

Unterschiedliche Gestalten christlicher Tradition

Dionisio Borobio

Annäherung an die Heilungssalbung in der Alten Kirche

Die wirksamste historische Erläuterung ist jene, die zur konsequentesten praktischen Erneuerung führt. Dies soll das leitende Prinzip der hier vorgelegten Arbeit sein, deren *Grundanliegen* darin besteht, darzulegen, wie in der Urkirche (Neues Testament, erste Jahrhunderte) insbesondere die Salbung im Sinne des Heilens verstanden und vollzogen wurde, insofern sie sowohl in der Auffassung von den Charismen der Heilung als auch in der Verwirklichung dieser Charismen durch verschiedene Heilriten und -praktiken eine bevorzugte Stellung einnahm.

Wie nicht anders zu erwarten, sind unsere *Quellen* das Neue Testament und die patristischen und liturgischen Zeugnisse der Zeit¹, die wir hier lediglich in einer vergleichenden und schlußfolgernden Synthese darstellen können. Der *hermeneutische Kontext* unserer Arbeit macht es erforderlich, daß man sich in die Zeit und Welt der Kultur versetzt, die wir behandeln, in der der Zusammenhang zwischen der Krankheit und den Ursprüngen des Bösen und der Sünde oder Strafe und damit auch die Exorzismen und magischen Heilungsriten etwas Selbstverständliches sind; in der die Entwicklung der Medizin noch in ihren Anfängen steckt und die Heilverfahren daher eher natürliche und aber-

gläubische als technische Mittel sind und die Frage weniger auf das «Was» und «Wie» zielt als auf das religiöse «Warum» der Krankheit².

Mit dem Ziel einer größeren Klarheit wollen wir unsere Untersuchung in drei Teile gliedern, die jedoch schwer voneinander zu trennen sind: 1. Die Charismen des Heilens, 2. die Heilungsriten, 3. die Heilpraktiken.

I. Die Charismen des Heilens

Das «Charisma des Heilens» ist jene ständige außergewöhnliche Begabung, die manche Menschen von Gott erhalten haben und die unter verschiedenen Umständen und in besonderen Situationen entfaltet wird. Dieses Charisma hängt nicht notwendig mit dem Sakrament der Krankensalbung zusammen und darf nicht mit diesem verwechselt werden. Für sich betrachtet ist es weder an ein bestimmtes Wort noch an einen festgelegten Ritus, noch an eine konkrete Gruppe gebunden. Es hängt vom erhabenen freien Wirken des Geistes ab (1 Kor 12,11). Aber wo treten diese Heilungscharismen im Neuen Testament in Erscheinung?

Zweifellos ist *Jesus* der erste große Heiler, der das Charisma des Heilens in einzigartiger, unwiederholbarer und wunderbarer Weise besitzt und dadurch die messianischen Verheißungen der Befreiung erfüllt (Jes 35,5-6; 61,1-3; Jer 33,6; Mt 11,3-6; Lk 4,21), indem er eine zugleich leibliche und geistige, umfassende und vollständige Heilung des Menschen bewirkt (Mk 2,1-12: Heilung des Gelähmten; Joh 9,1-45: Heilung des Blindgeborenen). Jesus nimmt die im Alten Testament angekündigte (Elija, Elischa, vgl. Mt 12,3-6) prophetische Heilungsfunktion wahr und führt sie zur Vollendung, indem er nicht nur Krankheiten heilt, sondern vor allem den kranken Menschen (Mt 4,23) von allem Übel und Schmerz, von jeglicher Ungerechtigkeit und Verlassenheit, von jeder Versklavung und Sünde heilt: «Er hat unsere Leiden auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen» (Mt 8,17; Jes 53,4). Seine Heilungen verstehen sich daher keineswegs als «Erfolg des Heilkünstlers», sondern sie sind der endgültige Beweis für die Gegenwart des Reiches im wahren befreienden Messias, die Offenkundigkeit einer einzigartigen «charismatischen Besitzergreifung» (Salbung) durch den Geist (Lk 4,16-27; Mt 12,9-32)³.

Dieses «Charisma» und Amt der Heilung vermittelt und überträgt Jesus den Aposteln zweimal, und zwar als ergänzende «Übergaben»: bei der ersten Aussendung während seines irdischen Lebens: «Sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie» (Mk 6,13) und bei der zweiten Aussendung nach Ostern: «Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!... Und durch die, die zum Glauben gekommen sind, werden folgende Zeichen geschehen: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben; sie werden in neuen Sprachen reden...; und die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden» (Mk 16,15.17).

Das Charisma des Heilens muß innerhalb und als integrierender Bestandteil der gesamten Sendung gesehen werden. Es handelt sich um eine «ungleiche», aber echte, geschichtliche und prophetische, anamnetische und zugleich charismatische Sendung und Fortsetzung des umfassenden Dienstes Christi an den Kranken. Christus befiehlt den Aposteln nicht, die Salbung zu vollziehen, sondern sein Werk im Hinblick auf die Kranken fortzuführen. Die Aussendung von Galiläa ist die Vorwegnahme der österlichen Mission, die sie erst in der Kraft des Geistes werden verwirklichen können (vgl. Joh 20, 21-23)⁴.

In der Tat stellen wir fest, daß *diese Fortsetzung sich* in der Urkirche *in dreifacher Form vollzieht*: in gewöhnlicher Form durch die Begabungen und Dienste des Heilens (1 Kor 12,7-9.28-30; Apg 6,1-2; 2 Kor 1,5-6; Kol 1,24), in außerordentlicher Weise durch die Heilungen (Apg 3,1-26) und in «sakramentaler» Form durch Gebet und Salbung (Jak 5,13-16). Betrachten wir nun die außerordentliche charismatische Fortführung, so scheint klar zu sein, daß diese sowohl von den rabbinischen Schriften⁵, die ein solches christliches Verhalten verwerfen, als auch von der Apostelgeschichte, die es billigend bestätigen, bezeugt wird (vgl. Apg 2,43; 5,12.15-16; 8,7; 9,12-17, 34. 28,8ff.). Für die Urgemeinde geschehen diese wunderbaren Heilungen immer im Namen des Herrn Jesus und in der Kraft seines Geistes (Apg 3,6-7); sie sind eine vergegenwärtigende Wiederholung der Heilungen, die Jesus während seines irdischen Lebens bewirkte, und sie führen sogar zu den gleichen Szenenfolgen und Kettenreaktionen: Heilung, Krise, Anklagen, Glaube (Apg 3).

In die Linie dieser außerordentlichen charismatischen Fortsetzung ließen sich auch die zahlreichen Berichte von Exorzismen, Heilungen und wunderbaren Zwischenfällen einreihen, die uns die frühen Zeugnisse von kirchlichen Autoren oder Heiligenbiographien⁶ vermitteln, das logische «Gefälle» und die notwendige kritische Interpretation vorausgesetzt. Es ist schwierig, die Beimischung von Magie, Aberglauben und Legende auszumachen, die es in diesen Berichten von gestern ebenso wie bei so manchen Ereignissen von heute geben mag. Wir können unmöglich sagen, wie weit das im Menschen natürlich-psychologisch Erklärbare oder das in der Natur verborgene, auslösende Element reicht, und wo das Außergewöhnliche, das Übernatürliche oder das Wunderbare beginnt. Wir haben keine genauen Maßstäbe, um in jedem Fall das Wo, Wie und Wann des außergewöhnlichen Eingreifens Gottes durch das Handeln dessen zu bestimmen, der das Charisma des Heilens besitzt. Eines jedoch ist sicher: Es ist völlig konsequent und sogar so gut wie «zwingend», daß in Anbetracht der Bedeutung, die dieses Charisma bei Jesus hatte, dieses auch ein integrierender Bestandteil der Fortführung des Dienstes der Kirche an den Kranken ist⁷.

II. Die Heilungsriten

Auch wenn die verschiedenen Zeugnisse von unterschiedlichen Heilungsriten sprechen, so ist doch zweifellos der wichtigste unter den genannten die Salbung mit Öl. In Anbetracht der Bedeutung, der Anwendung und der belebenden, heilenden, reinigenden Kraft, die dem Öl in der Schrift und auch in der Urkirche beigemessen wird⁸, lassen sich die folgenden Aspekte einer Erklärung herausstellen.

1. Im Neuen Testament

Jesus scheint bei der Heilung von Kranken am liebsten die Geste der Handauflegung verwandt zu haben: «Als die Sonne unterging, brachten die Leute ihre Kranken, die alle möglichen Leiden hatten, zu Jesus. Er legte jedem die Hände auf und heilte alle» (Lk 4,40; vgl. Mk 1,40-41; 5,22-23; 5,41). Manchmal wird diese Handauflegung von einer besonderen Berührung des erkrankten Organs begleitet, wie etwa der Augen oder der Zunge (Mk 8,22-26; Joh 9,6-7; Mk 7,32-36).

Was die Salbung mit Öl anbelangt, so kann man — allerdings nicht überall, wo man das Öl bei Kranken verwendet — von einer ausschließlich auf körperliche Heilung zielenden Absicht sprechen, zumindest muß sie in besonderer Weise einbezogen werden. Bei Markus tritt die unmittelbare Verbindung zwischen dem Ritus der Salbung mit Öl und der Heilung der Kranken innerhalb eines umfassenderen religiösen und evangelisierenden Kontextes klar hervor, der den Ruf zur Umkehr und die Befreiung von jeglichem Bösen und aller Macht des Dämons voraussetzt: «Die Zwölf machten sich auf den Weg und riefen die Menschen zur Umkehr auf. Sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie» (Mk 6,13). Aber der Evangelist beschränkt diesen Zusammenhang nicht auf die Salbung mit Öl; nach der Auferstehung erweitert er ihn auch auf die Handauflegung: «... und die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden» (Mk 16,17–18).

Beide Riten, Salbung mit Öl und Handauflegung, scheinen die gleiche charakteristische therapeutisch-heilende Funktion und Kraft innerhalb eines Kontextes von Sendung und befreiender Evangelisierung zu besitzen. Auch wenn die Salbung den heilenden Aspekt besser verdeutlicht und die Handauflegung die Quelle oder Autorität (Christus), in deren Namen geheilt wird, besser zum Ausdruck bringt, ergänzen sich doch beide Riten gegenseitig in derselben Richtung⁹.

Der Zusammenhang zwischen Salbung und Heilung zeigt sich auch bei Jakobus (5,13–16): «... sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten (*sósei tòn kámnonta*), und der Herr wird ihn aufrichten (*egerei autón*)». Dies ist nicht der Ort, um uns auf eine detaillierte Exegese einzulassen, eine solche ist von anderen, kompetenteren Autoren bereits geleistet worden¹⁰. Wir wollen lediglich den Aspekt zusammenfassen, der uns beschäftigt. Auch hier tritt die Verbindung, die Jakobus zwischen dem Ritus der Salbung und der in den verwendeten Verben (*sósei, egereti*) implizierten Heilwirkung herstellt, deutlich hervor, entsprechend ihrer in der gesamten biblischen Tradition festzustellenden Bedeutung.

Die Tatsache, daß diese Verben auch eine eschatologische Heilsbedeutung (ewiges Leben

oder ewige Errettung, Auferstehung) haben, steht ihrer Bedeutung im Sinne physischer Heilung nicht im Wege. In der engeren Linie der Fortführung des Mysteriums Christi im Verhältnis zu den Kranken muß man sich auf eine vollständige körperlich-geistige, gegenwärtig-eschatologische Heilung oder Erlösung beziehen. Die Wirkung der «Erlösung und Stärkung des Kranken» ist nicht einschränkend, sondern ausweitend, nicht partiell, sondern total. Die sinngetreue Fortsetzung des Dienstes Christi an den Kranken, das anthropologische und biblische Denken des hebräischen Volkes selbst, der Vergleich mit anderen Texten und Orten, die Beziehung zwischen zeitlichem und eschatologischem Heil, gerade die Tatsache, daß unser Text eine «offene» Deutung voraussetzt... , rechtfertigen diese Schlußfolgerung. Andererseits ist die Kraft der Heilung die in der Zeit stattfindende Ausübung der Kraft der Auferstehung, die auf die endgültige Auferstehung verweist (vgl. Lk 10,20).

2. In den Zeugnissen der Kirchenväter

Von Anfang an wird bei der Salbung ein vielfältiger Gebrauch und eine bevorzugte Verwendung bei Kranken in der Absicht der Heilung bezeugt. So spricht *Irenäus* von einem Öl, das über dem Kopf der Toten ausgegossen wird¹¹. *Origenes* erwähnt die Salbung als eine der Formen der Sündenvergebung¹². *Afrabat* (Aphraates) (4. Jh.) schildert diese vielfältige Verwendung mit folgenden Worten: «Das Öl ist das Symbol des Sakramentes des Lebens, das die Christen, die Priester und Könige vervollkommnet; es erhellt die Finsternis; es salbt die Kranken und führt die Büßer wieder (in die Kirche) ein»¹³. Im gleichen Sinne äußert sich die *Ägyptische Kirchenordnung* (5. Jh.) und erweitert damit die *Traditio Apostolica* des Hippolyt: «So wie du durch die Weihe dieses Öls denen, die es verwenden und empfangen, Wohlergehen schenkst und so die Könige, Priester und Propheten gesalbt hast, in ebensolcher Weise möge dieses Öl denen, die es kosten, Trost, und denen, die es verwenden, Gesundheit verleihen.»¹⁴ Der *Pseudo-Dionysius* spricht dann gleichfalls von verschiedenen Verwendungen des Öls: «Dann gießt der Bischof das Öl über den Verstorbenen. Als ich über die Taufe sprach, erklärte ich bereits, wie der Initiierte zuerst mit dem Öl gesalbt wird... , in erster Linie salbt

man zu Beginn denjenigen, der den Kampf aufnimmt, und dann salbt man am Ende aller Kämpfe jenen, der aufgehört hat, zu kämpfen.»¹⁵ Aus diesen Zeugnissen läßt sich ableiten, daß der Gebrauch des Öls in der Urkirche vielseitig war und den unterschiedlichen Situationen entsprach, die vom Anfang bis zum Ende des Lebens reichten. Seine allgemeinste Bedeutung war es, zu weihen, zu heiligen, zu stärken.

Unter diesen Verwendungsarten zeichnet sich jene aus, die *mit der Absicht der Heilung* vollzogen wird, nicht nur aufgrund der natürlichen Eigenschaft, sondern vor allem aufgrund der geistlichen Kraft des Öls, insofern dieses in der Kraft des Geistes gesegnet und verwandelt worden ist (Epiklese). So heißt es in den *Canones Hippolyti*, die Tatsache, daß die Kranken die Kirche aufsuchen dürften, bedeute für sie eine «Medizin im Sinne der Heilung», da sie dort das «Wasser des Gebets» und das «Öl des Segens» (*euchelaion*) empfangen¹⁶. Innozenz I. (416) setzt voraus, daß das vom Bischof geweihte Öl «von allen Christen» verwendet werden darf, «um damit bei eigenem Bedarf, oder wenn die Angehörigen danach verlangen, die Salbung vorzunehmen», wobei er vor allem an den Heilungswunsch der Kranken denkt¹⁷.

Cæsarius von Arles bezeugt in seinen *Sermones* (503/504) in besonderer Weise diese Heilungstention der Salbung, im Gegensatz zu den magisch-abergläubischen Praktiken der Heiden, von denen sich die Christen angezogen fühlten und denen gegenüber er die heilende Wirkung und Kraft der Salbung hervorhebt, die in der Kirche an den Kranken vorgenommen wird¹⁸. Der Autor wendet sich an die Mütter, sie sollten im Falle der Krankheit ihrer Kinder dafür sorgen, sie «oleo benedicto a presbyteris (eos) perungere» («mit dem von den Presbytern geweihten Öl zu salben»); an die Kranken, die die Kirche aufsuchen können: «ad ecclesiam recurrите, oleo vos benedicto perungite, Eucharistiam Christi accipite» («haltet euch an die Kirche, salbt euch mit dem geweihten Öl, empfangt die Eucharistie Christi») und an die wenig überzeugten Christen, auch sie sollten das geweihte Öl in Anspruch nehmen und auf die Worte des Apostels vertrauen: «secundum quod Iacobus Ap. dicit» («dem gemäß, was der Apostel Jakobus sagt»). «Caesarius will die spontane und allgemeine Inanspruchnahme der Salbung herbeiführen, um die vom Heidentum hinterlassenen magischen

Heilungsriten zu verdrängen. . . Er spricht von Kranken allgemein, ohne in irgendeiner Weise anzudeuten, ob ihre Lage eine Todesgefahr einschließt oder nicht.»¹⁹

In ebendiesem Sinne äußert sich *Eligius von Noyon* (588–660), der empfiehlt, nicht bei den «Zauberern, Wahrsagern, Hexen oder Scharlatanen» Hilfe zu suchen, sondern bei geweihtem Öl, «um mit diesem im Namen Christi ihren Leib zu salben. . . , und so wird man nicht nur die Gesundheit des Körpers, sondern auch die der Seele wiedererlangen»²⁰. Ebenso bezeugt *Beda Venerabilis* (672–735) die seit der Zeit der Apostel verbreitete Sitte, daß «die Kranken von den Priestern mit geweihtem Öl gesalbt und durch das begleitende Gebet geheilt werden»²¹.

Tatsächlich kann man feststellen, daß die Autoren zwar andere Verwendungen des Öls durchaus kennen, aber wenn sie sich auf die Krankensalbung beziehen, dem Öl eine heilende Kraft und Intention zuschreiben, und dies immer in Verbindung mit seiner Weihe durch den Diener Christi und abhängig von der Kraft des Geistes. Keinesfalls ist es üblich, zwischen einer leichteren und einer schwereren Krankheit zu unterscheiden, um danach den Spender und die Wirkung unterschiedlich zu bestimmen²². Ebenso wenig macht man die Unterscheidung zwischen «Salbung als Sakrament» und «Salbung als Sakramentale», um ihre Wirkung und Wirksamkeit voneinander abzugrenzen²³. Es ist nicht sicher, ob das geweihte Öl, auf das sie in allen Fällen Bezug nehmen, immer ein und dasselbe Öl ist, das in jedem Fall Anwendung findet. Wohl aber ist klar ersichtlich, daß jegliche geistlich-körperliche Kraft, die dem Öl zugeschrieben wird, ihre Grundlage in seiner Weihe und Segnung hat²⁴.

Man darf nun aber nicht meinen, die Salbung sei der einzige Ritus für die Kranken: Auch die Handauflegung wird mit einer gewissen Häufigkeit praktiziert, wie *Irenäus* bezeugt: «. . . andere heilen jene, die an irgendeiner Krankheit leiden, durch die Handauflegung und entlassen sie gesund.»²⁵ Der heilige *Eutychius* (512–582) wiederum berichtet von der Heilung, die ein junger Mann erlebte, als er nämlich «verschiedene Gebete sprach und dabei dem Jungen seine Hände auflegte und ihn mit dem geweihten Öl salbte»²⁶. Der heilige *Ambrosius* (333–397) erinnert in einem Kommentar zu Mk 16,17ff. daran, daß die Handauflegung durch die Gnade und Macht Gottes Heilkraft besitzt²⁷. Der *ambrosianische*

Ritus selbst kennt das Auflegen der Hände auf den Kranken» als wesentliches Element der Feier der Salbung, mit der Folge, daß auch ihm eine heilende Funktion beigemessen wird²⁸. . . Allerdings muß man einräumen, daß der *Ritus par excellence*, den man mit einer möglichen Heilung in Verbindung bringt, die Salbung mit Öl ist.

3. In den liturgischen Zeugnissen

Der vorige Abschnitt hat uns dazu veranlaßt, die Tatsache hervorzuheben, daß die christliche Bedeutung der Salbung von der Weihe abhängt. Dies wird auch in den liturgischen Zeugnissen deutlich, die ihre Wichtigkeit mit folgenden Überlegungen begründen: Sie ist ausschließlich Sache des Bischofs und in dessen Abwesenheit des Presbyters; sie ist von Anfang an liturgisch geregelt; sie findet im feierlichen Augenblick der Eucharistie statt. Die älteste dieser Segensformeln finden wir in der *Traditio Apostolica Hippolyts*, wo es um die Heilung und Heiligung der Kranken geht²⁹. Mehr oder weniger ausführliche und detaillierte Segensformeln überliefern uns ebenfalls die *Apostolischen Konstitutionen*³⁰, das *Euchologion des Serapion*³¹ und das *Testamentum Domini*³².

Mit der *Traditio Apostolica* verwandt, überliefern uns die ältesten *römischen Sakramentare*, das *Gelasianum*³³ und das *Gregorianum*³⁴, weitere Weiheformeln. Unter diesen hatte die Formel «*emitte*» aufgrund ihres reichen Gehalts und ihrer literarischen Struktur den meisten Erfolg, denn sie wurde in die nachfolgenden Sakramentare und liturgischen Bücher aufgenommen und lebt bis in unsere Tage weiter (allerdings nach dem neuen Rituale in erneuerter Form)³⁵. Tiefe Bedeutung und großen Wert besitzen auch die Formeln der *hispanischen Liturgie* (7.-8. Jhd.)³⁶ wegen ihrer konkreten Bezüge auf die Krankheitssituation, der Inständigkeit bei der Bitte um die völlige Heilung von Leib und Seele und der Betonung der Vorrangigkeit des Handelns Christi und des Geistes³⁷. Nicht weniger beredt erscheinen die Weiheformeln, die uns die *orientalische Tradition* im Ritus des «*euchélaion*» überliefert³⁸, wo die Komplementarität zwischen körperlicher Heilung und geistlicher Heilung oder Sündenvergebung deutlich hervortritt³⁹. Aus der vergleichenden Untersuchung dieser Weiheformeln läßt sich folgendes herausarbeiten:

► Die christliche Salbung unterscheidet sich von der jüdischen (AT) ebenso wie von der heidnischen Salbung, und zwar nicht durch die sie umgebenden rituellen Elemente oder die Form ihrer Anwendung, sondern durch die Weihe, die sie voraussetzt. Aufgrund dieser Weihe steigt der Geist herab, ergreift Besitz von dem Öl, verwandelt es, macht es fruchtbar. . . , so daß seine Anwendung bereits eine neue Kraft und Macht der Gegenwart und Heiligung, der umfassenden Erlösung und Heilung, der vollständigen Errettung und der Vergebung in sich birgt. Die Weihe gibt dem Öl seine wahre sakramentale Kraft, befreit es von Magie, stellt es auf eine Ebene mit anderen sakramentalen Handlungen der Kirche (vgl. z. B. geweihtes Taufwasser).

► Wegen ihrer besonderen Bedeutung wird die Weihe (in Rom und in den unmittelbarer mit Rom verbundenen Diözesen) ausschließlich dem Bischof und in dessen Abwesenheit auch dem Priester (im Orient, in Mailand) übertragen; sie findet in den ersten Jahrhunderten im feierlichen Augenblick der Eucharistie statt⁴⁰. Vom 10. Jahrhundert an, als der übliche Zeitpunkt der Weihe der Gründonnerstag ist, wird die Unterscheidung zwischen dem Öl für die Kranken und dem Öl für die Katechumenen nicht mehr deutlich. Nach M. Ramos «konnte ein einziges Gefäß das Öl enthalten, das für die einen wie für die anderen verwendet werden sollte; so lautet die Auskunft *Reginos von Prüm* († 915): «Am Gründonnerstag soll jeder Priester zwei Gefäße mit sich führen, eines für das Chrisma und ein anderes für das Öl der Katechumenen und der Kranken»⁴¹. Ebenfalls nach Ramos ist es sogar wahrscheinlich, daß auch ursprünglich nicht unterschieden wurde zwischen dem «Öl für die Kranken und dem eigentlichen Weiheöl, das später ausschließlich den Fachausdruck Chrisma erhielt. . . Der Entwicklungsprozeß bestand in einer zunehmenden Spezialisierung der Weihe und der Verwendung der Öle»⁴².

Was die *Anwendung der Öle* anbelangt, so mißt man ihr sicherlich im Hinblick auf die Weihe eine komplementäre und relative Bedeutung bei. Daher dürfen sie sowohl die ordinierten Amtsträger als auch die Gläubigen vornehmen («*non solum sacerdotibus, sed et omnibus uti christianis licet, in sua aut in suorum necessitate ungendum*»; «Nicht nur den Priestern, sondern allen Christen ist es erlaubt, es, wenn sie oder ihre Angehörigen dessen bedürfen, zur Salbung zu verwenden

den», Innozenz I.), wobei sowohl mit dem Öl gesalbt als auch das Öl getrunken werden kann («*et sua sancta benedictio sit omni ungenti, gustanti, tangenti, tutamentum corporis, animae et spiritus*»; «und seine heilige Weihe sei für jeden, der damit salbt, davon kostet, es berührt, ein Schutz für Leib, Seele und Geist»; es folgt die «*emittite*»-Formel). Angesichts der Tatsache, daß die betroffenen Personen all jene sein können, die an einer mehr oder weniger schweren Krankheit leiden, und in Anbetracht der Menge der vorhandenen Krankheiten und der begrenzten Zahl der ordinierten Geistlichen ist es vernünftig, daß diese Berechtigung den Laien selbst zuerkannt wird, die dem Kranken in jeder Situation nahe sind.

► Die von der Salbung erwartete Wirkung, wie sie in den Zeugnissen zum Ausdruck kommt, besteht vor allem in der körperlichen Wirkung, der Genesung/Heilung, mit der sich normalerweise die geistliche Wirkung, die Vergebung/Erlösung verbindet. Am häufigsten sind die Wendungen, die eine körperliche Heilung erbitten, dann auch diejenigen, die um die vollständige oder umfassende Heilung des Kranken bitten: «*mens et corpus*» («Geist und Leib»), «*corpus et peccatum*» («Leib und Sünde»), «*corpus et anima*» («Leib und Seele»), «*interius et exterius*» («das Innere und das Äußere»), «*sanitas corporis et indulgentia peccatorum*» («Gesundheit des Leibes und Nachlaß der Sünden») . . . Diese Wirkung wird nie auf bestimmte Krankheiten beschränkt, sondern in allen Fällen erbeten, wie vor allem die hispanischen Orationen bezeugen⁴³. All dies erlaubt uns die Feststellung, daß die Urkirche den Salbungsritus durchaus als einen Ritus zur körperlichen Heilung, vor allem jedoch als einen Ritus zur umfassenden Heilung des kranken Menschen verstand.

III. Die Heilungspraktiken

Wenn wir unser Augenmerk bisher auf die Charismen und Riten der Heilung gerichtet haben, so wollen wir nun kurz die «Praktiken» darstellen, in denen normalerweise jene Charismen sich äußern und diese Riten sich niederschlagen.

1. Im Neuen Testament

Im Neuen Testament wird eine «ordentliche»⁴⁴ Fortführung des Dienstes Christi sichtbar, vor

allem in der Praxis, die Kranken, Waisen und Witwen und die wirklich Notleidenden zu besuchen und für sie zu sorgen (Jak 1,27; Apg 6,1-2). Diese Besuchspraxis beschreibt Jakobus in seinem Brief eingehender: «Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich. . . .» (5,14). Damit wird das Gebot Christi selbst erfüllt: «. . . ich war krank, und ihr habt mich besucht» (Mt 25,36. 45).

Daneben können wir eine andere «Praxis» nennen, die sich auf die eigene Person bezieht und gleichzeitig die Aufopferung und Askese im eigenen Leiden bedeutet, indem man sich mit den Leiden Christi verbindet: «Wie uns nämlich die Leiden Christi überreich zuteil geworden sind, so wird uns durch Christus auch überreicher Trost zuteil. Sind wir aber in Not, so ist es zu eurem Trost und Heil» (2 Kor 1,5-6). Und an anderer Stelle: «Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben, was an den Leiden Christi noch fehlt» (Kol 1,24)⁴⁵.

2. In der Tradition

Auch die ersten patristischen Zeugnisse sprechen von dem «Besuch» als der wichtigsten Tätigkeit im Hinblick auf die Betreuung und Heilung des Kranken. Es genügt, einige in aller Kürze zu erwähnen. Der *hl. Polykarp* erklärt, die Presbyter sollten «die Verlassenen aufnehmen und alle Kranken besuchen, ohne die Witwe und die Waise zu vergessen»⁴⁶. *Hippolyt von Rom* fordert die Diakone auf, sie sollten «dem Bischof diejenigen melden, die krank sind, damit er sie besuchen kann. Denn es tröstet den Kranken in hohem Maße, daß der höchste Priester an ihn denkt»⁴⁷. Der *hl. Athanasius* erinnert daran, daß es für die Kranken sehr traurig sei, von niemandem besucht zu werden, denn «sie halten dieses Unglück für schlimmer als die Krankheit selbst»⁴⁸. Und vom *hl. Augustinus* selbst heißt es, er sei dem Beispiel des Apostels gefolgt und habe die Waisen und die Witwen in ihrer Not besucht (Jak 1,27) und sei zu den Kranken gegangen, um für sie zu beten und ihnen die Hände aufzulegen⁴⁹.

Manche Zeugnisse erwähnen auch eine *exorzistische* Tätigkeit bei Krankheit als Gegengewicht gegenüber den magisch-abergläubischen heidnischen Praktiken. In der abendländischen Kirche

ist der *hl. Caesarius von Arles* der bedeutendste Zeuge, insofern er der Salbung selbst eine gewisse exorzistische Funktion beimißt, die von der Versuchung und der Macht des Dämons, von Krankheiten und von der Sünde befreie⁵⁰. Und in der orientalischen Kirche erinnert zum Beispiel *Johannes Mandakuni* (405–487) im Blick auf diejenigen, die abergläubische Mittel anwenden, an den Text von Jakobus 5,14–15 und fügt hinzu: «... und denen, die vom bösen Geist gequält werden, befahl er, ihn mit Fasten und Beten, mit dem Kreuzzeichen, das alles besiegt, zu vertreiben.»⁵¹ Wenn die Salbung hier in einen Zusammenhang mit dem auf die Heilung der Krankheit und die Austreibung der Dämonen ausgerichteten Fasten und Beten gebracht wird, so beweist dies, daß man auch der Salbung einen gewissen exorzistischen Charakter beimißt.

Im Hinblick auf die *Liturgie* meinen wir nicht, daß andere Praktiken als diejenigen, die mit dem Ritus der Salbung oder anderen bereits von uns erwähnten Riten zusammenhängen, festzustellen sind. Man kann hier an die liturgisch-pastorale Praxis erinnern, die das *Nestorianische Konzil von Mar Joseph* (559) anordnete: «... wenn jemand von denen, die dieser Krankheit (Aberglauben) verfallen sind, sich bekehrt, biete man ihm als Heilmittel dasselbe an wie jenem, der körperlich krank ist: das von den Priestern geweihte Öl des Gebets (*euchélaion*)»⁵².

IV. Schlußbemerkung

Angesichts der Unterschiedlichkeit der Kirchen, der Zeugnisse und der Liturgien ist eine absolute Verallgemeinerung gewagt, nicht aber das Freilegen des Verbreitetsten und Wesentlichsten. Es besteht ein so hohes Maß an Übereinstimmung zwischen den meisten Quellen, daß sich daraus die wichtigsten dogmatischen und praktischen Konstanten herausarbeiten lassen.

1. Es scheint klar zu sein, daß es keinesfalls zulässig ist, die Salbung mit dem geweihten Öl, so sehr sie auch allgemein verbreitet gewesen sein mag, mit der «Verwendung des Weihwassers» zu vergleichen⁵³. Die Wichtigkeit, Feierlichkeit, Würde und «sakramentale» Bedeutung der Salbung verleihen ihr eine außergewöhnliche Stär-

ke und Kraft; und dessen war sich das Volk auch bewußt. Auch wenn man noch nicht die Frage aufwarf, ob sie ein Sakrament im strengen Sinne sei oder ob man sie in die Siebenzahl einbeziehen solle, erkannte man sie im Leben an und schätzte man sie als sakramentale Handlung. Die Sakramente existierten eher als heilbringende kirchliche Wirklichkeiten des christlichen Lebens denn als in theologischen und konziliaren Formulierungen definierte Begrifflichkeit und Zahl. Will man den spezifischen Sinn des Sakramentes dadurch bestimmen, daß man ihm den Sinn zuschreibt, der im Moment der Festlegung der Siebenzahl in der Scholastik am verbreitetsten war, so heißt dies, daß man die ständige sakramentale Wahrheit geringer bewertet als die zeitweilige Formulierung und Festlegung des Sakraments⁵⁴.

2. Was die heilende oder körperliche Wirkung der Salbung anbelangt, so steht die große Bedeutung, die man ihr in den ersten Jahrhunderten beimaß, außer Zweifel. Im Licht der Zeugnisse darf man weder diesen Heilungsaspekt der Salbung unterbewerten, indem man sie mit anderen Abwehrmitteln oder Frömmigkeitsübungen (Weihwasser) vergleicht, noch alle ihre Dimensionen auf diesen Heilungsaspekt reduzieren und sie mit anderen magischen oder medizinischen Mitteln auf eine Stufe stellen. Die körperliche Heilung, von der die Rede ist, ist nicht eine magische, sondern eine gnadenhafte Heilung durch die Kraft des Geistes und die Antwort des Glaubens. Auch ist sie nicht eine partielle, sondern eine umfassende Heilung im Sinne der Gesundheit des Leibes und der Seele, der verletzten Glieder und des sündigen Herzens. Dies ist vollkommen verständlich in einer Welt, die alles von der handelnden Gegenwart Gottes her erklärt und das Gebet und die Zeichen als wahre «Medizin der Armen» begreift. Mit einem Wort, in der Urkirche beschränken sich weder die Charismen noch die Riten, noch die Heilpraktiken auf die Krankensalbung. Aber die Krankensalbung ist der Ort, wo jene Charismen, Riten und Praktiken am sinnvollsten und echtsten, am häufigsten und erfolgreichsten, am dankbarsten und feierlichsten... Wirksamkeit, Zeichenkraft und Verdichtung erlangen.

¹ Zum NT: Oepke, Art. *nósoi*, ThWNT IV, 1084–1090; H. Greven, Krankheit und Heilung nach dem NT (Stuttgart 1948); J. Hempel, Heilung als Symbol und Wirklichkeit im

biblischen Schrifttum: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philos.-hist. Kl., 3 (1958); G. Crespy, La guérison par la foi: Cahiers Théologiques Nr. 30

(Neuchâtel/Paris 1952); ders., *Maladie et guérison dans le Nouveau Testament: Lumière et Vie* 86 (1968) 45–69; P. Fedrizzi, *L'Unzione degli infermi e la sofferenza* (Padua 1972); B. Maggioni, *Gesù e la Chiesa primitiva di fronte alla malattia: Il sacramento dei malati* (Leumann, Turin 1975) 39–57; P. Mourlon-Beernaert, *Jésus-Christ et la santé. Le témoignage évangélique: Lumière et Vie* 3 (1985) 275–288; R. A. Lambourne, *Le Christ et la santé* (Paris 1972); F. Mußner, *Der Jakobusbrief* (Herders Theol. Komm. zum NT, Freiburg i. B. 1967); J. Cantinat, *Les Epîtres de S. Jacques et de S. Jude* (Sources Bibliques, Paris 1973); E. Cothenet, *La guérison comme signe de royaume: l'onction des malades* (Jc 5,13–16): *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie* (Rom 1975) 101–125; G. Marconi, *La malattia come «punto di vista»: esegesi di Gc 5,13–20*: *Rivista Biblica* 1 (1990) 57–72.

Zu den Kirchenvätern und der Liturgie: C. Ruch/L. Godefroy, *Extrême-onction*: A. Vacant/E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique V* (Paris 1913) 1897–2022; F. Lovsky, *L'Eglise et les malades depuis le II siècle jusqu'au début du XX* (Thonon-les-Bains 1957); A. Chavasse, *Etude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine du III au XI siècle. Du III siècle à la réforme carolingienne* (Lyon 1942); M. Nicolau, *La unción de los enfermos. Estudio histórico-dogmático* (Madrid 1965); C. Ortemann, *Le sacrement des malades* (Lyon 1971), span. Übers.: *El sacramento de los enfermos* (Madrid 1972); M. Ramos, *Perspectiva histórica de la doctrina sobre la unción de los enfermos: Los sacramentos de los enfermos* (Madrid 1974) 41–64; ders., *Notas para una historia litúrgica de la Unción de enfermos: Phase 161* (1987) 383–402.

² Vgl. B. Maggioni, *Gesù e la Chiesa primitiva: Il sacramento dei malati* (Leumann, Turin 1975) 39–41. Diese Situation gilt, so kann man behaupten, bis auf einige geringfügige Veränderungen sowohl für die Zeit Jesu als auch für die der Urkirche (bis zum 5. Jh.).

³ Vgl. R. A. Lambourne, *Le Christ et la santé* (Paris 1972) 73–105; F. Lage, *Jesús ante la enfermedad: Communio 5* (1983) 405–416; A. Oepke, *ThWNT III*, 204, wo es heißt: «Das Bild Christi, das in der ursprünglichen Tradition am besten belegt ist, ist sicherlich das des Wunderarztes Jesus.»

⁴ Vgl. E. Cothenet, *La guérison comme signe de royaume... La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie* (Rom 1975) 107f.

⁵ Vgl. B. Bagatti, *L'Église de la circoncision* (Nachdruck durch Franziskaner, Jerusalem 1965) 212ff; E. Cothenet, *La guérison comme signe de royaume... aaO.* 119ff.

⁶ Vgl. A. Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes...* (Lyon 1942) 127ff.

⁷ Vgl. J. Lage, *Jesús ante la enfermedad: Communio 5* (1983) 415, wo es heißt: «Wir können die Kräfte, die bei der Heilung durch den Glauben wirken, nicht genau benennen. Aber sie wirken.»

⁸ Vgl. H. Schlier, Art. *aleípho*, *ThWNT I*, 230ff; P. Vallini, *Le chrétien et l'huile sainte: Christus 42* (1964) 153ff; Bo Reicke, *L'onction des malades d'après Saint Jacques: La Maison Dieu 113* (1973) 50–56; Mons. Romaniuk, *Unción en general y extrema unción. Estudio bíblico y teológico: Communio 5* (1983) 290–404; E. Cothenet, Art. *Onction*, *DBS VI*, 701–732, wo festgestellt wird, daß der medizinische und sogar der ästhetisch-athletische Gebrauch des Öls... eine hervorragende Grundlage für seine Verwendung als Heilungsritus bot.

⁹ In der Tat hat man diese Beziehung zwischen beiden Riten im neuen Rituale deutlich gemacht. Vgl. Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung

der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes (Einsiedeln/Köln 1972).

¹⁰ Man denke an die genannten Untersuchungen von F. Mußner, Bo Reicke, E. Cothenet, J. Cantinat, M. Romaniuk, G. Marconi. Eine Zusammenfassung durch den Autor in D. Borobio (Hg.), *La celebración en la iglesia. II. Sacramentos* (Salamanca 1988) 691–694.

¹¹ *Adv. haereses*, 1.1.c.21,4: PG 7,664.

¹² In *Lev. Hom.* 2,4: PG 12,417.

¹³ *Demonstrationes*, 23,3: *Patrologia syriaca I*, 2, p.10.

¹⁴ *Ägyptische Kirchenordnung* (Hg. Achilis) 117; Text auch in *Traditio Apostolica* (ed. B. Botte) n.5, p.18.

¹⁵ *De Hier. Eccl.* c.7.

¹⁶ R. G. Coquin, *Les Canons d'Hippolyte: Patrologia Orientalis*, t. XXXI, fasc.2, nota 6, pp (121) 389. Vgl. A. G. Martimort, *Oración por los enfermos y unción sacramental: La Iglesia en Oración* (Barcelona 1987) 688, Anm. 27. Man beachte, daß der Ausdruck *euché-laion* von den Byzantinern zur Bezeichnung des ganzen Ritus gebraucht wird. Vgl. J. Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Venedig 1730) (2. verbesserte und erweiterte Auflage; wir verwenden den photomechanischen Nachdruck: Graz, 1960) 332–346.

¹⁷ Brief an Decentius von Gubbio: *PL* 20, 559–561; vgl. A. Chavasse, *Etude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine...* (Lyon 1942) 89f.

¹⁸ G. Marin, *S. Caesarii Arelatensis Sermones* (Maredsous 1937), vol. I. *Sermo 13*, 62–67; *Sermo 50*, 215–217; *Sermo 52*, 220–223; *Sermo 184*, 708–711; vgl. A. Chavasse, *aaO.* 101–110.

¹⁹ C. Ortemann, *Le sacrement des malades* (Lyon 1971); span. Übers. S. 31.

²⁰ *PL* 87, 529 A–B.

²¹ *PL* 93, 39–40; vgl. A. Chavasse, *Etude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine...* (Lyon 1942) 123–134.

²² Diese Unterscheidung schlägt ohne hinreichende Grundlage vor P. de Letter, Art. *Krankensalbung, Sacramentum Mundi III* (Freiburg/Basel/Wien 1969) 75–79, hier 76f: «Sie ist für die ersten fünf Jhh. bezeugt als eine zweifache Salbung, nämlich eine private, welche von dem Kranken selbst oder seinem Verwandten vorgenommen wird, und eine liturgische, die dem Priester oder Bischof vorbehalten ist... Die erste Art der Salbung wird offensichtlich bei weniger schweren Krankheiten angewandt und ist zum Zwecke der Heilung gedacht (sie hat also einen Bezug zum Charisma der Krankenheilung). Die zweite ist für den schweren Krankheitsfall vorgesehen, hier wird spirituelle Hilfe im Sinn der sakramentalen Salbung vom Priester oder Bischof gesucht.»

²³ Diese Unterscheidung schlägt G. Greshake vor und stützt sich dabei auf den so unterschiedlichen Gebrauch, den die Urkirche von der Krankensalbung macht: bei schweren oder leichten Krankheiten, zum Salben eines Gliedes oder des ganzen Körpers, unter Verwendung des Öls als Salbmittel oder Einnahme als Getränk, als exorzistische Praxis (an gefährlichen Orten, bei Tieren, in den Ställen...) oder als magische Arznei... Letzte Ölung — Krankensalbung — Taufenerneuerung angesichts des Todes? *Leiturgia — Koinonía — Diakonía* (Freiburg i.B. 1980) 97–126, hier 104f; ders., *Letzte Ölung oder Krankensalbung? Plädoyer für eine differenziertere sakramentale Theorie und Praxis: Geist und Leben 2* (1983) 119–136. Wir werden später auf das Thema zurückkommen.

²⁴ Vgl. M. Ramos, *Notas para una historia litúrgica de la unción de enfermos: Phase 161* (1987) 391.

²⁵ *Adv. Haereses* 2,32.4: PG 7, 829 B.

²⁶ Leben des hl. Eutychius, von Eustasius erzählt: *Acta*

Sanctorum Boll., 6 aprilis, p. 558; M. Nicolau, La unción de enfermos (Madrid 1965) 40.

²⁷ De Poenitentia I,8 n: 35-37: PL 16, 497 ss.

²⁸ Vgl. A. M. Triacca, Le rite de l'«impositio manuum super infirmum» dans l'ancienne liturgie ambrosienne: La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie (Rom 1975) 339-360, hier 350. 356f.

²⁹ Traditio Apostolica (Ed. B. Botte) cap. 5, 18-19: «Ut oleum hoc sanctificans das eis qui unguuntur et percipiunt, in quo unxisti sacerdotes et prophetas, sic illos et omnes qui gustant confortata, et sanctifica eos qui percipiunt.»

³⁰ Didascalia et Constitutiones Apostolorum (hg. v. F. X. Funk), vol. I, lib. VIII, cap. 29, p.532.

³¹ AaO. vol. II, Testimonia et Scripturae propinqua, cap. 17. 29, pp. 178-180, 190-192.

³² Testamentum Domini nostri Iesu Christi (hg. v. I. Rahmani, Mainz 1899), lib. I, cap. 24-25, pp. 48-49.

³³ Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae Anni Circuli (hg. v. L. C. Mohlberg, Rom 1960) n. 382, p. 61; vgl. A. No-cent, La maladie et la mort du chrétien... (Rom 1975) 243-260.

³⁴ Le sacramentaire Grégorien (hg. v. J. Deshusses, Freiburg i. Ue. 1971) 172f.

³⁵ Die erneuerte *emitte*-Formel wird wegen ihres epikletischen Inhalts als Formel der Ölweihe vorgeschlagen: Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral... Nr. 75.

³⁶ Bekannt sind die Formeln «*In tuo nomine*», «*Domine Iesu Christe*», «*Omnipotens Deus*»,... Siehe M. Ferotin, Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne (Paris 1904), col. 7-11. 23; J. Janini, Liber Ordinum sacerdotal (Abtei Silos, 1981) 77-78.

³⁷ Andere bedeutsame Formeln sind z.B. aus dem Motiv-offizium «*de infirmis*» zu ersehen, wie dargestellt von J. Pinell, El oficio votivo «*de infirmis*» en el rito hispánico: La maladie et la mort du chrétien... (Rom 1975) 261-325.

³⁸ J. Goar, Euchológion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines (Venedig 1730); H. Denzinger, Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armeniorum (Würzburg 1863).

³⁹ Siehe die Untersuchung von E. Meliá, Le sacrement de l'onction des malades dans le développement historique et quelques considérations sur la pratique actuelle: La maladie et la mort du chrétien... (Rom 1975) 193-228.

⁴⁰ Die Gläubigen pflegten das Öl zusammen mit anderen Gaben während der Eucharistiefeier weihen zu lassen. Am Ende holte jeder Gläubige sein Gefäß ab und nahm es zum Gebrauch nach Hause mit. Spätestens seit dem 10. Jahrhundert fand diese Weihe am Gründonnerstag statt. Vgl. M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen-âge (Löwen 1931ff). Siehe zu diesem Punkt Ordo XXX.

⁴¹ M. Ramos, Notas para la historia de la liturgia de la unción de enfermos: Phase 161 (1987) 391. Er bezieht sich auf

das Werk des Regino von Prüm, De synodalibus causis, I 75: PL 132, 206.

⁴² M. Ramos, ebd. Auch wenn die Zeugnisse den Schluß einer Verallgemeinerung dieser Ansicht nicht gestatten, scheint uns doch alles für ihre Wahrscheinlichkeit zu sprechen.

⁴³ Siehe das Gebet «*In tuo nomine*»: Übersetzung in C. Ortemann, La unción de enfermos: La celebración en la Iglesia II. Sacramentos (Salamanca 1988) 23f.

⁴⁴ Ausführlicher: D. Borobio, aaO. 690f.

⁴⁵ Vgl. B. Maggioni, Gesù e la Chiesa di fronte alla malattia: Il sacramento dei malati (Leumann, Turin 1975) 53ff.

⁴⁶ Ep. ad Philipenses, VI 1.

⁴⁷ Traditio Apostolica, cap. 34, p.81.

⁴⁸ Epist. encycl., 5: PG 25, 233.

⁴⁹ Posidius, Vita S. Augustini, cap. 27: PL 32,56.

⁵⁰ So wird uns in der Vita Caesarii episc. arelat. II, 17 (M. G. H. Script. rer. mer. III, 451) folgendes über ihn berichtet, nachdem man ihm eine Besessene vorgestellt habe: «capiti eius manum imponens, benedictionem dedit, deinde oleum benedixit, ex quo eam nocturnis horis perungi iussit» («indem er ihr die Hand auflegte, segnete er sie, dann weihte er das Öl und befahl, sie damit zu nächtlicher Stunde zu salben»).

⁵¹ Hom. 26. Vgl. M. Schmid, Heilige Reden des Johannes Mandakuni, 222ff, zitiert nach M. Nicolau, La unción de los enfermos (Madrid 1965) 38f.

⁵² Hefele/Leclerc Bd III, Anhang 2 (Paris 1910) 1204.

⁵³ G. Greshake, Letzte Ölung — Krankensalbung — Tauf-erneuerung angesichts des Todes?: Leiturgia — Koinonía — Diakonía (Freiburg 1980) 104f.

⁵⁴ AaO. 105-108. Wir stimmen daher der von diesem Autor geäußerten Meinung nicht zu.

Aus dem Spanischen übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

DIONISIO BOROBIO

1938 in Spanien geboren. 1965 zum Priester ordiniert. Studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und am Liturgischen Institut von Sant'Anselmo ebendort. Lizentiat in Philosophie an der Universität Complutense in Madrid. Promotion zum Doktor der Theologie (Fach Liturgik) an der Päpstlichen Universität Salamanca. Derzeit Professor für Liturgik und Sakramente ebendort. Außer zahlreichen Aufsätzen veröffentlichte er u. a.: Confirmar hoy. De la teología a la praxis (1974); La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmographus (1977); La penitencia en la Iglesia hispánica del s. IV-VII (1978); Proyecto de iniciación cristiana (1980); Ministerio sacerdotal. Ministerios laicales (1982); Sacramentos en comunidad (1985). Anschrift: Prof. Dr. Dionisio Borobio, Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Teología, E-37080 Salamanca, Spanien.