

Aufriß einer therapeutischen Theologie

*Dem Andenken der Philosophen
Karl Löwith und Max Müller gewidmet.*

Eugen Biser, München

Das Konzept

Beim Konzept einer therapeutischen Theologie handelt es sich nicht etwa um eine theologische Sonderform wie bei der dialektischen oder politischen Theologie, sondern um den Versuch, die Theologie in die ihr angemessene – und angestammte – Grundgestalt zurückzuführen¹. Denn das Christentum ist, an dem zum Vergleich mit ihm besonders herausfordernden Buddhismus gemessen,

keine asketische, sondern eine therapeutische Religion.

Den durchschlagenden Beweis für die Richtigkeit dieser These erbrachte die Diskussion um die Hoheitstitel Jesu, die nach *Ferdinand Hahn* zu dem Ergebnis führte, daß der historische Jesus keinen der ihm vom Neuen Testament zugelegten Titel in Anspruch nahm, so daß er sich weder als Messias noch als Menschen- und Gottessohn bezeichnete, die sich aber den Titel entgehen ließ, mit dem er sich tatsächlich einführte und mit dem er auch in der alten Kirche mit dem Gebetswort „Hilf, Christus, du bist unser einziger Arzt!“ angerufen wurde². Das bestätigt sein Ausspruch:

*Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken;
ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu berufen,
sondern die Sünder (Mk 2,27).*

Das Wort bedarf freilich einer zweifachen Erläuterung. Was den Vordersatz betrifft, so ist damit keineswegs eine Gruppe von Heilsbedürftigen, denen Jesus seine helfende Zuwendung zusichert, von denjenigen unterschieden, die als „Gesunde“ seiner Hilfe nicht bedürfen; vielmehr unterscheidet Jesus damit unter den in seinen Augen allesamt Kranken die besonders schwierige Gruppe jener, die sich ihrer Krankheit nicht bewußt und deshalb

¹ Zum Ganzen meine Studie „*Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension*“. Heidelberg 1985.

² F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum. Göttingen 1966, 347 ff.; C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums I*. München 1954, 724.

seiner Zuwendung doppelt bedürftig sind, weil bei ihnen, zusätzlich zu ihren Leiden, eine Bewußtseinsperre überwunden werden muß. Was aber die „Sünder“ anlangt, zu denen sich Jesus gesandt weiß, so geben die um seinen „Tisch der Sünder“ Versammelten darüber Auskunft, daß es sich bei ihnen gerade nicht um Versager im moralischen Sinn, sondern um gesellschaftlich Geächtete und Ausgestoßene handelt³. Sie zieht Jesus in seine besondere Nähe und dies mit der Folge, daß er in der Sicht der Etablierten als eine Bedrohung der eingespielten Gesellschaftsordnung erscheint: für die Gesellschaft ihrerseits Anlaß, ihn aus ihrem Herrschaftsbereich auszustoßen und „außerhalb des Lagers“ (Hebr 13,13) umzubringen.

Aber kann denn der Glaube, so ist nun grundsätzlich zu fragen, tatsächlich heilen? Nicht minder grundsätzlich klingt die wiederholt im Evangelium gegebene Antwort: „*Dein Glaube hat dich gesund gemacht*“. Jesus nimmt also in diesen ältesten Wendungen die geglückte Heilung keineswegs für sich selbst in Anspruch. Vielmehr schreibt er sie dem wie eine selbständige Entität agierenden Glauben zu. Damit ist aber aufs deutlichste unterstrichen, daß er tatsächlich zu heilen vermag⁴.

Die Diastase

Wenn man von derart obskuren Praktiken wie dem „Gesundbeten“ und der „Geistheilung“ absieht, klingt das fast wie ein Märchen aus alter, längst vergangener Zeit. Was sich inzwischen ereignete, ist die Geschichte einer schon in neutestamentlicher Zeit einsetzenden Diastase, die den Verfall des priesterlichen Arztbildes nach sich zog und schließlich dazu führte, daß die Heilungskompetenz des Christentums völlig an die wissenschaftliche Medizin überging. Das spiegelte sich nicht nur im Erscheinungsbild der Theologie, sondern hatte in dieser auch eine entscheidende Ursache. Die bestand in der Entwicklung der Theologie zu ihrer wissenschaftlichen Systemgestalt.

So war es ihr von innen, zumal aber von außen her auferlegt. Von innen her unterstand sie der Nötigung, den Glauben auf verstehbare Weise auszulegen, weil er von seiner – mit der Gottesoffenbarung gegebenen – Mitte her verstanden sein will. Von außen her wirkte der Zwang, sich gegenüber Einwänden und Angriffen rechtfertigen zu müssen, im gleichen Sinne auf sie ein. Als Markstein dieser Entwicklung erweist sich schon innerhalb des Evangeliums die – nach Ausweis der Kunstgeschichte von der alten Kirche besonders beachtete – Perikope von der Heilung der Gelähmten (Mk 2,

³ Dazu J. Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*. Freiburg 1990, 181 f; 270 f.

⁴ Gnilka, a.a.O., 118–139.

1–12), die ursprünglich als eine bewegende Glaubensgeschichte erzählt wurde, in ihrer überlieferten Endgestalt jedoch argumentativ überarbeitet ist, so daß Jesus durch seine Wundertat die von der Urgemeinde praktizierte, von ihrer jüdischen Umwelt jedoch angefochtene Sündenvergebung zu rechtfertigen scheint⁵.

Wurden bei der apologetischen Selbstrechtfertigung die philosophischen Kategorien nur defensiv eingesetzt, so schon bald, und das vor allem in der alexandrinischen Theologie, in konstruktivem Interesse. Im Rückblick darauf spricht *Augustin* davon, daß die Theologen in Erinnerung an die von den Juden beim Auszug aus Ägypten „entliehenen“ silbernen und goldenen Gefäße die Denkformen der platonischen und aristotelischen Philosophie übernommen hätten, um mit ihrer Hilfe die Botschaft des Evangeliums in eine szientifische und damit in den wissenschaftlichen Diskurs einzubringende Form zu fassen.

Im weiteren Verlauf entzweite sich die Kooperation dann freilich zur Konfrontation, so besonders bei dem großangelegten Versuch, das in Spanien an den Islam verlorene Territorium für den Christenglauben zurückzugewinnen. Denn dabei stießen die Missionare auf einen averroistisch interpretierten Aristotelismus, dessen elaborierter Begrifflichkeit sie so lange nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hatten, bis ihnen *Thomas von Aquin* in seiner – auf die spanischen „Heiden“ zielenden – *Summa contra gentiles* die umfassende Argumentationshilfe vorlegte⁶. In dieser Konfrontation blieb die gegenseitige Angewiesenheit von Theologie und Philosophie unbestritten. Das änderte sich, als *René Descartes* das Tischtuch zwischen beiden Instanzen zerschnitt, indem er die Sache der Philosophie von den beiden Pflöcken Tradition und Autorität abkoppelte und mit dem Grundsatz „*Cogito sum*“ ausschließlich auf sich selbst stellte. Das führte bei Kant, durchaus konsequent, zur Anzweiflung der traditionellen Verhältnisbestimmung. Denn in seiner Schrift über den Streit der Fakultäten erhebt sich die Frage, ob die als *ancilla theologiae* geltende Philosophie tatsächlich ihrer Herrin die Schleppe nachträgt oder nicht vielmehr die Fackel voranträgt und damit die Spitzenposition übernimmt⁷.

Die Reaktion der durch die Glaubensspaltung entzweiten Theologien war ausgesprochen panisch. Während sich die protestantische in ihrer Verzweiflung in die Arme des hegelschen Systems warf, zog sich die katholische auf die Position einer „*Philosophia perennis*“ neuscholastischen Zuschnitts zurück. Während diese ihren Rückzug mit dem Verlust der Gegenwartskon-

⁵ Dazu I. Maisch, *Die Heilung des Gelähmten*. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mk 2,1–12. Stuttgart 1971.

⁶ Dazu R. Heinzmann, *Thomas von Aquin*. Heidelberg, Graz 1960, 325–335.

⁷ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (Ausgabe Reich). Hamburg 1959, 21.

takte büßen mußte, entdeckte jene zu spät, daß sie, wie *Karl Löwith* in seiner scharfsinnigen Analyse zeigte, einem im Grunde atheistischen System aufgefressen war⁸.

Wenn man das bedenkt und mit *Horst Baier* hinzunimmt, daß inzwischen Platon und Aristoteles durch Epikur, den Kronzeugen einer postmodern-hedonistischen Mentalität, aus dem Feld geschlagen wurden, wird die Orientierungskrise deutlich, der die Gegenwartstheologie verfiel. Und diese belastet sie um so mehr, als ihr im Zug der Enthellenisierungsdebatte deutlich wurde, wie wenig die hellenistischen Denkformen, trotz der scheinbaren Übereinstimmung des heraklitischen mit dem johanneischen Logos, der Denkweise des Evangeliums entsprachen⁹.

Verlorene Dimensionen

Mit der Szientifizierung der Theologie ging aber nicht nur ihre therapeutische Dimension verloren, sondern ebenso auch die ästhetische und soziale. Was jene anlangt, so dachte Jesus vorzugsweise in Bildern. Für die Vermittlung des für seine Botschaft zentralen Reich-Gottes-Gedankens schuf er, der nicht nur als eine Gestalt der Religions- und Glaubensgeschichte, sondern ebenso auch der Geistes- und Sprachgeschichte zu gelten hat, sogar eine eigene aus Bildmotiven gefügte Zeichenwelt in Gestalt seiner Gleichnisse. Dem folgte auf weiten Strecken auch der theologische Gedanke. Das platonische Modell des Aufstiegs zur Ideenschau blieb ebenso für *Gregor von Nyssa* (*Der Aufstieg des Moses*) wie für *Augustin* in seiner Ostia-Vision und noch für *Bonaventuras* „*Itinerarium mentis in Deum*“ bestimmend, zumal er diese Schrift gleichzeitig an der Kreuzesvision seines Ordensvaters Franz von Assisi orientierte. Nicht umsonst umfängt der Schöpfer in Michelangelos Erschaffung des Adams mit seiner Linken eine Gruppe von puttenähnlichen Gestalten: Verkörperungen der Ideen, nach denen dieser Bildtradition zufolge die Kreaturen von Gott entworfen und verwirklicht wurden.

Dann aber, auf der Höhe des Mittelalters, setzte sich die These durch, daß mit Bildern nicht argumentiert und daß aus Bildern demgemäß auch keine Lehren abgeleitet werden können: *theologia symbolica non est argumentativa*. Damit begann ein innertheologischer Ikonoklasmus, der zur systematischen Verdrängung der Bildmotive durch Begriffe führte. Und mit den Bildern wurde die ästhetische Dimension insgesamt abgestoßen. Doch der Ge-

⁸ K. Löwith, Vorträge und Aufsätze: *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*. Stuttgart 1966, 54–96.

⁹ Dazu Cl. Tresmontant, *Biblisches Denken und Hellenische Überlieferung*. Düsseldorf 1956, 76 f.

winn gestaltete sich zum Verhängnis. Denn auch für die Theologie gilt: Begriffe ohne Anschauung sind blind. Die Systemtheologie erblindete; sie verlor vor allem an Zeitsichtigkeit – ein Verlust, der sich angesichts der mit mächtigen Lettern an die Wand der Epoche geschriebenen Zeichen der Zeit als besonders abträglich herausstellen sollte.

Als Hindernis auf dem Weg zur wissenschaftlichen Vollgestalt wurde schließlich auch die soziale Dimension empfunden, obwohl *Johann Adam Möhler* in seinem Jugendwerk „Die Einheit in der Kirche“ darauf bestanden hatte, daß nicht schon der einzelne, sondern erst die schon im Epheserbrief (4,13) beschworene Glaubensgemeinschaft der vielen als das vollgültige Subjekt der Gotteserkenntnis gelten könne¹⁰. In der Folge kam es zu einer subjektivistischen Verengung des theologischen Gedankens, die schließlich dazu führte, daß die theologischen Entwürfe nicht mehr so sehr nach den jeweiligen Richtungen – dialektisch, liberal, neuscholastisch, hermeneutisch – als vielmehr nach ihren Schöpfern – Barth, Bultmann, Guardini, Rahner – bezeichnet und damit auf individuelle Denkleistungen zurückgeführt wurden¹¹.

Die Selbstkorrektur

Wie die Erwähnung Möhlers zeigt, regten sich aber auch Gegenkräfte, die auf eine Revision der aufgezeigten Entwicklung hinarbeiteten. Tatsächlich kam um die Jahrhundertwende ein Prozeß in Gang, der im Zug einer umfassenden Selbstkorrektur auf die Wiedereinholung der abgestoßenen Dimensionen hinarbeitet und der nun in rückläufiger Abfolge skizziert sei. Daß dabei mit der Rückgewinnung des Sozialbereichs der Anfang gemacht werden muß, ergibt sich nicht zuletzt auch daraus, daß ihr im Feld der wissenschaftlichen Medizin eine analoge Entwicklung entspricht. Während der Hauptstrang der Gegenwartstheologie noch immer von Entwürfen bestimmt ist, die ihr Gepräge dem unverwechselbaren Gesicht ihres Schöpfers verdanken und in dieser Herkunft aus einer individuellen Denkweise ihr „Gütesiegel“ haben, setzte sich *Hans Schaefer* im Feld der wissenschaftlichen Medizin mit seinem Konzept einer Sozialmedizin für die Einbeziehung der Sozialfaktoren in den medizinischen Forschungs- und Aktionshorizont ein. Im Feld der Theologie war es die von *Jürgen Moltmann* und *Johann Baptist Metz* entwickelte politische Theologie, die vor allem in ihrer Fortbildung zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf die Einbeziehung der Ge-

¹⁰ J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*. Tübingen 1843, 100.

¹¹ Dazu J. B. Bauer (Hrsg.), *Entwürfe der Theologie*. Graz 1985.

meinschaft in den Begriff des Glaubenssubjekts ausging und dadurch auf die längst überfällig gewordene „Entprivatisierung“ des theologischen Denkens hinarbeitete¹².

Was die Wiedereinholung der ästhetischen Dimension anlangt, so ist zunächst auch hier ein retardierendes Moment zu verzeichnen, sofern *Odo Marquard* der These von der Wiedergeburt der Bilder mit der Gegenthese von der Anästhetisierung der heutigen Lebenswelt widersprach. Um so mehr ist im Hinblick darauf an den von einer anhaltenden Lebenstragik überschatteten *Martin Deutinger* zu erinnern, der als erster gegenüber einer zunehmend „abstrakt“ gewordenen Theologie (Müller-Schwefe) auf den Wert der künstlerischen Glaubenszeugnisse abhob¹³. In seine Spur trat *Hans Urs von Balthasar* mit seiner unter dem Titel „Herrlichkeit“ erschienenen mehrbändigen theologischen Ästhetik, wenngleich im Unterschied zu Deutingers umfassenderem Ansatz mit einer auf die Literatur eingeeengten Perspektive¹⁴. Inzwischen sprechen deutliche Anzeichen dafür, daß der Eigenwert des künstlerischen Glaubenszeugnisses, der der alten Kirche noch klar vor Augen gestanden haben muß, wiederentdeckt und mit der Erkenntnis begründet werden muß, daß der große Künstler über einen eigenen intuitiv-invasiven Zugriff auf das religiöse Mysterium verfügt, so daß seinem Werk ein eigener von Theologie und Verkündigung zu berücksichtigender Aussagewert zukommt. Nachdrücklicher hätte die These der Anästhetisierung schwerlich falsifiziert werden können.

Demgegenüber muß die Funktion der auf die Wiedergewinnung der Heilkraft ausgerichteten therapeutischen Theologie zunächst negativ bestimmt werden. Keinesfalls kann es ihr darum zu tun sein, das an die wissenschaftliche Medizin abgetretene Territorium zurückzugewinnen und sich auf die Seite der Gesundbeter und Geistheiler zu schlagen. Das bringt der zwischen Bedauern, Bewunderung und Ironie oszillierende Satz zum Ausdruck:

Die Wunder Jesu sind in die Hände der Ärzte gefallen.

Bewunderndes Bedauern und bedauernde Bewunderung mischen sich in diesem Satz, weil der Theologie mit der großen Diastase etwas verloren ging, was zu den Prärogativen der Lebensleistung Jesu zählte. Daß im Blick auf derartig spektakuläre Leistungen wie der Transplantationstechnik von „Wundern“ gesprochen werden kann, hängt nicht zuletzt mit der von Sig-

¹² Dazu Cl. Bussmann, *Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. München 1980, 27.

¹³ F. Wiedmann, *Martin Deutinger (1815–1864)*, in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert II*, München 1975, 265–292.

¹⁴ V. Spangenberg, *Herrlichkeit des Neuen Bundes. Zur Bestimmung des biblischen Begriffs der „Herrlichkeit“ bei Hans Urs von Balthasar*. Tübingen 1993, 4–23.

mund Freud in seinem Essay „Das Unbehagen in der Kultur“ entwickelten These zusammen, daß sich die moderne Hochtechnik von der Seite des um Daseinserleichterung bemühten Menschen auf die des träumenden geschlagen und sich auf die Realisierung dessen konzentriert habe, wovon die Menschheit seit Jahrtausenden träumte: von dem in den Atomreaktoren gebändigtem „himmlischen Feuer“, von der in der Mondlandung gelungenen Sternenreise und von dem in der Transplantationstechnik verwirklichten „kalten Herzen“ (Hauff); denn in all diesen Fällen wurden Utopien realisiert, ähnlich der in den Wundern Jesu vorweggenommenen Utopie des Gottesreiches¹⁵.

Demgegenüber bezieht sich der ironische Unterton des Satzes auf die für beide Teile fatalen Rückwirkungen der Diastase, die, physiologisch ausgedrückt, zu einer jeweiligen „Verkrampfung“ führten: der Theologie in Form einer sich aus dem nachwirkenden Aristotelismus erklärenden vergegenständlichenden Denkweise, die die Mysterien zu satzhaft umschriebenen Objekten des Glaubens gerinnen ließ. Aber auch der Medizin, die auf durchaus vergleichbare Weise den Patienten zum „Fall“ denaturieren mußte, um ihre diagnostischen und therapeutischen Instrumentarien erfolgreich auf ihn ansetzen zu können. So aber geriet der untersuchende und behandelnde Mediziner in die Position des „verwundeten Arztes“, der sich nach *Paracelsus* den Patienten „einbilden“ und so in eine Leidensgemeinschaft mit ihm treten muß, um ihn heilen zu können. In der Selbstdarstellung Jesu als „Arzt“ entspricht dem der Selbsteinwand, den er in der Kontroverse mit den Synagogenbesuchern von Nazaret in den Appell faßt: „Arzt, heile dich selbst!“ (Lk 4,23)¹⁶.

Wer dieser Verwundung auf den Grund geht, sieht den Arzt in einer komplizierten Konfrontation mit dem Tod, der ihm wie in dem Grimmschen Märchen „Gevatter Tod“ durchaus Erfolge einräumt, die ihn in einem Rückzugsgefecht mit dem Arzt erscheinen lassen, der sich dafür aber zu gegebener Zeit auch zu rächen weiß. Eben dies ist die exakte Beschreibung der gegenwärtigen Kampfplage. Zwar gelang es der wissenschaftlichen Medizin nicht nur, die statistische Sterbemarke bis ins achte Lebensjahrzehnt hinauszuschieben, sondern, erstaunlicher noch, fast alle akuten Krankheiten, darunter so verheerende wie Aussatz, Cholera und Tuberkulose fast vollständig zum Stillstand zu bringen. Indessen kam der aus der Lebenswelt verdrängte Tod durch die Hintertür wieder in diese herein. Und dies zunächst in Form einer Krankheit, für die es nicht einmal einen Namen gab, so daß

¹⁵ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), in: *Kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt 1974, 220 ff.

¹⁶ Dazu U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16–30*. Stuttgart 1977, 38 ff.

sie bis zur Stunde mit dem Kunstwort Aids angesprochen werden muß. Ungleich gravierender schlägt jedoch die Tatsache zu Buch, daß im selben Maß wie die akuten Krankheiten beseitigt wurden, die Zahl der chronisch Kranken, denen mit den Mitteln der Wissenschaft nicht zu helfen ist, in beängstigendem Umfang wuchs. Doch die chronisch Kranken sind nach Einschätzung der gegenwärtigen Leistungs-, Konsum- und Genußgesellschaft die lebendig Toten, da sie weder als Leistungsträger noch als Konsumenten in Betracht kommen und zudem durch ihr Leiden genußunfähig geworden sind. Tote sind sie, schlimmer noch, auch infolge ihrer Selbsteinschätzung. Denn ihnen fehlt mit der gesellschaftlichen Beanspruchung der elementare Anstoß zur Sinnfindung: das Gefühl, gebraucht zu werden und für andere unentbehrlich oder doch wenigstens bedeutsam zu sein. Sich selbst in der wachsenden Einsamkeit ihrer Krankheit überlassen zu sein, vernichtet den Rest ihres Selbstwertgefühls, so daß sie sich als überflüssig, wenn nicht gar als Belastung für andere vorkommen, als Menschen also, die besser gar nicht mehr da wären.

Die Therapie

Hier setzt die positive Bestimmung dessen ein, was eine therapeutische Theologie vermag: Sinn in der Wüste der vermeintlichen Sinnlosigkeit zu vermitteln. Auch für die Verdeutlichung dieser Aufgabe bietet sich – wie das Michelangelo-Fresko für die Verdeutlichung der schöpferischen Gottesideen – ein Kunstwerk an: das Kreuzigungsbild des Isenheimer Altars. Denn aus der auf den Gekreuzigten hinweisenden Geste des im blutroten Gewand seines Martyriums erscheinenden Täufers spricht eine Botschaft, die kaum sinnfälliger gemacht werden könnte und in ihrer einfachsten Fassung lautet: Leiden hat Sinn. Wenn der Sinnverlust, wie der Blick auf die Not des chronisch Kranken zeigte, letztlich von der Todesdrohung ausgeht, ist damit das Verhältnis des Christentums und seiner theologischen Interpretation zum Tod erfragt. Darauf aber lautet die Antwort: das Christentum ist die einzige Religion, die es in seiner Auferstehungsbotschaft mit dem Tod aufgenommen hat. Dann aber liegt es nah, daß sich das Prinzip dieser Todüberwindung dort zeigen muß, wo die Sinnhaftigkeit des Leidens dem Fingerzeig des Isenheimer Altars zufolge aufscheint: am Kreuz. Wie die Todesdrohung in die Wüste der Sinnlosigkeit vorstößt, so leuchtet in dem im höchsten Sinn des Wortes angenommenen Kreuzestod Jesu der Inbegriff der Sinnfülle auf: die todüberwindende göttliche Liebe. Doch darüber liegt eine zweifache Hülle. Eine erste in Gestalt der bis in die neutestamentlichen Texte, jedoch nicht bis in die einschlägigen Äußerungen Jesu zurückzufolgende An-

sicht, daß er als Sühneopfer für die Sündenschuld der Welt sterben mußte. Denn die scheinbar alle Fragen ausräumende Plausibilität dieser Satisfaktionsthese ist durch die Tatsache verschattet, daß sie eine Gottesvorstellung voraussetzt, die durch Jesus eindeutig überwunden worden war. In seiner zentralen Lebensleistung, die ihn als den größten Revolutionär der Religionsgeschichte, wenngleich im Sinn der sanftesten aller Revolutionen ausweist, hatte er den Schatten des Zornes und der Strafgerechtigkeit ersatzlos aus dem Gottesbild der religiösen Traditionen mit Einschluß der seines eigenen Volkes getilgt und darin statt dessen das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein gebracht. Und nicht nur dies! Durch die Opfer- und Sühnelehre wurde der Tod Jesu funktionalisiert und einem wenn auch noch so hohen Zweck unterworfen. Dabei hatte sich aber gerade die Philosophie dieses Jahrhunderts unter dem Eindruck der ungeheuren Ernte, die der Tod in dieser blutigsten Epoche der bisherigen Menschheitsgeschichte eingefahren hat, zu der Erkenntnis erhoben, daß der Tod des Menschen zweckfrei gedacht und behandelt werden müsse, weil sich in ihm definitiv klärt, was es mit dem Dasein des Sterbenden auf sich gehabt hatte, weil es also, anders ausgedrückt, im Tod um den Sinn des Menschseins geht¹⁷.

Wenn aber diese Hülle vom Kreuze Jesu weggenommen wird, leuchtet in ihm spontan das auf, worin der Sinn seines in lückenloser Treue an Gott, seine Sendung und an die Menschen hingegebenen Lebens bestanden hat: Liebe. Deshalb ging, metaphorisch gesprochen, in der Nacht von Golgota eine unsichtbare Sonne auf: die Sonne der von Jesus gelebten und auf seinen Gott zurückweisenden Liebe. Wie auf die Frage nach der Identität des Menschen antwortet sie auch auf die nach dem Sinn seines Leidens, gerade auch auf den des chronisch Leidenden.

Die zweite Hülle liegt auf den Augen derer, die diese aufleuchtende Antwort wahrnehmen sollten: auf den Augen der geängstigten Menschen. Denn die Angst ist der vorweggenommene, der täglich vorgefühlte Tod und darum wie dieser selbst, die Finsternis, die keinen Sinn erscheinen und erkennen läßt¹⁸. Da sie aber, wie *Karl Jaspers* schon vor Jahrzehnten sagte, zum Schicksal gerade des heutigen Menschen geworden ist, dessen Weg eine „so noch nie gewesene Lebensangst“ verdunkelt, muß nach einer Instanz der Angstüberwindung Ausschau gehalten werden¹⁹. Auch dafür bietet sich im weiten Feld der Therapien keine so unmittelbar an wie das Christentum, das

¹⁷ Dazu der Abschnitt „*Bindet ihn los! Vom Sinn des Todes Jesu*“ in meiner Schrift: *Glaubensbewährung*. Augsburg 1995, 9–28.

¹⁸ Dazu der Abschnitt „*Der tägliche Tod: Die Angst*“ in meiner Untersuchung: *Der Mensch – das uneingelöste Versprechen*. Entwurf einer Modalanthropologie. Düsseldorf 1995, 122–136.

¹⁹ K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1931). Berlin 1971, 55.

sich im selben Sinn, wie es den Kampf mit dem Tod aufnimmt, als die große Religion der Angstüberwindung erweist. Auch das klingt angesichts der seit Jahrhunderten eingeübten Praxis aller christlichen Konfessionen, die ungeachtet aller Differenzen darin übereinkommen, daß der unbotmäßige Mensch mit der Peitsche der Sünden- und Höllenangst zur Akzeptanz ihres Heilsangebots getrieben werden müsse, wie ein Märchen. Zu den geheimen Hoffnungszeichen der Gegenwart gehört aber fraglos die Tatsache, daß dieser Mechanismus – wie die Hinrichtungsmaschine in *Kafkas* Parabel „In der Strafkolonie“ – in sich zusammenbricht, so daß mit der Suggestion von Ängsten nicht länger religiöse Pädagogik getrieben werden kann. Unaufhaltsam, so scheint es, setzt sich die mit der Lebensleistung Jesu gegebene Mitte des Christentums gegen alle Verstörungen durch, auch gegen die das Himmelslicht abblendende Wirkung der Angst.

Wenn nun aber beide Hüllen entfernt werden, kann sich im Kreuz nur das zeigen, wofür Jesus mit dem Einsatz seiner ganzen Geistes- und Herzenskraft gelebt hatte: bedingungslose Liebe. Dann ereignete sich in der Nacht von Golgota tatsächlich der Sonnenaufgang der alles durchglühenden göttlichen Liebe. Sie sagt den Einsamen, daß sie aufgenommen und beheimatet, den Verzweifelnden, daß sie anerkannt und verstanden, den Suchenden, daß sie angekommen, den Geängstigten, daß sie geborgen sind. Weil sich aber Sinn dort einstellt, wo ein Mensch in Anspruch genommen und gebraucht wird, heißt das für die chronisch Kranken, daß sie nicht vergeblich leiden, weil Leiden Sinn hat. Denn Gott wird, wie der unter dem Namen *Dionysius Areopagita* verborgene große Denker der alten Christenheit sagt, mehr noch durch Leiden als durch Forschen erkannt: wird: non discens, sed patiens divina²⁰.

Die Praxis

Wenn man die Widerstände bedenkt, auf die Jesus bei der Verkündigung seiner Liebesbotschaft stieß, die ihm nicht nur (nach Joh 6,66) den Massenabfall, sondern letztlich sogar den Tod eintrug, wird die Frage nach der konkreten Vermittlung unabweislich. Sie wird sich, wie andere Aufgaben dieser Größenordnung, nur auf kooperativem Weg, also in einer Aktionsgemeinschaft von therapeutischer Theologie und medizinischer „Salutogenese“ (Bock) bewerkstelligen lassen. Dabei wird sich die Theologie in Erinnerung an die Bitte des um das Leben seines Untergebenen besorgten Hauptmanns „Sprich nur ein Wort, dann wird mein Diener gesund“ (Mt 8,8), in erster

²⁰ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Von dem göttlichen Namen*, c. 2.

Linie auf die Wirkmacht des Wortes und der von der heutigen Linguistik weithin übergangenen Sprachqualitäten besinnen müssen. Denn durch die Engführung einer auf Entstehung und Realisierung des Informationstransfers konzentrierten Sprachanalyse, die auch durch die Einbeziehung der performativen Sprachleistungen (Austin) nicht zum Vollbegriff ihres Gegenstands gelangte, geriet die Tatsache aus dem Blick, daß Worte verletzen und kränken, nicht weniger aber auch aufrichten und trösten können. Darauf müßte sich eine angewandte „Theotherapie“ konzentrieren²¹.

Im einzelnen ginge es dabei um die Nutzung des „überführenden“ (elenchischen) Redens, das den Patienten zum Bewußtsein seiner inneren Sperren und Blockaden zu bringen sucht; um die des teilnehmenden (partizipierenden) Redens, das den Bann seiner Einsamkeit zu brechen sucht, um die des bestätigenden (aufrichtenden) Redens, das sein angegriffenes Selbstwertgefühl zu festigen sucht und zumal um die des tröstenden Zuspruchs, der freilich nur auf der Basis echter Einfühlung und Teilnahme wirksam wird²².

Dabei bedarf es vielfach medizinischer Unterstützung, weil sich gerade chronisch Kranke oft in einem solchen Stimmungstief befinden, daß ihnen mit „gutem Zureden“ allein nicht zu helfen ist. Indessen verfügt die wissenschaftliche Medizin über eine Vielzahl von medikamentösen, bewegungstherapeutischen, psychologischen und gruppendynamischen Mitteln, die erfolgreich zu dem Ziel eingesetzt werden können, die depressive Barriere zu durchbrechen. Da das Wort als naturales Medium zu gelten hat, ist überdies der Einsatz anderer Medien wie Bild und Ton – und hier besonders der schon im Fall von Davids Harfenspiel (1 Sam 16,23) zu therapeutischen Zwecken verwendeten Musik – in Betracht zu ziehen²³. Über den Heilerfolg entscheidet aber letztlich die Frage, ob es auf dem Weg dieser Mittel gelingt, in dem Kranken den Glauben an seine Genesung zu wecken. Denn es sind nicht so sehr die eingesetzten Mittel als vielmehr die durch den Glauben freigesetzten Energien, die Linderung oder gar Heilung bewirken. Die entscheidende Weichenstellung aber besteht darin, daß dem Kranken zur Annahme seines Schicksals und damit seiner selbst verholfen wird. Deshalb läßt sich das Programm der therapeutischen Theologie in den Satz zusammenfassen:

Leiden hat Sinn!

²¹ J. L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte* (How to do things with Words), Stuttgart 1972; dazu L. Bejerholm und G. Hornig, *Wort und Handlung*. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie. Gütersloh 1966; ferner meine Schrift „*Menschsein und Sprache*“. Salzburg 1989, 67–83.

²² *Theologie als Therapie*, 158–163.

²³ Näheres dazu in meinem Entwurf einer Medien-Therapie in: *Politische Studien*, 42 (1991) 61–73.