

⁵ Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1974, 410ff.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986 (Das Zitat konnte in diesem exakten Wortlaut im deutschen Text nicht verifiziert werden. Der Sache nach kommt aber der Zusammenhang zwischen Blick und Berührung bzw. Bewegung im Kapitel „Die Verflechtung - der Chiasmus“ vor: aaO., 172-202; vgl. auch: Maurice Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, 16-17; Anm. d. Übers.)

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundprinzipien einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986, 311.

⁸ Manuel Scorza, *A dança imóvel*, aaO., 51.

⁹ Im portugiesischen Original dieses Beitrags: *confusãõ*, die Einheitsübersetzung gibt dies mit „Schandtät“ wieder; Anm. d. Übers.

¹⁰ Elsa Tamez, *La teología del éxito en el mundo desigual*, in: RIBLA 30, Quito 1998, 26.

¹¹ Pablo Neruda, *Odas elementales*, Buenos Aires 1954.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Christian Roth

Kosmos – Kirche – Körper

Anmerkungen zum Konzept einer „Heilenden Pastoral“

Rainer Bucher

I. Die Vorgeschichte

Wenn tatsächlich „drei Hauptsphären menschlicher Erfahrung“ unsere Existenz bestimmen, näherhin „die Erfahrung des Körpers, der Kommunität“ und „des Kosmos“¹, dann führt der Weg der kirchlichen Pastoralmacht² offenkundig vom Kosmos zur Kommunität - und gegenwärtig zum Körper. Während sich die kosmisch codierte Selbstverständlichkeit des Christentums in den religionsemanzipatorischen Paradigmenwechseln der Wissenschaften im 18. und frühen 19. Jahrhundert verflüchtigte und (zumindest für die katholische Kirche) die soziale Codierung - in der Auflösung ihrer Sozialform als geschlossenes Milieu - in der Mitte des 20. Jahrhunderts zunehmend brüchig und löchrig wurde, so blieb und bleibt der Kirche doch der Körper als Ort der Darstellung der Bedeutsamkeit des von ihr tradierten Glaubens.

Das bedeutet nun allerdings material einen ziemlichen Bruch mit der eigenen Tradition. Denn in dieser spielte, in deutlichem Gegensatz zu den neutestament-

lichen Schriften, der Körper zwar eine wichtige, aber eben dominant negativ besetzte Rolle.³ Der christentumsgeschichtlich vorherrschende anthropologische Dualismus „lehrt nicht nur das Auseinanderklaffen von ‚Leib‘ und ‚Seele‘, Materiellem und Immateriellem, sondern eine Art Kriegszustand zwischen beiden, ein(en) Belagerungszustand mit wechselseitigen Überraschungsangriffen: den asketischen Angriffen der Seele auf den Leib, den ekstatisch-lustvollen Angriffen des Leibs auf die Seele.“⁴ Das ist nun vorbei. Körper und Christentum arrangieren sich gegenwärtig in den entwickelten Gesellschaften völlig neu. Der Konzeptbegriff hierfür lautet: „Heilende Seelsorge“.⁵

II. Was heilende Seelsorge will

1. Ent-spiritualisierung

„Heilende Seelsorge“ will eine spezifische dogmatische Verschiebung mit schwerwiegenden pastoralen Konsequenzen revidieren. Zurückgenommen werden soll, so etwa Isidor Baumgartner, die „christologische Wende vom heilenden Jesus zum Heil schenkenden Christus“⁶. Denn in der Kirche gelte: „Die Wirkmächtigkeit des präexistenten und erhöhten Christus wird nicht mehr mit ‚Heilen‘ (σώζειν), sondern mit Heil (σωτηρία) beschrieben“.

Heilung, so Baumgartner, werde damit „in einer unterschwellig monophysitischen Christologie in den Himmel verlegt und spiritualisiert. Die Reich-Gottes-Botschaft verliert an Lebensnähe, wird Angelegenheit der Lehre und des Bekenntnisses.“ Heilen und Befreien wanderten so „zunehmend aus einer am ewigen Heil und nicht am konkreten Heilen und Befreien interessierten Pastoral aus.“ Dieser von einer „halbierten Christologie gestützten Marginalisierung heilend-befreiender Praxis“ sei entgegenzuhalten: „Kirche vergegenwärtigt den ‚fortlebenden Christus‘ nur dann in seiner Gesamtheit, wenn sie in real erlebbarer Diakonie zugleich den fortliebenden Christus verkörpert.“⁷

„Heilende Pastoral“ will also die Spaltung von Heil und Heilung, Glaube und Leben, Mystik und Politik überwinden: „Mit Blick auf das Wirken Jesu ist neu zu lernen, daß Gott nicht jenseits heilend-befreiender Praxis vorkommt, sondern in ihr.“⁸ Angezielt wird eine „alternative christliche Praxis, die gegen subtile und

Der Autor

Rainer Bucher, 1956 in Nürnberg geboren, Studium der Germanistik und der Theologie, fundamentaltheologische Promotion (1986). Von 1986 bis 1990 Akademischer Rat am Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Patrologie der Universität Bamberg. 1991–1998 Referent und ab 1994 zugleich stellv. Leiter beim Cusanuswerk, der Studienförderung der Deutschen Bischöfe. 1996 pastoraltheologische Habilitation in Bamberg, dort 1999 Professur für Pastoraltheologie und Kerygmatik, seit 2000 Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Universität Graz. Veröffentlichungen u.a.: *Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm* (Frankfurt am Main/Bern/New York 1986/1993); *Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert* (Stuttgart 1998); Hg.: *Theologie in den Kontrasten des theologischen Diskurses* (Graz 2001). Anschrift: Parkstrasse 1, A-8010 Graz, Österreich. E-Mail: Rainer.Bucher@uni-graz.at.

offene Inhumanität protestiert und Partei ergreift für die Individualität und das Fragmentsein-Dürfen der Person, wie es im jesuanischen Reich-Gottes-Handeln zum Ausdruck kommt.“ Solche Heilung „erhebt ihre Stimme für jene, die über keine Definitionsmacht verfügen“, ihre „entscheidende Matrix“ hat sie „im heilend-befreienden Handeln Jesu selbst.“⁹

Diese fast befreiungstheologisch anmutende Selbstdefinition „Heilender Pastoral“ findet ihr Anwendungsfeld nun aber vor allem in dem, was man traditionell „Individualseelsorge“ nennt¹⁰, allerdings erweitert hinein in jenes stark frequentierte Übergangsfeld von Körper und Psyche, das einerseits ein ganzer Kranz professioneller Helfer einer reich differenzierten Therapiegesellschaft¹¹, andererseits etwa die medizinische Psychosomatik bearbeitet.

Sieht man von (Rand-)Phänomenen eines evangelikalen¹² oder eines katholiken¹³ Rückgriffs auf magische Heilungspraktiken ab und übersieht man auch großzügig die breiten Amalgamierungszonen von Pastoral, Psychomarkt und Kitsch auf diesem Feld¹⁴, so akzeptiert das Konzept „Heilende Pastoral“ die moderne Perspektivierung und auch Professionalisierung des Blicks auf den Körper. Dass das „über Jahrhunderte hin von christlichen Kirchen und Theologie reklamierte Monopol in Sachen Heilung“ bereits „im 19. Jahrhundert zerfallen“ ist und „auch die gegenwärtig kirchlichen Bemühungen um Entfaltung einer ‚heilenden Theologie‘“ es „nicht einfach wiederherstellen“¹⁵ können, ist weitgehend Konsens. „Keineswegs“, so etwa auch Eugen Biser, könne es einer „auf die Wiedergewinnung der Heilkraft ausgerichteten therapeutischen Theologie“ daher „darum zu tun sein, das an die wissenschaftliche Medizin abgetretene Territorium zurückzugewinnen und sich auf die Seite der Gesundbeter und Geistheiler zu schlagen.“¹⁶

2. Drei grundlegende Befunde

Das Konzept der „Heilenden Seelsorge“ kann sich nun ohne Zweifel auf drei Befunde stützen, die in ihrer Kombination seine aktuelle Attraktivität ausmachen dürften. Zum einen: Jesus hat im Rahmen seiner Reich-Gottes-Botschaft geheilt¹⁷, und er geht dabei bevorzugt auf jene Menschen zu, „die als ungläubig, unrein oder moralisch verwerflich galten“¹⁸. Durch Jesu Heilungen wird „die Entstellung der Schöpfung durch die Macht des Bösen aufgedeckt und der Leidende nicht als bestrafte Sünden, sondern als Opfer krank machender Verhältnisse und ungerechter Machtstrukturen angesehen, die durch den Abfall der Menschheit von Gott verursacht sind“¹⁹. Das aber heißt: „Die neutestamentliche Verkündigung zeigt sich als eine körperlich verwurzelte und körperlich erfahrbare Heilsverheißung. Daß nun der Körper und mit ihm das körperliche Wohlergehen in Verruf geraten ist, entwirzelt die Verkündigung“²⁰.

Zweitens: „Heilende Seelsorge“ ist eine Form der Pastoral, die in spezifischer und sehr dichter Weise die konstitutive diakonische, also helfende und orthopraktische Dimension kirchlichen Handelns realisiert.²¹ Kirche muss sich, will sie sich auf Jesus gründen, wie er auf die Seite der Leidenden stellen. Selbst in den dunkelsten Phasen seiner Geschichte verfiel das Christentum nicht dem Kult des

gesunden und starken Körpers, hat es den kranken, leidenden Körper geachtet. Drittens: Die moderne Pluralisierung der Diskurse zum Körper hat dieses Feld für die Religion nicht geschlossen und „säkularisiert“, sondern einen komplexen, vielfach besetzten und von rivalisierenden Ansprüchen durchzogenen Raum eröffnet, in dem die menschliche Sehnsucht nach Heil-Sein in einem aktualisiert und, weil eben nur partiell gestillt, immer auch perpetuiert wird. In der Gegenwart „repräsentiert weder der Priester noch der Arzt, noch der Therapeut eine unbefragt geltende Heilsinstanz in westlichen Kulturen“²². Sie alle zusammen produzieren Diskurse und Praktiken, die nicht nur auf menschliche Heils-Sehnsucht antworten, sondern sie eben auch generieren.

Die wechselseitige Kopplung dieser drei Elemente, der Rückgriff auf Jesus, die Einbettung in das diakonische Projekt von Kirche und die Anschlussfähigkeit an die eher steigenden als abnehmenden Heilungsbedürfnisse jenseits einer weitgehend naturwissenschaftlich-technischen Medizin, dürfte zusammengenommen den Erfolg des *Konzepts* „Heilender Pastoral“ erklären.

Keiner dieser Gründe, auch und gerade nicht der letzte, destruiert dieses Konzept. Denn Religion hat Funktionen; sie ohne Funktionen zu denken ist nicht nur sinn-, sondern macht sie vor allem auch bedeutungslos. Freilich: Religion hat Funktionen, geht aber nicht in ihnen auf. Es gibt in ihr immer einen spezifischen Überschuss über ihre je aktuelle Funktion.

Gerade für die jüdisch-christliche Tradition gilt, so etwa Eckhard Nordhofen²³, dass ihr Monotheismus in auffälliger Weise quer liegt zu einer Religiosität der reinen Bedürfnisbefriedigung. Denn seit ihren Anfängen ist diese christlich-jüdische Tradition vom Gedanken geprägt, dass ein auf die menschlichen Bedürfnisse abgestimmter Gott selbst gemacht ist und ein selbst gemachter Gott eben kein Gott ist, sondern ein Götze. Der Gott des Christentums ist immer auch der ganz Andere, der Entzogene, der, der nicht so handelt, wie man es von ihm erwartet: der etwa für Heilung steht, aber sie eben nicht garantiert, ja bisweilen gar schlägt und Unheil verbreitet.²⁴

III. Probleme

1. Ausgangspunkt: Keine krisenversicherte Identität

Der neue kirchliche Zugriff auf den Körper, den das Konzept der „Heilenden Seelsorge“ darstellt, ist (wie noch jeder dieser Zugriffe) heilsorientiert: Im Unterschied zu früheren Zeiten aber wird religionsbasiertes Heil nicht *gegen* den Körper, sondern *mit* ihm und *in* ihm versprochen. Natürlich wissen die reflektierteren Konzepte „Heilender Pastoral“, dass „Heilung“ und „Heil“ zu unterscheiden sind. Dass es also einerseits „keine christliche Heilsrede außerhalb der Korrelation von Heilserwartung und Erlösungsbotschaft“ gibt, dass „Jesus Christus als unser Heil zu bekennen“ somit „nur möglich (ist) in den paradigmatischen Sprachen und Praxen gelebter Welt- und Existenzdeutung“²⁵, dass andererseits aber eben auch gilt: Die „Heilszusage in Jesus Christus ist ... nicht die Zusage

krisenversicherter Identität, nicht das Versprechen süchtig machender Harmonie und Ganzheitserlebnisse. Sie ist die 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.“²⁶ Auch andere naheliegende Problemfelder und Gefahren des Konzepts „Heilender Seelsorge“, so die mögliche Trennung von individueller Seelsorge und gesellschaftlicher Diakonie²⁷ oder die Separierung von Seelsorge und (Wort-)Verkündigung, die Banalisierung des immer auch prophetischen kirchlichen Auftrags zu einer Alltagssorge um funktional unauffälliges Leben oder die Verfallenheit an den Mythos der Identität und Integrität²⁸, dürften im konzeptionellen Design der vorliegenden wissenschaftlichen Entwürfe einer „Heilenden Pastoral“ reflektiert werden. Inwiefern dies auch bei populäreren Autoren des Sektors der Fall ist, kann hier bezweifelt, aber nicht verifiziert werden.

Doch das Konzept „Heilende Seelsorge“ wirft auch einige Probleme auf, die nicht einfach durch verstärkte absichernde Reflexion behebbar sind. Es sind dies allesamt Probleme an der klassisch pastoral-theologischen Schnittstelle von diskursiver und nicht-diskursiver Praxis²⁹, mit anderen Worten: Probleme, die auftauchen, wenn man das Konzept in Relation setzt zu Strukturen der Macht. Im Einzelnen sind dies die Macht der Basis, die Macht der lehramtlichen Autorität sowie die Macht des pastoral Handelnden selbst. Es geht also um die Faktenfrage der realen Existenz „Heilender Seelsorge“, um die Frage nach der Relation dieses Konzepts zum verbindlichen Pastoralbegriff des II. Vaticanums sowie drittens um die Frage nach seinem Umgang mit der unvermeidlichen Problematik der Pastoralmacht.

2. „Heilende Seelsorge“ – mehr als ein Wunsch?

„Heilende Seelsorge“ formuliert ein Konzept. Damit ist die Frage noch offen, ob es sie überhaupt gibt. Was es gibt, das sind Büchergemeinden um außergewöhnlich erfolgreiche Autoren und Autorinnen im Grenzbereich von Spiritualität, Theologie und Lebensberatung sowie (leider: eher marginale) pastoralpsychologische Ausbildungselemente im Theologiestudium und in der Berufseinführungsphase. Welche Praxisrealität also steckt im Alltag kirchlichen Handelns hinter dem Konzept „Heilende Seelsorge“?

Offenkundig läuft die kirchliche Realität mehr oder weniger ungestört von diesem Konzept weiter, bestätigen am ehesten noch die Auslagen (religiöser) Buchhandlungen die Existenz eines Phänomens „Heilende Seelsorge“ auf der Basisebene. Die praxisverändernde Kraft dieses pastoralen Entwurfs scheint eher begrenzt; es sei denn, man wertet den allgemeinen, gut seelsorgerlichen Appell, den ganzen Menschen und sein integrales Heil-Werden zum Inhalt pastoralen Handelns zu nehmen, sowie die grundsätzliche Bereitschaft, die traditionelle kirchliche Körperverachtung nicht zu verlängern, bereits als Beitrag zu einer „Heilenden Pastoral“. Das mag in verschiedenen Ländern verschieden und daher dort auch anders sein; am Bild der weitgehenden praktischen Folgenlosigkeit des Konzeptes „Heilender Pastoral“ in der Breite kirchlichen Handelns dürfte das nichts ändern.

Dass dem so ist, ist aber kein Zufall. Denn was weitgehend unterbleibt, das ist die konsequente Aufarbeitung der kirchlichen Körper-Schuldgeschichte. Die Basis der Macht der Religion war aber über lange Jahrhunderte die Macht über die Körper der Basis: Das gilt für die diskursiv-definitorische Macht wie für die sehr unmittelbare Berührungs- und Verletzungsmacht. Diese kirchliche Macht-Geschichte mit dem Körper hat sich dem kollektiven Gedächtnis westlicher Kulturen eingeschrieben. Ohne ihre Aufarbeitung gerät jede Rede von „Heilender Seelsorge“ in den Verdacht, ausgerechnet auf einem der (auch: im wörtlichen Sinne) schmerzhaftesten Felder der Pastoralgeschichte nunmehr kompensatorische Siege neuer Relevanz in Zeiten christlichen Reichweitenverlustes davontragen zu wollen.

Das ist natürlich nicht jenen anzulasten, die aus diakonischem Engagement und häufig gerade mit Blick auf die Körper-Schuldgeschichte des Christentums dieses Konzept entwickelt haben und wissenschaftlich wie praktisch dafür einstehen. Aber es gibt keine Pastoral vom Nullpunkt aus, und eine diakonisch sensible, wie es die „Heilende Pastoral“ sein will und konzeptionell auch ist, schon gar nicht. Pastorale Revolutionen können nie mit dem Rücken zur eigenen Schuldgeschichte gelingen. Die Umkehr von der traditionellen Körperverachtung zum Körper als Ort positiver theologischer Bedeutungszuschreibung innerhalb des christlichen Heilsgeschehens aber wäre eine pastorale Revolution. Auch hier gilt: Ohne die Thematisierung des Bruches und seiner Schmerzen gibt es keinen Neuanfang.

Freilich: Das führt in ein weites Feld. Die (europäische) katholische Theologie hat es bekanntlich im 20. Jahrhundert, das nun wirklich nicht-überbietbare Mengen an Un-Heil über die Männer und Frauen Europas und angrenzender Gebiete gebracht hat, im Wesentlichen geschafft, Theologie im Jenseits dieses Unheils zu treiben. Sie hat also gegenüber diesem Un-Heil versagt. Dieses Versagen als Widerstandsmacht gegenüber der Macht des Unheils aber wirkt nach.

Kennt sie die Gründe dieses Versagens? Kann sie diesem Versagen entkommen, ohne sich seinen Gründen zu stellen? Wo hat die europäische Theologie des 20. Jahrhunderts tatsächlich rezeptionsfähige Antworten auf die politisch-gesellschaftlichen wie individuellen Sorgen und Nöte eben dieses Jahrhunderts formuliert?

Die Pastoral, also das Handeln der Kirche in seiner ganzen Breite, konnte, Gott sei Dank, diese Kontextlosigkeit nicht so umfassend durchhalten, wie es die wissenschaftliche Theologie tat. Aber ist das Konzept der „Heilenden Pastoral“ wirklich in der Geschichte der Pastoral verwurzelt und damit im *sensus fidelium* des Volkes Gottes? Was geht an diesem Konzept überhaupt – in der Praxis des kirchlichen Alltags – über die partielle Rezeption psychologischer (und psychoanalytischer) Erkenntnisse hinaus, und über den Willen, an die Heilkraft des Glaubens zu glauben?

Ist „Heilende Pastoral“ mehr als ein Wunsch? Der Blick auf die Basis und das kirchliche Personal zwingt zu dieser Frage.

3. Das konzeptionelle Problem oder: die Grenzen des Seelsorgsbegriffs

Der Blick auf die lehramtliche Autorität legt noch eine andere Frage nahe: Wie verhält sich das Konzept „Heilende Seelsorge“ zum konziliaren Konzept einer Erneuerung der Kirche, wie es in *Gaudium et spes* vorliegt? Diese Frage richtet sich vor allem an den Seelsorgsbegriff.

Wenn „Seelsorge“ im deutschsprachigen Raum auch immer noch mehr oder weniger synonym mit „Pastoral“ gebraucht wird: „Seelsorge“ ist nicht „Pastoral“. Denn „Pastoral“ ist ein auf dem II. Vaticanum definierter lehramtlicher Begriff, der weit über das hinausgeht, was der klassische Seelsorgsbegriff als die individuelle, heilsorientierte, lebenslange „Seelenführung“ von Laien durch Kleriker umfasst. Der Begriff der „Seelsorge“ hat von seiner vorkonziliaren Verwendung her eine platonisierende, eine klerikale, eine patriarchalische und eine paternalistische Konnotation. Er beschrieb das „Seelen-“ und „(Ewige) Heil“-orientierte, fürsorgliche (bis bevormundende) Handeln von Klerikern (also Männern) an Laien.

„Pastoral“ ist auf dem II. Vaticanum dagegen ein Gesamtbegriff für das evangeliumsgemäße Handeln der Kirche in ihrer Gegenwart. Es umfasst die herkömmliche Individualseelsorge; die Pastoralkonstitution enthält aber auch Themen, die klassisch in die christliche Soziallehre gehören, da sie die politische und soziale Ordnung betreffen. Vor allem aber ist Pastoral im Sinne des II. Vaticanums kein innerkirchliches Handeln von Klerikern an Laien, sondern ein am Evangelium und den Zeichen der Zeit orientiertes Handeln aller in der Kirche in der und für die Welt.³⁰

Pastoral meint in *Gaudium et spes* jenes Handlungs-Verhältnis der Kirche zur Welt, welches das Volk Gottes vom Evangelium her aufzubauen hat. Pastoral ist damit ein kriteriologischer, kein platonisierender, kein paternalistischer und auch kein patriarchalischer Begriff. Denn er richtet sich nicht an die „Seelen“, sondern an den ganzen Menschen, er geht von der grundlegenden Perichorese von Kirche und Welt in der Pastoral und von der pastoralen Tätigkeit des ganzen Volkes Gottes, Männern wie Frauen, aus.

„Heilende Seelsorge“ will selbstverständlich weder platonisierend nur auf die „Seele“, noch paternalistisch bevormundend, noch patriarchalisch nur von Männern ausgeübt werden. Es geht ihr ja gerade um die „integrale“ und konkrete Heilswirksamkeit des Evangeliums für alle Menschen. Dies stellt dieses Konzept auf die Basis des II. Vaticanums. Gerade deshalb aber verwundert die unkritische Verwendung des „Seelsorgsbegriffs“ und dessen weitgehende Gleichsetzung mit dem Pastoralbegriff.

Damit begibt sich das Konzept der „Heilenden Seelsorge“ begrifflich in eine Konzepttradition, die mit dem „Pastoralbegriff“ des II. Vaticanums weit umfassender überwunden wurde, als es mit dem Begriff „Heilende Seelsorge“ je gelingen kann. Die dogmatische Relevanz der Pastoral und die pastorale Relevanz der Dogmatik³¹, die Aufhebung der vorkonziliaren Innen-/Außen-Konstellation sowie

der Abschied von jeder klerikalen und patriarchalischen Konnotation des Seelsorgsbegriffs sind mit dem Pastoralbegriff von *Gaudium et spes* grundlegender vollzogen als im Begriff der „Heilenden Seelsorge“.

Wenn aber Heilung tatsächlich eine konstitutive Aufgabe pastoralen Handelns ist, und niemand wird das bestreiten, dann gehört diese Konzeptfügung mit Begriffen wie „kooperative Pastoral“ oder „communio-Ekklesiologie“ zu der gegenwärtig anwachsenden Reihe pastoral-theologischer Konzeptbegriffe, die schlicht durch eine adjektivische Voranstellung eines konstitutiven Elements des Substantivs entstehen und die daher Selbstverständliches emphatisch thematisieren. Was nur bedeuten kann, dass das Selbstverständliche in der Praxis eben alles andere als selbstverständlich ist (so in unserem Falle) oder dass man das Selbstverständliche als solches nicht identifizieren kann. Beides würde schwerwiegende Defizite kirchlicher Praxis signalisieren. Und so ist es ja auch.

„Daß der Weg zu einer Kirche, in der die heilend-befreiende Diakonie den Vorrang vor allen anderen Aufgaben innehat, noch lang erscheint, sei nicht verschwiegen“: Darin ist Isidor Baumgartner sicherlich Recht zu geben. Dass die „damit anstehende Wandlung der Gestalt der Kirche“ von einer „Dimension sein (dürfte), die tiefer in das Leben der Kirche eingreift als das Zweite Vatikanische Konzil“³², das mag faktisch - angesichts der defizitären Rezeption des II. Vaticanums - vielleicht ebenfalls zutreffen, konzeptionell aber gilt es nicht. Denn die Macht der lehramtlichen Autorität hat hier schon Grenzen überwunden, an denen die kirchliche Praxis und auch das Konzept der „Heilenden Pastoral“ immer noch zu scheitern drohen.³³

4. Das Problem der eigenen Macht

Es bleibt eine dritte Anfrage: Wenn, wie eingangs festgestellt, der Weg der kirchlichen Pastoralmacht vom Kosmos zur Kommunität und gegenwärtig zum Körper führt, dann muss das Schicksal der beiden ersten Stationen die letzte schrecken. Denn diese Orte gingen als pastorale Orte an der Ambivalenz ihrer Macht zu Grunde.

Das gilt sowohl für die Macht über den kosmologischen Diskurs, der an der Machtlosigkeit gegenüber der Evidenz des frühneuzeitlichen naturwissenschaftlichen Forschens scheiterte, wie für die Macht einer verdichteten Sozialform „Kirche“ in der pianischen Epoche der Kirchengeschichte (1950-1960), die an der zweiten Modernisierungswelle der westlichen Gesellschaften nach dem Zweiten Weltkrieg (und dabei vor allem am freien Bildungszugang und der Marktintegration der Frauen) zerbrach.

„Heilende Pastoral“ will die Relevanz des Glaubens an einem alten Ort, dem Körper, neu repräsentieren. Es ist ein Ort voller Sehnsüchte und Emotionen und daher ein machtvoller Ort. Er ist auch ein Ort, den die Kirche - gerade in den westlichen Gesellschaften - tatsächlich zugespielt bekam von den allzu offensichtlichen humanen Defiziten einer hoch spezialisierten Medizinindustrie. Aber auch der Körper ist ein ambivalenter Ort, genau wie jene beiden anderen, die tendenziell verloren sind.

Denn auch für „Heilende Pastoral“ gilt, was Regina Ammicht Quinn generell von der Renaissance des Körpers schreibt: Der „Körper, der heute wieder neu ins Zentrum des Interesses gerückt ist, spricht nicht, was von ihm erwartet und erhofft wird: die Sprache der Wahrheit, Authentizität, Natürlichkeit.“³⁴ Genauso wenig wie der Kosmos und die Sozialität eindeutige und ohne Verluste „besetzbare“ Orte des Religiösen sind, ist es der Körper.

Für das Christentum schon gar nicht. Nicht nur, weil seine Körpergeschichte im Wesentlichen eine Schuldgeschichte ist, sondern eben auch, weil es aus seinen Entmachtungsprozessen der Neuzeit gelernt haben könnte, dass die Darstellung des Glaubens aus der Ambivalenz von Konkretion und Transzendenz, von Inkarnation und Verrat, von Ohnmacht in der Macht und Macht in der Ohnmacht nicht herauskommt. Ganz im Gegenteil: Nur in ihr kann sie heute, „nach Gottes und des Menschen Tod“, wo also „beide Säulen der Theologie, Gott wie der Mensch“ in der „heutigen Ordnung der Dinge als schwankende Grundlagen (erscheinen)“³⁵, bestehen.

Christliche Pastoral entgeht am Körper nicht jener Ambivalenz, der sie in ihrer kosmologischen und sozialen Codierung nur allzu deutlich unterlag. Sie kann diesem Ort aber auch nicht ausweichen: genauso wenig übrigens wie dem Sein des Menschen im Kosmos oder in der Sozialität. Sie muss angesichts eines jeden Scheiterns einer Pastoral der Macht gerade in diesem Scheitern ihre Sprache und Kompetenz suchen.

Und so bleibt die Frage: Was hat die Pastoral zu diesem Sein des Menschen im Körper beizutragen, von dem man ohne sie nichts wüsste? Konkrete Hilfe, Begleitung, Beistand im Unheil: hoffentlich. Gebet, Segen, Fürbitte: sicherlich. Und vielleicht wirklich auch die Suche nach jenem Feld, das sich im Grenzbereich von Körper und Psyche erschließt und das die Konzepte „Heilender Seelsorge“ ausloten. Die christliche Tradition hat aber eben auch den Glauben zu repräsentieren, dass Gott nicht erst im Sieg über das Leiden auf uns wartet, sondern bereits im Grab unserer Verzweiflung über das Leiden. Nicht weil er ihm „Sinn“ gibt, sondern weil er seine Sinnlosigkeit teilt.

¹ Regina Ammicht Quinn, *Rituale und Körperlichkeit*, in: dies./Stefanie Spendel (Hg.), *Kraftfelder. Sakramente in der Lebenswirklichkeit von Frauen*, Regensburg 1998, 35–51, 46.

² Vgl. zu diesem Begriff: Michel Foucault, *Warum ich Macht untersuche? Die Frage des Subjekts*, in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinov: Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1987, 243–250. Dazu, wenn auch mit Intentionen, die den subjekt-kritischen Foucaults eher zuwiderlaufen: Hermann Steinkamp, *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*, Mainz 1999.

³ Vgl. Regina Ammicht Quinn, *Körper - Religion - Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 1999, 116–137. Siehe auch: Elmar Klinger/Stephanie Böhm/Theodor Seidl (Hg.), *Der Körper und die Religion, Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen*, Würzburg 2000.

⁴ Regina Ammicht Quinn, *Rituale und Körperlichkeit*, aaO., 41.

⁵ Vgl. etwa mit ganz unterschiedlichem wissenschaftlichen Anspruch: Wolfgang Beinert (Hg.), *Heil und Heilen als pastorale Sorge*, Regensburg 1984; Eugen Biser, *Theologie als Therapie*,

Heidelberg 1995; Isidor Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf 1990; ders., *Heilende Seelsorge in Lebenskrisen*, Düsseldorf 1992; Joachim Hänle, *Heilende Verkündigung*, Ostfildern 1997; Ch. Jacobs, *Salutogenese*, Würzburg 2000; Wunibald Müller, *Heilende Seelsorge*, Mainz 2000.

⁶ Isidor Baumgartner, *Heilende Seelsorge - ein verkehrtes Leitwort?*, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 145 (1997) 238-244, 239f.

⁷ Isidor Baumgartner, *Heilende Seelsorge - ein verkehrtes Leitwort?*, aaO., 240. Baumgartner zitiert im letzten Satz: Ottmar Fuchs, *Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral*, Düsseldorf 1990, 86.

⁸ Isidor Baumgartner, *Heilende Seelsorge - ein verkehrtes Leitwort?*, aaO., 240.

⁹ Isidor Baumgartner, *Heilende Seelsorge - ein verkehrtes Leitwort?*, aaO., 244.

¹⁰ Erinnert sei auch an die „Pastoralmedizin“ als schon einmal etablierte Übergangszone von Pastoral zu Medizin. Die kirchliche Autorität über den Körper zerfiel zuerst im Diskurs der naturwissenschaftlichen Medizin des 19. Jahrhunderts, seine Reste dann mit dem psychotherapeutischen Diskurs des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des Körpers vor dem 20. Jahrhundert siehe: Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt am Main 2001.

¹¹ Zu den Charakteristika der „Therapiegesellschaft“ und zu deren (sozial-ethischer) Problematik: Kurt Remele, *Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl*, Graz/Wien/Köln 2001.

¹² Vgl. etwa Wolfhard Margies, *Heilung durch sein Wort*, 2 Bde., Urbach 1983/85.

¹³ So etwa in spezifischen Heilungspraktiken afrikanischer Kirchen, aber auch am Rande der europäischen katholischen Großkirche. Vgl. dazu etwa die entsprechende römische Richtlinie, mit der die Glaubenskongregation offensichtlich versucht, real praktizierte Heilungsrituale wieder in den (groß-)kirchlichen Kontext einzubinden. Die Glaubenskongregation instruiert, „darauf zu achten, dass beim Ablauf“ von Heilungsfeiern „nicht auf Formen zurückgegriffen wird, die dem Hysterischen, Künstlichen, Theatralischen oder Sensationellen Raum geben“, und es ist ihr wichtig, darauf hinweisen, dass das „Heilungscharisma ... nicht einfach einer bestimmten Kategorie von Gläubigen zugeschrieben werden (kann).“ („Instruktion über die Gebete um Heilung durch Gott“ vom 13. 9. 2000, zugänglich unter www.vatican.va, 30.11.2001). Zu Afrika siehe: Eric de Rosny, *Heilkunst in Afrika*, Wuppertal 1998; Martin Ott, *Jesus and the Witchdoctor - Jesus und der Wunderheiler*, Würzburg 2001. Zum Begriff „katholikal“ siehe: Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Frankfurt/Basel/Wien 1992, 196-198.

¹⁴ „Es gibt die Pastoral-Literatur und -Praxis einer pseudo-poetisch verkitschten, neureligiösen Ganzheitlichkeit mit ihrem Innerlichkeitsgeraune“ - so Heribert Wahl, „*Alles ist Fragment*“ - aber *Fragmente sind nicht alles! Rückfragen eines Pastoraltheologen und Psychoanalytikers*, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 145 (1997) 245-255, 254f. Wahl fährt, natürlich zutreffend, fort: „Aber das darf nicht mit dem Paradigma einer ‚analytisch orientierten Seelsorgetheorie und Seelsorgepraxis‘ verwechselt werden.“

¹⁵ Hans-Günter Heimbrock, *Heilung als Re-Konstruktion von Wirklichkeit. Kulturelle Aspekte eines Problems moderner Seelsorgelehre*, in: ders./Wolf-Eckart Failing, *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt - Alltagskultur - Religionspraxis*, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 256-274.

¹⁶ Eugen Biser, *Die Heilkraft des Glaubens. Entwurf einer therapeutischen Theologie*, in: CONCI-LIUM 34 (1998) 534-544, 539.

¹⁷ Vgl. Helge Kjaer Nielsen, *Heilung und Verkündigung. Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche*, Leiden u.a. 1987; Peter Trummer, *Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament*, Freiburg/Br. 1991; ders., *Daß*

meine Augen sich öffnen. Kleine Biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheilungen Jesu, Stuttgart 1998.

¹⁸ Michael Pindl, *Versöhnung mit dem Leiden*, Frankfurt am Main u.a. 1998, 209.

¹⁹ Otto Betz, *Heilung/Heilungen. I. Neues Testament*, in: TRE XIV, 763-768, 766f.

²⁰ Regina Ammicht Quinn, *Körper - Religion - Sexualität*, aaO., 135.

²¹ Zur diakonischen Theologie, wie sie in den letzten Jahren vor allem im deutschsprachigen Raum eindrucksvoll entwickelt wurde: Hermann Steinkamp, *Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde*, Freiburg/Br. 1985; Ottmar Fuchs, *Heilen und befreien*, aaO.; Herbert Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, Würzburg 1996.

²² Hans-Günter Heimbrock, *Heilung als Re-Konstruktion von Wirklichkeit*, aaO., 267.

²³ Eckhard Nordhofen, *Der Engel der Bestreitung*, Würzburg 1993.

²⁴ Manfred Görg, *Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt*, Düsseldorf 1995.

²⁵ Franz Gruber, *Heilwerden im Fragment. Anmerkungen zur heilenden Seelsorge aus systematischer Perspektive*, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 145 (1997) 227-237, 228, 227.

²⁶ Franz Gruber, *Heilwerden im Fragment*, aaO., 235.

²⁷ Vgl. hierzu die sehr problemsensiblen Ausführungen von Karl H. Ladenhauf, *Ihr werdet Aufatmen finden für euer Leben*, in: Hubert Windisch (Hg.), *Seelsorge neu gestalten*, Graz 1995, 35-58.

²⁸ Diese Vorwürfe erhebt etwa Herbert Poensgen in seiner Polemik gegen die „Heilende Seelsorge“: *Alles ist Fragment. Kritische Anfragen zum Konzept heilender Seelsorge in der Pastoral*, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 145 (1997) 227-237. Bedenkenswert in diesem Zusammenhang sind auch die Anfragen von Ulrich Bach, der mit Blick auf behinderte Menschen schreibt: „Jeder, der sich theologisch zu Gesundheit und Krankheit ..., zu Heil und Heilung ... äußert, handelt sträflich fahrlässig, wenn er nicht wenigstens hin und wieder die Frage zulässt: Was könnten meine Sätze bei Menschen anrichten, die von der Thematik meiner Sätze viel augenfälliger betroffen sind als ich?“ - „*Heilende Gemeinde?*“ *Versuch, einen Trend zu korrigieren*, Neukirchen-Vluyn 1988, 62.

²⁹ Vgl. zu diesem genuinen Ort der Pastoraltheologie: Rainer Bucher, *Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches*, in: ders. (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft*, Graz 2001, 181-197.

³⁰ Zum Pastoralbegriff des Konzils siehe: Elmar Klinger, *Armut - eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1990, 96-134.

³¹ Elmar Klinger, *Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt*, in: ders./Klaus Wittstadt (Hg.), *Glaube im Prozeß*, Freiburg/Basel/Wien 1984, 615-626.

³² Elmar Klinger, *Der Glaube des Konzils*, aaO.

³³ Dass die Fortschritte des II. Vaticanums in seiner historistischen Analyse, seiner liberalistischen Interpretation und seiner kirchenrechtspraktischen Revision nachkonziliar so gründlich verspielt zu werden drohen, ändert daran nichts.

³⁴ Regina Ammicht Quinn, *Körper - Religion - Sexualität*, aaO., 136.

³⁵ Hans-Joachim Sander, *Gott in den Fragmenten der Zeit. Systematische Theologie vor der Macht von Gottes und des Menschen Tod*, in: Rainer Bucher (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft*, 41-67, 50. Siehe dazu auch: Hans-Joachim Sander, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*, Freiburg/Basel/Wien 1999.