geschichte und Freiheit* orientierten Welt- und Selbstdeutung änderte sich ein zweites Mal sehr grundlegend die Grammatik des christlichen Erlösungsverständnisses⁵. Wir können dieses Wechselverhältnis noch immer in der performativen, lebenspraktischen *Innenperspektive* wahrnehmen. Das bedeutet, daß sich die soteriologische Grammatik in der *Spannung von Subjekt und Gesellschaft* austrägt, weil die Kategorien „Subjekt“ und „Gesellschaft“ jene Matrix sind, auf der jeder individuelle Existenzvollzug und kollektiv projektierte Gesellschaftsentwurf erst

seine eigentümliche Gestalt gewinnen kann. Diese Struktur bildet sich in den aktuellen Mustern unserer Erlösungserwartungen und dementsprechend in den soteriologischen Entwürfen ab.⁶ In grober Typisierung kann von *subjekt-zentrierten* und *geschichts-/gesellschafts-zentrierten* Soteriologien gesprochen werden. Zum subjektiv-anthropologischen Pol sind beispielsweise so unterschiedliche Ansätze wie der existentialtheologisch-kerygmatische (Bultmann), transzendentaltheologische (Rahner), aber auch der tiefenpsychologische (Drewermann) zuzuordnen. Dem geschichtlich-gesellschaftlichen Pol gehören die Soteriologien der politischen Theologie, der Befreiungstheologie oder der Feministischen Theologie an. Nicht übersehen werden soll, daß jede Richtung versucht, den jeweils anderen Pol zu integrieren. Diese typologische Differenz kommt deshalb zustande, weil Erlösung im Kontext von Freiheit/Unfreiheit sowohl von der Subjekt- als auch von der Geschichtserfahrung her zu deuten ist und weil die klassische, die Pole „Subjekt“ und „Gesellschaft/Geschichte“ nochmals metaphysisch umgreifende Einheit nicht mehr besteht.⁷ Pointierter gesagt: „Subjekt“ und „Gesellschaft“ sind als Grundkategorien erst Ergebnis der neuzeitlichen Ausdifferenzierung funktionaler Gesellschaft, die keine

⁴ Siehe dazu das Standardwerk von H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970.

⁵ Vgl. H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972; Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1985.

⁶ Zu beachten ist, daß diese Korrelationsstruktur sich nicht nur philosophisch-theologisch, sondern auch bibeltheologisch, das heißt historisch-kritisch ausweisen muß. Auch wenn seit der religionsgeschichtlichen Schule (Schweitzer, Troeltsch, Weiß, Wrede, u.a.) die Erkenntnis Allgemeingut geworden ist, daß die genuine Heilserwartung und -vermittlung des Jesus von Nazaret die Gegenwart und heilend-richtende Wirksamkeit des anbrechenden Gottesreiches war, so ist ihre dogmatische und pastorale *Relevanz* bis heute unterschiedlich gewertet worden.

⁷ Vgl. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, Frankfurt/M. 1989; J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985.

gesamtgesellschaftliche Orientierung an einem religiösen Symbolsystem mehr leisten kann. Deshalb kondensieren sich die Krisen- und Unheilserfahrungen gerade an diesen Polen, aber ebenso die Heilshoffnungen, die heute bestimmend sind.⁸

2. Heilssehnucht im Kontext der Therapiegesellschaft

Mitten in diesem hermeneutischen Knoten der Verstehenshorizonte (Gadamer) hat Theologie und Seelsorge immer auch eine kritische Funktion wahrzunehmen. Denn so wie sich Heilserwartungen ideologisch mit totalitären Gesellschaftsutopien maskieren konnten⁹, so verschleiern sie sich heute – nach der ambivalenten Abkehr von den Geschichtshoffnungen – mit den gesundheitsversessenen Visionen mentaler und gymnastischer Perfektionierungen des Individuums. In der gegenwärtigen „Therapiegesellschaft“ richten sich alle medizinischen und therapeutischen Erwartungen „auf den total durchtherapeutisierten, den nicht mehr anfälligen, den nicht mehr sterblichen, den prinzipiell nicht kranken Menschen. ... Es ist als würde dem Programmwort ‚Gesundheit‘ die ganze

Heilssehnsucht der Epoche aufgeladen – und dies wie selbstverständlich in der Lieblichkeit der westlichen Zivilisation“¹⁰. Daß sich in unserer sinninflationären Kultur Religion und Mystik gerade als solche gesundheitsfördernden Instrumente „verkaufen“ lassen, weiß inzwischen jeder kirchliche Bildungsfunktionär zu nutzen. Während die politischen und gesellschaftskritischen Themen out sind, boomen die Themenlegierungen von Spiritualität-Religion-Tiefenpsychologie. Das Modell der *heilenden Seelsorge*¹¹ ist zweifellos ein Konzept, das erst auf dem Hintergrund der Sehnsüchte der Therapiegesellschaft entstehen konnte. Darin liegt seine korrigierende Chance, aber auch ein ideologiefälliges Potential.

Seelsorge, die der befreiend-heilenden Botschaft Jesu verpflichtet ist, ist jenes praktisch-kommunikative Geschehen, worin die heilend-befreiende, diakonisch-prophetische sowie bekenntnismengemeinschaftsstiftende Dimension eben dieser Praxis und Botschaft Gestalt annehmen soll.¹² Daß ein Ort von Seelsorge die Korrelation zwischen der Heilungspraxis Jesu und den vielfältigen Leiden heutiger Menschen ist, ist ein wichtiges Bewährungsmoment christlicher Praxis.¹³ Das Konzept der

⁸ Es ist keine Frage, daß die Dialektik der Aufklärung, das heißt das Umschlagen der gewonnenen Freiheit in neue Formen von Gewalt und Vernichtung, sich auch in der Entfremdungsdialektik von Subjekt und Gesellschaft abbildet. Beide Pole zusammenzuhalten ist deshalb der schwer einzulösende Anspruch an jede theoretische und praktische Auslegung christlichen Heilsglaubens.

⁹ Vgl. J.B. Metz, Erlösung und Emanzipation, in: L. Scheffczyk (Hg.), Erlösung und Emanzipation (QD 61), Freiburg 1973, 120–140.

¹⁰ G. Fuchs, „Krank vor Liebe“. Zum Verhältnis von Gesundheit und Heiligkeit, in: Lebendige Seelsorge 44 (1993) 71–77, 72.

¹¹ Siehe: I. Baumgartner, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf 1990.

¹² Die Einheit dieser Momente bewahrt beispielhaft O. Fuchs, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990.

¹³ Trotzdem muß bedacht werden, daß die Spezialisierung des Heilungswesens nicht durch ein charismatisches Heiler(un)wesen, wozu nun jeder Seelsorger/jede Seelsorgerin kompetent sein müßte, unterlaufen wird. Die moderne Ausdifferenzierung und Unterscheidung bleibt ein Gewinn für Seelsorge und Gesellschaft.

heilenden Seelsorge nimmt berechtigterweise diese Struktur in sein Verständnis von Seelsorge auf. Ja, diese distanziert sich von einer *allein* auf Wortverkündigung und Sakramentenspendung beschränkten Seelsorge. Sie legitimiert ihren Seelsorgsbegriff mit dem matthäischen Missionsbefehl: „Geht und verkündet: Das Himmelreich ist nahe. Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus! Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben“ (Mt 10, 7f). Trotzdem steht der Kontext in Frage, in dem die heutigen, postmaterialistischen und markant individualistisch geprägten Heilssehnsüchte in einer inzwischen wieder religionsproduktiven Kultur¹⁴ zum Ausdruck kommen. Heftig umstritten ist, inwieweit die *heilende Seelsorge* den (kreuzestheologischen und zeitgeistkritischen) Kern noch bewahrt, wieweit sie die Fremdheit und grundsätzliche „Unverfügbarkeit“ der Erlösungsbotschaft aufrecht erhält, oder wieweit sie einer problematischen Umdeutung und Reduktion von Seelsorge Vorschub leistet. Dann wären die Kategorien „Heil“ und „Seelsorge“ Synonyme für „Selbstverwirklichung“, unpolitische Innerlichkeit, die narzistische Sorge um sein psychisches und physisches Gesundsein.¹⁵ Und wiederum ließe sich bestätigen: Jesus ist die theologische Adresse dieser aktuellsten Erwartungen –

Jesus der Psychotherapeut, der ganzheitliche Mensch, der Alternative, der Heiler. Jesus – *unser* Spiegelbild.

H. Poensgen hat gegen diese Vermischung von Seelsorge und Therapiekultur eine großteils polemisch verfaßte Kritik geäußert.¹⁶ Trotz seiner Unterschlagung der Selbstabgrenzung der *heilenden Seelsorge* gegenüber den Machbarkeitsillusionen und Verblendungsmechanismen eines Esoterik- und Psychomarktes ist seine Kritik, die ich als Kontrollampe für die bestehende Gefahr der ‚Verpsychologisierung‘ von Seelsorge, also der falschen Vermittlung von Seelsorge und Heilspraxis, verstehe, ernstzunehmen.¹⁷ Und dennoch gilt: Seelsorge, die nicht mitarbeitet an der größtmöglichen Aufhebung *nichtnotwendiger Entfremdung und Gewalt*, die sich niederschlägt beim Einzelnen oder in der Gesellschaft, in der erkrankten Psyche oder in ungerechten öffentlichen Rechtsstrukturen, ist selbst Ausdruck einer Verfälschung christlichen Heilsglaubens. Daß diese Unterscheidung oft erst unter intellektuellen Mühen, keinesfalls konfliktfrei und sogar mit einem hohen Ausmaß an Mißverständnissen, Unterstellungen oder böswilligen Denunziationen gewonnen wird, soll ein kurzer Blick auf eine in der jüngsten Vergangenheit schon einmal heftig geführte Diskussion um das authentische Verständnis von Heil zeigen.

¹⁴ Siehe H.-J. Höhn, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart* (QD 154), Freiburg 1994.

¹⁵ M. Lütz, *Ist Gesundheit unser höchstes Gut?*, in: *Wort und Wahrheit* 37 (1996) 118–121.

¹⁶ Siehe ThPQ 145 (1997) 155–167.

¹⁷ Daß das Konzept einer heilenden Seelsorge und eine für die breite Masse tiefenpsychologisch interpretierte Mystik, wie es etwa die Schriften von A. Grün versuchen, derzeit Kassenschlager in Bildungshäusern und Weiterbildungsprogrammen sind, gilt es schlicht zu konzedieren. Daß dieser Trend immer auch Indikator von ernstzunehmenden Defiziterfahrungen ist, sollte doch nicht übersehen werden. Eine interessante, narrativ beeindruckende Klärung des Verhältnisses Theologie-Psychologie bietet: P. Eicher, *Wie kannst du noch katholisch sein?*, München 1993, 91–102.

3. Eine instruktive Parallele

Die Theologie der Befreiung versteht sich als Auslegung christlicher Rede von Erlösung im Kontext von Marginalisierung, Massenarmut und Ausgrenzung. Die Brisanz dieser Theologie liegt darin, daß sie die unhintergehbare Verwicklung theologischer Rede mit politischen Optionen und Standorten aufdeckt und von dieser Kritik aus den Kern des Erlösungsglaubens neu entfaltet. Die Theologie der Befreiung ist *nach innen* eine selbstkritische Hermeneutik gegenüber einer ideologieanfälligen Rede von Heil und Erlösung zur Stabilisierung nichtnotwendiger, ungerechter Unterdrückung und Gewalt. Sie ist *nach außen* (in Richtung Kirche und Gesellschaft) eine Theorie, die sozialanalytisch die Ursachen der Armut aufspürt, und eine politisch wirksame Praxis, die den von den Armen selbst in Gang gesetzten Befreiungsprozeß auf den verschiedensten Ebenen begleitet. Es war gerade dieser *politische* Befreiungsimpuls, der von verschiedensten Seiten skeptisch, bisweilen sogar zynisch und denunziatorisch beurteilt wurde. Mit dem Vorwurf, Befreiungstheologie sei eine theologische Legitimierung des marxistischen Klassenkampfes, sie führe in letzter Konsequenz zu Atheismus und zur gefährlichen Illusion der Machbarkeit geschichtlicher Befreiung, wurde gerade die Provokation der inneren Verbindung von Erlösung und Befreiung abgewiesen. Nun läßt sich aber leicht zeigen, daß die Befreiungstheo-

logie nicht eine marxistische Interpretation der Bibel, sondern eine brisante, die ursprüngliche ‚Gefährlichkeit‘ der christlichen Botschaft hervorhebende Auslegung von Heil im Kontext menschenverachtender Strukturen ist. Nicht die Machbarkeit einer heilen Welt ist das Ziel der Befreiung, sondern die je vorläufig und fragmentarisch bleibenden politisch-öffentlichen *Formen der Erlösung*. Diese Zeichen sind nicht Zufallsprodukte gesellschaftlichen und kirchlichen Handelns, sondern mühsamer, zum Teil lebensgefährlicher politischer und pastoraler Kampf. Sosehr Glaube für die Befreiungstheologie nicht der subjektiven Verfügbarkeit unterliegt, sosehr zeigt er seine Wahrheit an der Kritik ungerechter Verhältnisse und an der Schaffung gerechterer Lebensbedingungen für die geschundenen Körper, die verletzte Würde der Armen.

Das Beispiel der Befreiungstheologie könnte einen instruktiven Hinweis auf die Frage des Konzepts einer *heilenden Seelsorge* geben, greift diese doch in unserer heterogen und (post-) modern gewordenen Kultur jene Erwartung nach Gesundung auf, die Menschen aufgrund ihrer leidenden Seele – Gott sei Dank auch noch – im Kontext der Seelsorge herantragen. Ein Heilungsprozeß, der nicht durch politische, sondern nur durch therapeutische ‚Aufklärung‘ in Gang gebracht werden kann.¹⁸ Aber so wie die Befreiungstheologie die *Differenz von Befreiung und Erlösung*¹⁹ immer wieder herausarbeiten muß, so muß *heilende Seelsorge* die

¹⁸ Das klassische Ausspielen von Entäußerung und Selbstverwirklichung halte ich für ein letztlich unbrauchbares Argumentationsmuster, weil es – wie ein Blick in die Geschichte der christlich-religiösen Sozialisation unschwer zeigt – selbst höchst ideologieanfällig und pathologisch wirksam war.

¹⁹ In wissenschaftstheoretisch anspruchsvoller Weise hat das C. Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, Mainz 1983, geleistet.

bleibende Differenz von *Heilung* und *Erlösung* deutlich machen. Sie muß theoretisch und praktisch zeigen können, daß sie weder psychologisieren-der Heilsindividualismus noch spirituell verbrämte Selbsterlöschungstechnik ist.

4. Dimensionen einer Theologie der Heilserfahrung

Die systematische Theologie kann für die Diskussion um Status und Berechtigung *heilender Seelsorge* insofern einen Beitrag leisten, als sie, ausgehend von einer Theologie der Heilserfahrung, Kriterien an die Hand gibt, von denen sich dann Rückfragen unpolemisch und weiterführend formulieren lassen. Dies kann wiederum nur in aller Kürze und Vorläufigkeit geschehen.

4.1 Die biblische Erfahrung von Heil ist konkret, niemals abstrakt. Bei aller Unterschiedlichkeit der biblischen Heilsrede zeigt sich eine durchgehaltene Gemeinsamkeit: immer erscheint die Erfahrung von Gottes Heil als konkrete, leiblich-personale, geschichtlich wirksame Veränderung. Die Konkretheit der Heilserfahrung streicht keineswegs deren oft theologisch voraussetzungsreiche Verstehenshorizonte. Aber niemals verliert sich das biblische Reden von Erlösung in einer leeren Abstraktion. Jesus von Nazaret hat diese Konkretheit von Heil beispielgebend zur Darstellung gebracht. Diese Konkretheit hat ihre – gerade das bürgerliche Liebespathos ärgernde – Prägnanz in der bevorzugten Wahrnehmung und Rettung der Armen,

Leidenden und Ausgegrenzten gefunden (Lk 4,18–21; 6,20–26; Mt 20,1–16; 25,31–46). In Jesu Gleichnissen und Handlungen, in seinem Anspruch, Gottes erlösende Wirklichkeit jenseits der üblichen Legitimitätsstrukturen in Wort und Tat auszudrücken, hat er den Weg zu Gott für jeden Menschen auf „direkte Weise“ erschlossen. Damit hat er die Heilserfahrung ganz und gar in den Willen Gottes zurückgebunden und jede religiöse oder rituelle Instanz, die sich abstrakt oder leidensstabilisierend dazwischenschaltet, relativiert.

4.2 Die Erfahrung von Heil bleibt zeichenhaft. Die Evangelien berichten von Jesus, daß er seine Wunder- und Heilpraxis²⁰ nicht als Instrument einer allumfassenden Heilung gebrochener Zustände verstanden und eingesetzt hat. Er hat sein Charisma, erstaunliche Heilerqualitäten zu haben, nicht instrumentalisiert, um seine eigene Macht zu vermehren (vgl. Mt 4,1–11). In den Wunderberichten wird von geheilten Menschen erzählt, die durch ihre Begegnung mit Jesus gesund wurden. Er verstand diese Heilungen offenbar als Ausdruck des unverfügbaren Anbrechens des Reiches Gottes einerseits (Mt 12,28), zugleich aber auch als das eigenständige Sich-Einlassen der Kranken und Leidenden auf Gott selbst (zum Beispiel Mt 8,10; Mk 5,34). Kritisch gegen alle soteriologischen Retrojektionen auf Jesus Christus bleibt festzuhalten, daß Jesus nicht *alle* Notsuchenden aufgesucht, nicht alle Kranken geheilt hat, sondern die Zeichenhaftigkeit und Begrenztheit des Heils ganz und gar ernstgenommen hat. So gar im Rockmusical *Jesus Christ Super-*

²⁰ Vgl. G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten* (StN 8), Gütersloh 1974; ders./A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, 256–284 (Lit.).

star von Andrew Lloyd Webber und Tim Rice ist diese Spannung beklemmend festgehalten: Als Jesus von einer Schar Leprakranker umringt wird, bricht er unter ihrem Andrang zusammen und entzieht sich mit den Worten: *Too many of you*. Jesus hat keine Institutionen der Seelsorge geschaffen und keine bestehenden Strukturen der Gewalt nachhaltig korrigiert. Im Gegenteil: er ist selbst immer tiefer in die Konflikte der Behörden und Autoritäten um seine Person geraten – und selbst ihr Opfer geworden.

4.3 Die individuelle Erfahrung von Heil ist die Erfahrung von Solidarität und Egalität. Sosehr die heilende Begegnung von Menschen mit Jesus auf eine tiefe zwischenmenschliche Ich-Du-Erfahrung schließen läßt, sosehr sie Ereignis zwischen Heiler und Heilsuchendem war, sosehr gilt es wahrzunehmen, daß die heilenden kommunikativen Handlungen zutiefst von der solidarischen Nähe Gottes zu den Menschen getragen waren. Das Heilwerden von Einzelnen war niemals ein bloß individuelles Geschehen, sondern immer auch ein wirkmächtiges *Zeichen* des Heilwerdens aller gebrochenen und gestörten menschlichen sowie natürlichen Verhältnisse. Darum sagt Ernst Bloch zutreffend, daß das Wunder bei Jesus „allemaal schon neuer Himmel, neue Erde im Kleinen“²¹ sein will. In Jesu Zuwendung zu den Heilung und Hoffnung Suchenden wird die solidarische Liebe Gottes allen zuteil, die sich auf die Umkehrbotschaft einlassen. Jesus hat das Verhältnis von „Reich Gottes“ und „Einzel-

nen“ strikt zusammengehalten, auch und gerade wenn er heilte: „Wunder galten nicht als innerlich, sie intendierten greifbare Veränderungen äußerer Art, das durch sie erscheinendssollende Heil geschieht via Welt“²².

4.4 Die Erfahrung von Heilung ist Heilwerden im Fragment. Auch wenn der historische Jesus nur *im Lichte des Osterglaubens* erscheint, so zeigt sich darin ein Mensch, der weder für sich noch für andere die grundsätzliche Fragmentarität, die mit unserem Menschsein gegeben ist, übersprungen hat. Er hat keine Seligkeit verheißen, die jenseits endlicher und schuldbestimmter Lebensbedingungen zu finden ist, sondern nur eine aus ihnen heraus; selig preist er nicht die Frommen und Ruhe Suchenden, sondern die nach Gerechtigkeit Dürstenden; nicht jene, die ihr Leben stimmig und ausgeglichen gestalten, sondern die um seinetwillen Beschimpften, Verleumdeten, Verfolgten, die Mühseligen und Beladenen. Ihm nachfolgen ist nicht eine tägliche Vitamindosis zum Gesundbleiben. Die Propaganda des ‚positiven Denkens‘ ist ihm fremd; wenn er trotzdem von D. Sölle als der glücklichste Mensch bezeichnet wird²³, dann nicht, weil er sich durch meditative Techniken der Bewußtseinsweiterung ein künstlich stimuliertes Glücksgefühl verschaffte, sondern weil er auf höchst intensive Weise die Gegenwart Gottes in jedem, auch im eckligsten Seienden spürte. Eben darum spitzt Jesus die Empfindlichkeit für die gebrochenen Verhältnisse zu und erhöht die Belastbarkeit für das Mit-

²¹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1544.

²² Ebd. 1545.

²³ D. Sölle, *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*, Stuttgart u.a. 1976.

Leiden mit den Leidenden. Heilszusage in Jesus Christus ist deshalb nicht die Zusage einer krisenversicherten Identität, nicht das Versprechen süchtig machender Harmonie- und Ganzheitserlebnisse. Sie ist praktische und symbolische Zusage unter dem eschatologischen Vorbehalt: Vorschein vollendeten Heils zu sein im Kontext einer Schöpfung, durch die ein „Riß von oben bis unten“ (G. Büchner) verläuft.

5. Einige Rückfragen an das Modell der heilenden Seelsorge

Wenn diese Leitlinien nützlich sind für die Bewertung der theologischen und pastoralen Rede von Heil und Befreiung, dann ergeben sich daraus doch einige Rückfragen an das diskutierte Konzept *heilender Seelsorge*.

- Bewahrt die *heilende Seelsorge* genügend kritische Distanz zu den marktförmig gewordenen Heilserwartungen der Gegenwart?

Diese Rückfrage stellt sich notwendig, weil Interpretationskonzepte im Fahrwasser etwa Jungscher analytischer Psychologie strukturelle Schwierigkeiten haben, die Differenz von Individuation und Gottesrede adäquat aufrechtzuerhalten. Natürlich ist jede *Anknüpfung* zugleich nur um den Preis einer (zumindest virtuellen, wenn auch nicht prinzipiellen) *Ausblendung* zu haben. Dieses sachliche Problem könn-

te man beispielsweise in den Arbeiten des um Differenziertheit bemühten Pastoraltheologen und Psychotherapeuten Isidor Baumgartner untersuchen. In seiner kreativen, strukturellen Applikation des Emmausgangs für die Theorie einer „heilenden Seelsorge“ zeigt sich, wie der geschichtlich-gesellschaftliche Horizont der Krise der Emmausjünger nach *innen gewendet* wird und als doppeltes Schema einer verallgemeinerbaren *Lebenskrise* und eines pastoraltheologischen Konzepts rekonstruiert wird.²⁴ Das ist legitim – und trotzdem wäre die Relecture der Emmausgeschichte dann verzerrt, wenn das *spezifische* Leiden der Jünger angesichts der durch das Kreuz zunichtegemachten Hoffnungen auf *Gottes Reich* (!) nicht mehr zum Tragen käme. Die Ostererfahrung hat – um einen Begriff von Schelling anzuwenden – einen „nie aufgehenden Rest“ gegenüber jeder psychologischen, soziologischen, aber auch theologischen Ausdeutung. Das Gottesreich, das heißt das Heilwerden aller Wirklichkeit allein im Inneren der Seele oder des Einzelnen zu veranschlagen, ist schon der „Dreh“ der liberalen Jesusforschung (Ritschl, Harnack) gewesen, deren gutgemeinte Verinnerlichung der Eschatologie zu Recht den Protest der dialektischen Theologie hervorgerufen hat.²⁵

- Hat der Zugriff auf das symbolische Potential des Glaubens von seiten der heilenden Seelsorge genügend symbolkritische Reflexivität?²⁶

²⁴ Baumgartner, Pastoralpsychologie 107f.

²⁵ Die liberale Einschmelzung von bürgerlicher Kultur und der verinnerlichten Liebesethik Jesu war theologisch völlig blind gegenüber den weltpolitischen Erschütterungen, die zum Ersten Weltkrieg führten.

²⁶ Zur Aneignung des Symbolischen im Kontext systematischer Theologie siehe die Studie des Autors: Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung, Freiburg 1997.

Eine Stärke der *heilenden Seelsorge* besteht darin, daß sie die besondere Ausdrucksform des christlichen Glaubens, seine Hoffnung auf das umfassende Heilwerden der Schöpfung, in den Symbolen der Erlösung und Heilung zu entziffern sucht. Seelsorge wird damit wieder darin gegründet, wo Religion einen zentralen, wenngleich nicht einzigen Ursprungsort hat: im Gemüt der menschlichen Seele.²⁷ Damit können religiöse Symbolhandlungen als „affektive Kristallisationen“ (Lévi-Strauss) tiefenseelischer Konflikte und Heilungsvorgänge zugänglich gemacht werden. Damit kann der eigentümlichen Sprache der Psyche, die das Symbolische ist, Rechnung getragen werden. Aber das Symbolische ist nicht zu reduzieren auf das Individuelle und Bildhafte. Symbole sind zugleich immer komplexe, *kollektive* Verdichtungen von Sinn, Hoffnung und Glaube.²⁸ Nicht zuletzt sind sie praktisch wirksame „Strukturen des Vorgriffs“ auf das Ganze, ohne selbst das Ganze des Heils präsent machen zu können. Ja, sie sind sogar die Kritik jener Versuche, das Ganze der Wirklichkeit, auch der seelischen Individuation, nicht mehr offen zu halten. Wenn die *heilende Seelsorge* das kritische Moment des christlichen Symbolverständnisses unterschlägt, dann droht sie tatsächlich zur kuschelwarmen Ideologie für einen bestimmten Adressatenkreis zu werden.

- Bewahrt die *heilende Seelsorge* die Fähigkeit zum verträglichkeitsresistenten Unbehagen am Faktischen?

Die größte Versuchung des Christentums war immer, Gottes erlösende Zusage selbst in die Hand zu nehmen und diese mit dogmatischen, pastoralen oder politischen Verstehens- und Gestaltungsmechanismen zu identifizieren. Immer dann ist aber auch das Unbehagen am Faktischen verschwunden. Auch eine therapeutische Seelsorge hat nicht von vornherein die Garantie, daß ihr Anliegen des Heilens nicht nochmals Ausdruck von Herrschaft, Ausbeutung, jedenfalls eines profitablen Gewerbes werden kann. Mit dem permanenten Versagen politisch-ökonomischer Mechanismen, die Welt gerechter und aufgeklärter zu gestalten, mit der gegenwärtigen Individualisierung, Pluralisierung und rücksichtslosen marktwirtschaftlichen Kommerzialisierung der Lebenswelt ist der Rückzug auf das Individuell-Überschaubare und Mystisch-Geheimnisvolle zwar verständlich und als Schutz vor totgelaufenem Aktivismus notwendig. Trotzdem müssen wir uns der Frage stellen: Ist nicht christlicher Glaube, der den Spannungsbogen der Nachfolge Jesu noch bewahrt, die bleibende Zumutung, sich an der unerlösten und von sich aus unerlösbaren Wirklichkeit zu reiben? Muß nicht eschatologischer Glaube in sich selbst insoweit „Unversöhntheit“ bleiben, als er sich weigert, die Frage nach dem Warum dieser unglaublichen Umwege und Irrwege der Evolution und der menschlichen Lebensgestaltungen durch noch so kluge Antworten beantworten zu lassen, wie das J.B. Metz moniert? Heißt nicht Christsein auch,

²⁷ Diesen Ansatz vertrat schon F. Schleiermacher gegen einen ausschließlich ethisch-kantischen beziehungsweise rationalistisch-hegelianischen Religionsbegriff.

²⁸ Deshalb können sie *sakramental* wirksam sein und nicht ausschließlich von der Tiefenpsychologie hermeneutisch zureichend erschlossen werden.

das Seufzen der noch ausstehenden geschichtlichen und kosmischen Transformation der Wirklichkeit (Röm, 8,22) *öffentlich* hörbar zu machen? Wenn die bleibende Kontingenz unseres Daseins ernstgenommen wird, dann muß die *heilende Seelsorge* selbst nochmals Kriterien formulieren, wie sie die Spannung zwischen Heilserfahrung und unaufhebbaren Kontingenzen vermittelt. Sie könnte im Grunde nur dann authentisch und human sein, wenn sie

diese Spannung individuell durchzuhalten und öffentlich auszutragen lehrt und nicht retuschiert. Denn ganzheitliches Heilwerden gibt es im christlichen Erlösungskontext nur zusammen mit der Bejahung und Bewahrung unserer Fragmentarität. Das heißt in aller Nüchternheit: krank sein dürfen, sich erlauben, Fehler zu machen, vor dem Leiden stumm bleiben können, sterben können, *Gottes* Heil erwarten lernen.