

**Konsultation der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (AMD) und der
Abteilung Theologie des Diakonischen Werks der EKD
Berlin, 31.05.-02.06.2004**

**Vortrag von Prof. Dr. Ulrich Eibach
Universität Bonn**

Der leidende Mensch vor Gott. Theologische Überlegungen zu unserem Bild von Gesundheit und Krankheit, Heilung und Heil

Biblische, theologiegeschichtliche, systematisch- und praktisch- theologische Aspekte

I. Einleitung: Zum Hintergrund der Thematik

Das Thema „Heilung durch die Kraft des Heiligen Geistes“ ist in vielen Kirchen der Welt lebendig. Insbesondere die charismatischen Bewegungen und Kirchen haben sich des Themas angenommen. Sie verdanken ihr weltweit großes Wachstum nicht zuletzt auch der Integration des Themas „Heilung“ in ihr religiöses Leben und ihre Theologie, vor allem in Ländern, in denen die Versorgung durch die Schulmedizin für den weitaus größten Teil der Bevölkerung nicht erschwinglich ist. Natürlich gibt es – wie überall dort, wo die Not der Menschen groß ist (insbesondere bei AIDS) und die Hilfen gering oder nicht erschwinglich sind – die Gefahr, dass die Not der Menschen zur religiösen Werbung oder auch zu egoistischen finanziellen Zwecken ausgenutzt wird. Aber dieser Missbrauch sollte nicht dazu führen, dass man das theologisch berechnete Anliegen überhaupt verunglimpft. So sahen sich auch die Mitgliedskirchen der „Vereinigten Evangelischen Mission“ (VEM) herausgefordert, sich dieser Thematik 2004 auf einer Konferenz in Accra (Ghana) anzunehmen. Die Konferenz hat dazu ein Papier mit Empfehlungen an die VEM-Vollversammlung der Mitgliedskirchen verabschiedet, in dem festgestellt wird, dass Heil und Heilung zusammen gehören, Heilung ein ganzheitlicher, alle Lebensdimensionen umfassender Prozess ist und dass „der Dienst der Krankenheilung ein unerlässlicher Bestandteil des Auftrags der Kirche Jesu Christi“ ist.¹ Einer Missachtung des Heilungsdienstes entspricht in der Regel eine Vernachlässigung der Lehre vom Heiligen Geist und sei-

¹ „in die Welt für die Welt“, Magazin für Mission und Partnerschaft Heft 3/2004, VEM Wuppertal, S. 5 f.

nen Wirkungen, wie sie in den traditionellen Kirchen in und außerhalb Europas weitgehend zu beobachten ist.

Auch in der pluralen religiösen Landschaft Nordamerikas spielt die Thematik eine bedeutende Rolle. Selbst die „mainstream“-Kirchen können sich des Themas nicht entziehen und haben es auch nie so getan, wie es in Europa der Fall ist. Besondere „Gottesdienste“ für kranke Menschen, in denen auch um deren Heilung gebetet wird, hat es immer in vielen dieser Kirchen gegeben. Dies hängt sicher mit der im Vergleich zu Europa viel größeren Bedeutung der Religion in der Gesellschaft, dem viel geringeren Einfluss der liberalen Theologie auf die Pfarrerschaft und die Kirchen und mit der anderen geistesgeschichtlichen Situation zusammen, die zwischen Religion einerseits und Wissenschaft andererseits nie so getrennt hat, wie es insbesondere in Deutschland im Gefolge der Philosophie Kants der Fall ist. Auf diesem anderen geistesgeschichtlichen Hintergrund aus wird verständlich, dass in den USA von angesehenen Medizinerinnen und Psychologen gut fundierte empirische Studien über den Zusammenhang von Religion und Gesundheit, Glaube, Gebet und Heilung durchgeführt und in renommierten Zeitschriften publiziert wurden², die aber in Deutschland auch von den Kirchen und der Theologie kaum beachtet werden.

I. Heil und Heilung in der Bibel

1. Alttestamentliche Aspekte

In der Bibel wird immer zwischen der Beziehung des Menschen zu Gott, also dem Glauben, und dem in ihm gründenden *Heil* des Menschen einerseits und andererseits dem *Wohlergehen* bzw. *Gesundheit* von Leib und Seele *unterschieden*. Rechte Unterscheidung heißt aber nicht Trennung. Dabei muss man beachten, dass Krankheiten in biblischer Zeit häufig erhebliche soziale und religiöse Folgen für Menschen hatten, wie soziale Isolierung bis hin zum Ausschluss aus der Gesellschaft, nicht nur bei Infektionskrankheiten und Geisteskrankheiten, ja dass kranke Menschen oft als kultisch unrein galten, damit von der religiösen Praxis ausgeschlossen waren und sehr oft auch als von Gott verworfen und verstoßen hingestellt und entsprechend verachtet wurden, denn Krankheiten wurden ganz überwiegend als Strafen für Sünden betrachtet. Deutlich kommt dies im vierten Gottesknechtslied zum Ausdruck: „Er

² Vgl. W.R. Miller (Ed.), *Integrating Spirituality into Treatment. Resources for Practitioners*, Washington 1999; L. Dossey, *Healing beyond the mind. Medicine and the infinite reach of the mind*, Boston 2001; G. Koenig, *Spirituality in patient care. Why, how, when, and what*, Radnor 2002; vgl. auch H. U. Hauenstein, *Auf den Spuren des Gebets*, Heidelberg 2002

(der Gottesknecht) war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, dass man das Angesicht vor ihm verbarg ... Wir ... hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre“ (Jes. 53, 4 f.). Die Erkenntnis, dass der „Gottesknecht“ um der Sünden der Menschen und nicht um seiner Missetat willen leidet, zerbricht letztlich dieses „Vergeltungsdogma“, also die These, dass Krankheit Gottes Strafe für individuelle Sünden des Kranken ist, der Kranke insofern auch von Gott verworfen ist und entsprechend von Menschen verachtet werden darf. Und doch steht dieses „Vergeltungsdogma“ bis über die Zeit Jesu hinaus in Geltung (vgl. Lk 13, 1ff.; Joh 9, 1 ff.).

Insbesondere in vielen Klagepsalmen spielen diese Zusammenhänge eine große Bedeutung.³ Die angeklagten „Feinde“ sind überwiegend Menschen, die die Beter aufgrund ihres schweren Schicksal verachten, weil dieses Kennzeichen dessen sei, dass Gott sie angeblich verstoßen hat. Gott soll dem Beter Recht schaffen und diese „Lügenmäuler“ bestrafen. Sehr eindrücklich wird ein solches Leiden an der Krankheit im Psalm 42 (vgl. Ps. 22 u.a.) beschrieben.⁴ Der Beter wohnt im Norden Israels, er ist krank und kann deshalb nicht an der Wallfahrt zum Tempel in Jerusalem teilnehmen. Die anderen sagen zu ihm: „Wo ist nun dein Gott?“ Und er selbst fragt Gott: „Warum hast du mich vergessen?“ Sein Glaube an den lebendigen Gott ist abhanden gekommen, denn Gott verbirgt sein Angesicht vor ihm und seine Seele spricht: „Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so schreit meine Seele Gott zu dir. Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann werde ich dahin kommen, dass ich Gottes Angesicht schaue?“ Der Beter leidet also nicht nur an seiner Krankheit, er leidet auch an der sozialen und religiösen Verachtung durch andere, vor allem aber an dem dadurch bedingten Gefühl der *Gottverlassenheit* (vgl. Ps. 22,2), an der Anfechtung des Glaubens durch die Krankheit. Seine größte Not besteht darin, dass Gott für ihn nur noch ein toter Begriff ohne lebendige Erfahrung ist, dass Gott für ihn kein Angesicht mehr hat. Dieser Not wäre dann abgeholfen, wenn Gott ihm wieder sein gnädiges Angesicht zeigen würde, wenn Gott ihn wieder gewiss macht, dass „er meines Angesichts Hilfe und mein Gott ist“ und wenn damit auch die, die behaupten, Gott habe ihn nicht nur verlassen, sondern gestraft, Lügen gestraft werden. Dies muss für den Beter nicht bedeuten, dass ihm zugleich die Krankheit weggenommen

³ Vgl. E.S. Gerstenberger, Der bittende Mensch. Bitritual und Klage lied des Einzelnen im Alten Testament, 1980; I. Baldermann, Ich werde nicht sterben, sondern leben. Psalmen als Gebrauchstexte, 1990; O. Fuchs, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, 1982

⁴ Vgl. K. Seybold / U. Müller, Krankheit und Heilung 1978, 43 ff. H. Graf von Reventlow, Gebet im Alten Testament, 1986, S. 304 ff.;

wird. Vielmehr ist es so, dass der Glaube gegenüber dem Ergehen von Leib und Seele eine eigenständige Bedeutung hat. Die größte Not ist der Verlust des Glaubens durch die Krankheit und in der Zeit der Krankheit. Würde Gott ihm sein lebendiges Angesicht wieder zuwenden, so dass er wieder glauben kann, so würde seine tiefste Not gelindert sein und er so die Kraft haben, auch mit seiner Krankheit zu leben, ohne an Gott zu verzweifeln. Dann würde sich die „Glaubenshilfe als Lebenshilfe“⁵ erweisen.

Natürlich bringt dieses Erleben der Gottverlassenheit in der Zeit der Krankheit oft auch eine Wandlung im „Gottesbild“ mit sich.⁶ Gott wird nicht mehr so sehr als ein allmächtiger „Schutzgott“ gedacht, der vor aller Not bewahrt und der alle im Gebet vorgebrachten Wünsche erfüllt, ja seine Gnade, Güte und Liebe, seine Treue und Menschenfreundlichkeit, ja selbst seine Hilfe lassen sich nicht mehr primär am körperlich-seelischen Wohlergehen ablesen. Sie sind gegenüber dem körperlichen Wohlergehen eine zu unterscheidende eigenständige Dimension des Lebens. Dies hat am deutlichsten der Beter des 73. Psalms zum Ausdruck gebracht, der fast an seinem Glauben irre geworden wäre, als er sah, wie es den Gottlosen so gut, ihm, dem frommen Menschen aber so schlecht geht. Er kommt zu dem Schluss: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil“ (Vv 25f.) Dieser Prozess der Durcharbeitung seines schweren Schicksals im Angesicht Gottes führt also zu der Erkenntnis, dass man die Liebe und Güte Gottes nicht an dem eigenen Wohlergehen ablesen kann, dass Gott nicht der „liebe Gott“ ist, der alles gut macht und der als „Nothelfer“ die unberechtigten und berechtigten Wünsche der Menschen immer erfüllen muss, und der – wenn er es nicht im Sinne dieser Wünsche tut – den Menschen entweder verlassen oder gar verworfen hat, oder der ohnmächtig gegenüber diesem Leiden ist oder den es gar überhaupt nicht gibt. *Gott* und *Leiden* dürfen nicht in einer einfachen kausalen Weise miteinander verknüpft und dann als Gegensätze gedacht werden. Anders ausgedrückt: Gott darf nicht als der allmächtige und liebe Schutzgott gedacht werden, der zum Leiden in keinem anderen Verhältnis als dem des „Wegmachens“ steht, so dass seine Liebe sich nur an diesem „Wegmachen“ erweist, und der, wenn er das nicht tut, es nicht will, d.h. seine Güte für „mich“ ein Ende hat. Ein solches Gottesbild muss in der Er-

⁵ H. Tacke, Glaubenshilfe als Lebenshilfe, Neukirchen-Vluyn 19975

⁶ Vgl. U. Eibach, Der leidende Mensch vor Gott. Krankheit und Behinderung als Herausforderung unseres Bildes von Gott und dem Menschen, 1991, S. 23 ff., 95 ff.

fahrung der Krankheit letztlich zubrechen, wie es am eindrucklichsten im Buch Hiob beschrieben wird. Für Hiob zerbricht das Bild des allseits segnenden Gottes unter seinem schweren Schicksal, und er hält doch daran fest, dass sein Gott sein „Erlöser“ ist, dass Gott ihm Recht schaffen, dass nicht der Tod, sondern sein Gott am Ende als sein Erlöser triumphieren wird (Hiob 19, 23 ff.). Hiob hält an Gott fest, ringt mit ihm, klagt ihn an. Die eigentliche Antwort, die er in diesem Ringen mit Gott von Gott her erfährt, ist nicht die, dass Gott ihm die Rätsel seines Leidens und ihren Sinn deutet, auch nicht der erneute Segen durch Gott, sondern dass er „Jahwe“ von Angesicht zu Angesicht schaut, ihn, den er vorher nur vom Hörensagen kannte (Hiob 42, 5 f.), den er deshalb nur mit dem allgemeinen Gottesbegriff „El“ bzw. „Elohim“ anredete, aber nicht mit seinem *Namen* „Jahwe“ kannte. Hiob hält also in seinem Leiden daran fest, dass der Heilswille Gottes am Ende über alles Leiden triumphieren wird. Er schaut mit dem aus dem Ringen mit Gott erwachsenen Glauben gegen den Augenschein des erlebten Leidens hinaus auf den Gott, der sein Gott und sein Erlöser ist.

2. Neutestamentliche Aspekte⁷

Auch für die neutestamentliche Zeit gilt, dass Krankheit meist mehr ist als ein leibseelisches Leiden. Krankheit bedeutet nicht selten Verlust von lebenswichtigen menschlichen Beziehungen, ja moralische und religiöse Verachtung. Wer nicht körperlich gesund war, durfte auch in dieser Zeit kein priesterliches und levitisches Amt übernehmen, ja Behinderte durften nicht einmal in den Tempel, zumal sie die Bestimmungen des Gesetzes nicht einhalten konnten und auch deshalb kultisch unrein und Sünder waren. Wenn Jesus diesen Menschen das Reich Gottes verkündigte und ihnen auch Heilung zuteil werden ließ, dann bedeutete das, dass sie eingeladen sind, am Reich Gottes Anteil zu haben, dass das Einhalten des Gesetzes nicht mehr Vorbedingung für die Aufnahme in das Reich Gottes ist. Die Heilung, die Jesus ihnen zuteil werden lässt, bedeutet zuerst und immer zugleich, dass die religiöse Diffamierung dieser Menschen aufgehoben, dass ihnen die Barmherzigkeit Gottes zuteil wird und das ihnen das Tor zum Reich Gottes geöffnet ist. Deshalb antwortet Jesus auf die Frage des Johannes des Täufers aus dem Gefängnis, ob er der verheißene Messias sei, indirekt bejahend mit den alttestamentlichen Verheißungen, die den Anbruch des Reiches Gottes ankündigen: „Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige

werden rein und Taube hören, Tote stehen auf, und Armen wird das Evangelium gepredigt“ (Mt 11,5). Zur Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes gehört der Heilungsauftrag notwendig hinzu, wie es nicht nur der erste Missionsbefehl Jesu an seine Jünger (Mt 10,8; Lk 9,2; 10,9; vgl. Mt 17, 14 ff.) hinreichend deutlich macht. Auch Paulus setzt selbstverständlich voraus, dass bestimmten Menschen das Charisma der Heilung geschenkt ist und dass es in den Gemeinden praktiziert wird (Röm 15,19; 1Kor 12, 9.28).

Bei den Heilungen orientiert sich Jesus durchaus an den ausgesprochenen oder auch unausgesprochenen „Bedürfnissen“ der Menschen nach Heilung (Lk 9,11; vgl. Lk 11, 5 ff.), so dass es wirklich um eine Hilfe für die Menschen in Krankheitsnot geht. Und doch ist die Heilung für Jesus nicht Selbstzweck, Gesundheit nicht das „höchste Gut“. Eine Heilung erreicht ihr Ziel erst, wenn der Mensch zu Gott zurückkehrt, wenn in seiner Beziehung zu Gott heil wird (vgl. Lk 17, 11 f.), denn nur diese Beziehung ermöglicht sein Leben und ist auch vom Tod nicht zerstörbar. Heilungen sind sichtbare Zeichen des Einbruchs des Reiches Gottes, weil und sofern sie sichtbare Zeichen der Vergebung und des Aufgenommenseins in die Gemeinschaft mit Gott sind (Mk 2,1 ff.). Sie haben mithin ein Ziel, das über sie selbst hinaus weist, aber nicht so, wie etwa der Neutestamentler *R. Bultmann*⁸ meinte, dass die Heilungen nachträgliche Erfindungen durch die Gemeinde seien, um die Bedeutsamkeit des zum Glauben Kommens zu unterstreichen, sondern so, dass sie hinweisen auf die eschatologische Vollendung, auf den Anbruch des Reiches Gottes, in dem Gott alles, auch der letzte Feind, der Tod, untertan sein wird und daher Gott „alles in allem“, also allmächtig sein wird (1 Kor 15, 24 ff.; vgl. Hebr. 2,8) und Krankheiten, Leiden und Tod vernichtet sein werden (Offb 21, 1 ff.).

Spiritualisierungen der Botschaft Jesu vom Reiche Gottes, sei es in der von R. Bultmann vorgeschlagenen oder einer anderen Form, haben wenig Anhalt am Neuen Testament. Sie sagen mehr über den Interpreten selbst und das, was er zu glauben für möglich hält, aus als über die Texte des Neuen Testaments und die hinter ihnen stehende Wirklichkeit. „Reich Gottes“ ist die Sichtbarkeit von Gottes Willen und seinem dem Willen entsprechenden Werk. Wenn Jesus seine Jünger zu beten lehrt: „Dein Reich komme, dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden“ (Mt 6,10), so

⁷ Vgl. Seybold / Müller (Anm. 4); W. J. Bittner, *Heilung – Zeichen der Herrschaft Gottes*, 1984; G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 5. Aufl. 1987; P. Trummer, *Wunderheilung im Neuen Testament*, 1991

⁸ Jesus Christus und die Mythologie, in: ders., *Glauben und Verstehen Bd.4*, 3. Aufl. 1975, 128 ff., bes. 174 ff.; vgl. U. Eibach, *Heilung für den ganzen Menschen? Ganzheitliches Denken als Herausforderung von Theologie und Kirche*, 1991, 105 ff.

besagt das, dass der Wille Gottes zwar im Himmel, aber noch nicht auf Erden geschieht, dass das „Reich Gottes“ auf Erden noch nicht in Erscheinung getreten ist, der Wille Gottes auf Erden also keinesfalls umfassend, sondern allenfalls nur bruchstückhaft geschieht. Gott hat auf Erden seine „Allmacht“ noch nicht in Erscheinung treten lassen. Das „Schicksal“ darf also keinesfalls mit Willen Gottes gleichgesetzt werden (vgl. III.2 zu *Schleiermacher*). Ebenso wie die Sünde, deren Wesen es ist, dass sie menschliche Beziehungen und damit zugleich oft seelisches und leibliches Leben zerstört und den Tod bringt, nicht Gottes Willen entspricht, entspricht auch das Gottes Schöpfung zerstörende Übel nicht Gottes Willen. Reich Gottes, das ist die Bewahrung des Lebens vor dem Bösen, ist Heilung vom Bösen, ist Vollendung von Gottes Willen mit der Schöpfung. Die Krankenheilungen Jesu sind fragmentarische Hinweise auf die neue und vollendete Schöpfung Gottes, sie sind Vorschein des Sieges Gottes über die zerstörerischen Todesmächte, über Sünde, das Gott widersprechende Böse und den Tod. Sie zeigen, dass die vollendete Leiblichkeit der Schöpfung das Ende aller Werke Gottes ist (*Fr. Chr. Oetinger*). Zur Botschaft Jesu vom Reich Gottes gehören die Krankenheilungen konstitutiv hinzu. Sie sind Zeichen der Treue Gottes zu seiner Schöpfung, Zeichen dessen, dass es Gott gut meint mit seinen Geschöpfen (Ps 86,17). Aber sie sind hingespant zwischen die verheißene Erneuerung und Vollendung der Schöpfung zum Reich Gottes und die nach ausstehende Vollendung, den noch ausstehenden Sieg Gottes über den Tod und seine Vorboten, die Sünde und die Krankheiten. Dem entspricht die Sehnsucht, das „Seufzen“ aller Kreatur, nicht nur des Menschen, nach des Leibes Erlösung (Röm 8,18 ff.). Nicht alles Seufzen wird mit Heilung beantwortet. Vielmehr bleibt unsere irdische Existenz dem Tod unterworfen und lebt insofern in der Spannung zwischen dem unerlösten Leben und dem verheißenen Heil. Und der Glaube ist zugleich die Kraft, diese Spannung auszuhalten, ohne zu verzweifeln, denn er glaubt gegen den Augenschein, dass keine Macht zwischen Himmel und Erde uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus als Mensch gewordene Liebe und Treue Gottes erschienen ist (Röm 8, 38 ff.). Mit dieser Aussage entspricht Paulus dem, was auch der Beter des 73.Psalms ausdrückt: „Wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde.“ Leiden, Krankheit und Tod sind also nicht nur unter der Perspektive der Gottes Leben zerstörenden Mächte, sondern auch unter der Perspektive der Vergänglichkeit dieser Welt zu betrachten, so dass sie auch ertragen werden müssen. In ihrem Ertragen bewährt sich der Glaube, und aus dieser Bewäh-

rung heraus erwächst die Hoffnung auf Erlösung, die nicht „zu schanden werden lässt“ (Röm 5, 1 ff.). Das Reich Gottes ohne Sünde Krankheit und Tod kann nicht von Menschen gemacht werden, auch nicht mit geistlichen Mitteln, es kann nur „erbeten“ werden, sein Kommen ist allein Gott vorbehalten. Alle Bitte um Heilung ist Gebet „im Namen Jesu“ (Joh 14, 13 f.; 16, 23 f.), wenn sie der Bitte um das Kommen des Reiches Gottes ein- und untergeordnet wird (Mt 6, 10). Damit behält die Bitte um den individuellen, zeichenhaften und fragmentarischen Vorschein des Reiches Gottes in meinem und anderer irdischen Leben ihre Berechtigung.

Jesus hat allen Menschen das Reich Gottes verkündigt, aber wahrscheinlich – trotz mancher Hinweise, dass er alle heilte, die zu ihm kamen, um geheilt zu werden – nicht alle geheilt. Es ist zu bedenken, dass der Weg Jesu zum Kreuz weniger ein Erweis göttlicher Machttaten als vielmehr ein Weg des Leidens, das Hineingehen in die Leiden dieser Welt ist und dass daran sichtbar wird, dass Gott gerade im Leiden da ist, auch wenn er scheinbar unter diesem Leiden verborgen ist und ein ohnmächtiger Gott zu sein scheint. Der Weg Jesu ans Kreuz macht deutlich, dass Gott das Böse in der Welt letztlich durch sein Leiden aus Liebe und nicht durch „Macht“ überwindet. Die Auferweckung Jesu von den Toten ist primär eine Wirkung der göttlichen Treue und Macht der Liebe, die aus dem Tod wirklich neues Leben schafft, indem sie die alte Schöpfung zugleich bewahrt, erneuert und vollendet. Insofern dürfen wir mit einer gewissen Berechtigung sagen, dass nicht nur für Paulus, sondern auch für Jesus der Kampf gegen Krankheit und Tod und damit die Heilung einerseits und die Annahme und Übernahme des Leidens andererseits keine sich ausschließenden Gegensätze sind. Das im Glauben verheißene und in der Auferweckung Christi von den Toten begründete Heil kann sich in beiden Gestalten des Umgangs mit Krankheiten bewähren. Nach Jesus (vgl. Mt 15,21 ff.; 17,20 u.ö.) wie auch Paulus⁹ hat der Glaube Teil an der Auferweckungsmacht Gottes wie auch an der Erniedrigung Gottes ins Leiden ans Kreuz. Er ist damit in die Spannung zwischen Vollmacht (auch zu Heilungen) und die Leidensbereitschaft hineingestellt.

3. Zusammenfassung der biblischen Grundanliegen aus neutestamentlicher Sicht

Die neutestamentliche Sicht von Krankheit und Heilung ist im Horizont der Erwartung des Reiches Gottes zu sehen, also – mit Psalm 103, 3 – des kommenden Gottes, „der dir alle deine Sünden vergibt und heilet alle deine Gebrechen“ (vgl. Mk 2, 1 ff.). Es geht also um ein umfassendes Heilwerden der Leben ermöglichenden Beziehungen des Menschen zu Gott, zu Mitmenschen und zu sich selbst im Verhältnis von Leib und Seele. Die Heilung zielt auf ein zeichenhaftes Offenbarwerden des Reiches Gottes im Leben der Menschen. Entsprechend ist der Heilungsauftrag umfassend zu verstehen und nicht nur als „Wegmachen“ von körperlichen Krankheiten. Das heilende Handeln hat dabei folgende wesentliche Aspekte:

(1) Den Kranken ist die besondere Nähe und Zuwendung Gottes zu bezeugen, damit sie sich trotz ihres Leidens an der Krankheit von Gott geliebt und angenommen wissen.

(2) Die Kranken sind im Glauben zu stärken, damit ihnen Heilung an Seele und Leib widerfährt .

(3) Der Ausgrenzung der kranken und behinderten Menschen ist entgegenzuwirken. Sie sollen von der Gemeinde besucht werden (Mt 25,36; Jak 5, 13 ff.), wenn sie nicht am Gemeindeleben teilnehmen können. Man soll in der Gemeinde für sie beten.

(4) Kranke und pflegebedürftige Menschen sind so gut wie möglich medizinisch und pflegerisch zu betreuen.

Krankheiten und Leiden haben im Neuen Testament keinesfalls nur einen negativen Sinn. Sie können auch zur Bewährung des Glaubens an die noch ausstehende Erlösung herausfordern. Dabei soll sich der Glaube als die Kraft erweisen, die Spannung zwischen dem augenblicklich erlebten Unheil und dem verheißenen Heil auszuhalten, ohne an Gott und seiner Liebe zu verzweifeln. Alles Leiden ist nochmals umfasst von der Liebe und Treue Gottes (Röm 8, 38 f.) und der verheißenen Erlösung. Auch der Schrei nach der Erlösung des Leibes (Röm 8,18 ff.; Offb. 21,1 ff.) ist Gebet um Heilung, und zwar der ganzen Schöpfung, um das Kommen des Reiches Gottes, das Offenbarwerden der Vollendung, zu der Gottes Schöpfung bestimmt ist.

II. Theologie- und geistesgeschichtliche Gesichtspunkte

1. „Christus medicus“

⁹ Vgl. W. Rebell, Alles ist möglich dem, der glaubt, Glaubensvollmacht im frühen Christentum, 1989, 60, 81 ff., 109 ff.

In der Alten Kirche hat man den doppelten Auftrag Jesu an seine Jünger, das Reich Gottes zu verkündigen und zu heilen (Mt 10,7 f.) und die Empfehlungen zum Gebet um Heilung im Jakobusbrief (5,13 ff.) ernst genommen. Nach Berichten der Kirchenväter gehörten Heilungen zu den verbreiteten Wirkungen des Geistes Gottes in den christlichen Gemeinden. Nur vereinzelt wurde – wie später von *J. Calvin*¹⁰ - die Meinung vertreten, dass Heilungen auf die apostolische Zeit beschränkt waren, um die Predigt des Evangeliums zu bestätigen. Jesus Christus wurde als der wahre Arzt, der „Christus medicus“ bezeugt, dessen heilende Kraft in der Gemeinde Christi weiter wirkt. Dabei sah man keinen grundsätzlichen Gegensatz gesehen zwischen den Heilungen in der Kraft des Geistes und dem diakonischen und medizinischen Handeln. Weil Jesus sich insbesondere der ausgestoßenen kranken und behinderten Menschen angenommen hatte, sahen sich die christlichen Gemeinden, als sie zu Beginn des 4. Jahrhunderts sozial dazu in der Lage waren, verpflichtet, Hospize für unheilbar kranke und pflegebedürftige Menschen zu errichten, in denen man sich erstmals in der Antike gezielt zugleich um das irdische Wohl und das ewige Heil dieser Menschen bemühte. Es ging dabei nicht zuletzt um die Betreuung der Menschen, deren Leben in der Antike als „lebensunwertes Leben“ von Ausmerzungen bedroht war. Welche Neuerung dies damals bedeutete, geht aus der Bemerkung des Kirchenvaters *Gregor von Nazianz* hervor, der die Einrichtung eines solchen Hospizes durch seinen Freund *Basilios d. Gr.* ein größeres Weltwunder als die sieben bekannten Weltwunder bezeichnete.

Gleichzeitig wird das Motiv des „Christus medicus“ in der Alten Kirche spiritualisiert. Christus wird immer mehr nur noch zum „Seelenarzt“, der das ewige Heil der Seele bringt. Den Hintergrund bildet vor allem die platonische Trennung von Leib und Seele und die Abwertung des Leibes als zum Vergehen bestimmtes bloßes Bewährungsfeld oder gar Gefängnis der Seele. Diese platonischen Einflüsse sind der wesentliche Grund für die Trennung von Heil und Heilung, Seelsorge (*cura animae*) und Sorge für das leibliche Leben (*diakonia*). Gleichzeitig verändert sich das Verständnis von Krankheiten. Sie sind nicht mehr in erster Linie das Gott gewollte Leben zerstörende und daher Gottes Willen und Werk widersprechende Mächte, sondern sie sind – wie z.B. *Basilios d. Gr.* darlegt¹¹ - gleichsam „von Gott verhängt, um die eigentlichen Übel“, die Sünden nicht herrschen zu lassen. Diese Sicht der Leiden, auch an Krankheiten, hat sicher auch Anhalt an der Bibel (Hiob 32 –37; Spr. 3,11 ff.; Hebr.

¹⁰ Institutio IV, 19,18

12, 5 f.), ist vor allem in der Kirchengeschichte immer lebendig geblieben. Eindrücklich hat *Karl Friedrich Hartmann* (1782) sie in dem Lied „Endlich bricht der heiÙe Tiegel...“ beschrieben¹²: „Unter Leiden prägt der Meister in die Herzen, in die Geister sein allgeltend Bildnis ein... Leiden sammelt unsre Sinne, dass die Seele nicht zerrenne in den Bildern dieser Welt...“.

Diese Sicht wirft viele theologisch Probleme auf, hat aber doch einen Anhalt am Neuen Testament, vor allem der „Leidensmystik“ des Apostels Paulus. Paulus verknüpft sein eigenes Leiden – primär allerdings das Leiden aufgrund der Nachfolge Christi – so mit dem Leiden Christi, dass in und durch seine Leiden die Gemeinschaft mit dem Leiden Christi hergestellt wird.¹³ Wer mit Christus leidet, bekommt auch Anteil an seiner Auferstehung, seiner Erlösung und Herrlichkeit.¹⁴ Das Leiden ist also umgriffen von Gottes Heilswillen (Röm 8,38 f.). Im Anschluss an diese Sicht des Leidens hat *Johannes Paul II.* in seinem apostolischen Schreiben „*Salvifici doloris. Über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens*“¹⁵ vor allem unter Bezugnahme auf Kolosser 2,24 davon gesprochen, dass durch das Leiden Christi die Leiden aller Menschen von ihrer Sinnlosigkeit erlöst seien, weil alles Leiden Teil habe am Leiden Christi, das durch das Leiden und durch den Tod hindurch neues Leben schaffe. Die Frage ist nur, ob damit nicht notwendige Unterscheidungen im Leiden, auch dem krankheitsbedingten Leiden, unterbleiben, die Paulus noch festgehalten hat, indem er in Römer 8,18 ff., wo er das Leben zerstörende Leiden im Blick hat, nur vom Schrei der Kreatur nach Erlösung des Leibes redet und sich damit weigert, der Faktizität des Leben zerstörenden Leidens irgendeinen positiven Sinn zu geben und es – wie sein Leiden in der Nachfolge Christi und erträgliche körperliche Leiden (2 Kor 12, 7 ff.) – in eine positive Verbindung mit dem Leiden Christi zu bringen. Offensichtlich hat schon Paulus zu unterscheiden gewusst zwischen einem Leiden, das ins Leben und auch in den Glauben integrierbar ist und das so tragbar wird einerseits und andererseits einem nur destruktiven Leiden, das jeglichen Sinnes entbehrt und dessen Sinn nur in der Erlösung von diesem Leiden liegt, das Gott also in keiner Weise positiv will, das vielmehr sein Werk nur zerstört, das daher auch kein *Recht* in Gottes

¹¹ Texte der Kirchenväter Bd. 1, 578 ff.

¹² Das Lied wurde 1837 von Albert Knapp neu bearbeitet, befand sich noch im EKG (Nr. 305), wurde aber nicht mehr ins EG aufgenommen. Vgl III.2 zu Schleiermacher

¹³ 2 Kor 1,5; 4, 7-12. 17; 12, 7ff.; Phil 1,29; 3,10; Kol 1,24

¹⁴ Röm 8,17; 5,1 ff.; 2 Kor 1,7.9; 4,10.

¹⁵ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 53, Bonn 1984

Schöpfung hat und deshalb nur zur Vernichtung bestimmt ist. *Karl Barth*¹⁶ hat diese Leben nur zerstörende Macht das „Nichtige“ genannt, das nicht ein „Nichts“ ist, sondern eine höchst reale Macht, der gegenüber nicht Sinngebung und Annahme, sondern nur Widerstand geboten ist, der dieser Macht jedes Recht in Gottes Schöpfung bestreitet.

Die Grenze zwischen beiden Formen des Übels und des Leidens, den Schatten- und den Nachtseiten der Schöpfung, ist schwer objektiv zu ziehen. Dennoch sollte man aus biblisch-theologischer und seelsorgerlicher Sicht nicht leugnen, dass es sinnloses Übel und Leiden in der Welt gibt, denen gegenüber jede positive Sinngebung ein diese Leiden der Kreatur missachtendes Übel ist. Dass sich diese Grenze verschieben kann, nicht zuletzt unter der Erfahrung eigenen Leidens, und zwar sowohl in Richtung einer positiven wie einer negativen Deutung von Krankheitsleiden, kann man an *Martin Luthers* Einstellung zu Krankheiten gut zeigen. Aus seiner frühen Zeit stammt die Aussage: „Die Welt hält das für Heil, wenn uns das Übel weggenommen wird. Aber Christus bedient sich einer anderen Kunst: Er macht die Person anders. Er nimmt nicht das Übel aus unserem Leben weg, sondern führt das Herz vom Übel weg. Er gibt dir einen anderen Mut, dass du meinst, du sitzt im Rosengarten. Und also ist mitten im Sterben das Leben“.¹⁷ Diese Sicht entspricht ganz Luthers Rechtfertigungslehre. Wie der Mensch im Glauben von der Sünde weg zu Gott hin versetzt wird und die Sünde so hinter sich lässt, so soll der Kranke auch vom Blicken auf die Krankheit zum Blicken auf Gott und sein verheißenes Heil weggerissen werden. Dann erscheint die Krankheit in einem völlig anderen, ja positiven Licht, auch wenn sie nicht weggenommen ist. Das ist sicher mehr, als z.B. in den Psalmen ausgesagt wird. Es kommt der Leidensmystik des Apostels Paulus nahe. Als Luther aber später immer mehr mit Krankheiten und Tod im Kreis der Familie, Freunde und bei sich selbst konfrontiert war, hat er zunehmend die Negativität und das Widergöttliche von schweren Krankheiten betont und zum ernsthaften Widerstand gegen Krankheiten und Gebet um Heilung aufgerufen, das auch im irdischen Leben Erhörung finden soll.¹⁸ Der Glaube kann zwar Kraft zum Ertragen des Leidens schenken, auch die Einstellung zum Leiden ändern, so dass manches Leiden seines bloß negativen Charakters beraubt wird, aber er macht auch dann ein derart erträgliches Übel nicht

¹⁶ Kirchliche Dogmatik III/3, 327 ff.

¹⁷ WA 12, 576. 20-34

¹⁸ Vgl. Eibach, Heilung (Anm.8), 97, Anm. 3 (Lit.)

zu einem Segen, vielleicht auch nicht zu einem „Rosengarten“, in dem es ja immerhin auch noch Schmerz zufügende Dornen gibt.

2. Zur Trennung von Heil und Heilung in der neuzeitlichen Theologie und Kirche

Die antik-platonische Trennung von Leib und Seele wurde in der Neuzeit durch den vom Philosophen *René Descartes* initiierten Dualismus von Geist und Materie radikalisiert. Danach funktioniert auch der menschliche Körper nach dem Modell einer komplexen Maschine. Es ist ein Dogma neuzeitlichen Denkens, dass alle materiellen Veränderungen im Körper auf materielle Ursachen zurückführbar sein müssen. Nur seismäßig gleichartige Größen können einander direkt beeinflussen. Der Philosoph *F.X. von Baader* (1745-1841) kennzeichnete diese Weltsicht mit dem Satz: Die „geistlose Auffassung der Natur musste die naturlose Auffassung des Geistes und die gottlose Auffassung beider zur Folge haben“.¹⁹ Die Verstofflichung der Natur und die „Entweltlichung“ Gottes sind also Zwillingsprobleme, die zur stillschweigenden Voraussetzung der modernen Naturforschung und Medizin wurden. Es ist daher Dogma neuzeitlichen Denkens, dass Gott in den Lauf dieser Welt überhaupt nicht direkt handelnd eingreifen kann, die Welt des natürlichen Lebens also entweder nur in der Weise von Gott regiert wird, die Gott durch die der Kausalität folgenden Naturgesetze vorherbestimmt hat oder durch die Bestimmung des menschlichen Selbstbewusstseins. Das heißt, dass der Mensch das einzige direkt und gezielt verändernd in der Natur handelnde Subjekt ist.

Die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts hat diese Denkvoraussetzungen unkritisch übernommen. Sie wurden z.B. zur selbstverständlichen Voraussetzung des Entmythologisierungsprogramms von *R. Bultmann*²⁰, für den die Wunder- und Heilungsgeschichten Legenden, also Kreationen frommer Wunschbilder sind. Um nicht in den Verdacht zu geraten, einem „Köhlerglauben“ anzuhängen, hatte schon die neuprotestantische Theologie das Thema Heilung endgültig aus der Theologie verabschiedet und ausschließlich der Medizin überlassen. Charakteristisch dafür ist die Aussage des führenden Ethikers des Neuprotestantismus des 19. Jahrhunderts, *Richard Rothe*, der in seiner Ethik schrieb: Es ist unsere Pflicht, „für die Wiederherstellung der Gesundheit Sorge zu tragen, und zwar auf dem in der sittlichen Gemeinschaft hierfür ausdrücklich geordneten Wege, d.i. mittels des

¹⁹ Über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens, 2. Auf. 1958, 49

Gebrauchs ärztlicher Hülfe“²¹. Es komme also keiner auf den Gedanken, zum Geistlichen zu gehen und sich auf die Macht des Gebets zu verlassen. Die Äußerungen richteten sich nicht zuletzt gegen *J. Chr. Blumhardt*. Auch für R. Bultmann waren die Blumhardtschen „Geschichten“ ein Gräuel, Ausdruck eines falschen, eines mythologischen Glaubens, der sich an Welthaft-Sichtbares statt an den „transzendenten Gott“ hält.²²

Am differenziertesten ist diese Sicht von *D. Fr. Schleiermacher*²³ vertreten worden. Nach ihm regiert Gott die Welt nur durch die Naturgesetze. Gott wird also schlechthinnige Ursächlichkeit allen natürlichen Weltgeschehens gedacht, dem gegenüber der Mensch im Verhältnis schlechthinniger Abhängigkeit steht. Gottes Wille ist daher mit dem „Schicksal“ identisch, und dieses ist letztlich als Fügung Gottes immer gut für den Menschen. Die sinnlichen Übel sind im Grunde gar keine Übel, sondern „Reizmittel“ zum Wachstum zu höherer geistiger und religiöser Vollkommenheit, als nicht zuletzt des „Gottes-Bewusstseins“. Wenn der Mensch dies nicht einsieht, so ist sein Bewusstsein noch dem Sinnlichen verhaftet, noch nicht zu den höheren Stufen des Selbst- und Gottesbewusstseins fortgeschritten. Gemäß dieser Auffassung ist das Bittgebet, einschließlich der Fürbitte, in dem der Mensch z.B. um das heilende Eingreifen Gottes in sein oder anderer leibliches Leben bittet, ein ganz und gar unchristliches Gebet. Der Christ soll sich des Wünschens enthalten, ja er kann Gott gar nicht durch sein Bitten beeinflussen, denn Gott hat ihm sein Schicksal und mithin auch seine Krankheit ja geschickt. Sinn des Gebets kann es daher nicht sein, dass die Krankheit geheilt wird, sondern nur, dass der Mensch sich in seinem Inneren, in seiner Einstellung zur Krankheit so ändert, dass er ihren tieferen Sinn für seine religiös-sittliche Existenz erkennt und so an ihr wächst und reift zur höheren, ja „erlösten“ sittlichen und religiösen Vollkommenheit. Christlich zu nennen ist nach Schleiermacher eigentlich nur das Dankgebet, das seinen Gipfel im Dank für die Übel erreicht, die nur scheinbare Übel, im Grunde aber von Gott, der „alles so herrlich regiert“, angeordnete Gelegenheiten zur Reifung sind. Folgt man Schleiermachers Sicht, so hätte z.B. ein Seelsorger die Bitte um Heilung in die Bitte um die Annahme der Krankheit und um Erkenntnis ihres Sinnes für die religiös sittliche Existenz „umzubiegen“, eine Versuchung, der jeder in der Krankenseelsorge leicht erliegen kann.

²⁰ Vgl. Anm.8

²¹ Theologische Ethik, 2. Aufl. 1870, § 916

²² Jesus Christus und die Mythologie, in: ders.: Glauben und Verstehen Bd. 4, 3.Aufl. 1975, 157

²³ Der christliche Glaube (2. Aufl.1830/31), hg. von M. Redeker, 7. Aufl. 1960, Bd.I,§ 4, § 50 f.; vgl. U. Eibach, Der leidende Mensch (Anm. 6), 70 ff.

Folgt man dem mehr aktivistischen Denken der Theologen, die sich am Philosophen *I. Kant* orientieren²⁴, so dient das Gebet allenfalls der Selbstbesinnung auf das, was der Mensch gegen die sinnlichen Übel tun soll und kann. Ihnen geht es weniger um die Annahme des Geschicks, als vielmehr um die Aktivierung zum sittlichen Handeln und auch zum Handeln gegen das Übel der Krankheit, denn nur von menschlichem Tun kann Hilfe erwartet werden. Das Gebet wird als Selbstaktivierung zum die Welt verändernden Handeln funktionalisiert. Der Mensch ist nämlich das einzige handelnde Subjekt in der Welt, das bewusst und gezielt verändernd in die Schöpfung eingreifen kann und soll. Gott hat es nur mit dem religiös-sittlichen Selbstbewusstsein zu tun, nimmt in der Welt nur auf das Bewusstsein direkten Einfluss. Gott handelt also in dieser Welt nicht anders verändernd als durch die Bestimmung des sittlichen Selbstbewusstseins. Der Mensch ist die „Drehscheibe“ zwischen Gott und Welt. Gott hat keine anderen Hände als die Menschenhände! Ansonsten ist die Welt auch für Gott ein geschlossener naturgesetzlicher Zusammenhang.

Im Gefolge des Einflusses dieses Denkens auf die Pfarrerschaft und die Kirchen kam es dazu, dass in den Kirchen nicht einmal mehr für die Kranken gebetet wurde, wenigstens nicht namentlich, geschweige denn, dass besondere Gottesdienste für Kranke abgehalten wurden. Eine späte Folge dieser neuzeitlichen Trennung von Heil und Heilung ist die zunehmende Trennung von Glaube und Diakonie, von Kirche und Diakonie, ja auch von Glaube und Seelsorge. Wir haben – mit *F.X. von Baader* gesprochen – eine leiblose Theologie und eine „Geist-lose“ und „Gott-lose“ Medizin und vielleicht neuerdings auch Diakonie, denn Diakonie und selbst die Seelsorge orientieren sich in ihrem Handeln immer mehr ausschließlich an profanen Methoden, die mit keinem Handeln Gottes in dieser Welt mehr rechnen. So wird der Glaube „Weltlos“ und Welt zunehmend „Geist-los“ und „Gott-los“. Entsprechend wird auch die Theologie zunehmend zur Anthropotheologie, wirkt in dem Maße an der „Vergottung“ des Menschen mit, in dem sie nur den Menschen als handelndes Subjekt der Geschichte und einzigen Akteur in der Welt betrachtet, der daher sein und anderer rein innerweltliches Heil, eine Welt des ungebrochenen Glücks ohne Krankheiten selbst schaffen muss.

Gegen dieses Denken stellte sich im 19. Jh. der Pfarrer *Johann Christoph Blumhardt*. Er konnte es nicht hinnehmen, dass die Theologie sich von der Leiblichkeit und damit der Schöpfung und der Hoffnung auf ihre Erlösung verabschiedet, den

²⁴ Vgl. Eibach, *Der leidende Mensch...*, S. 76 ff.

Leib nur einer „Gott-losen“ Medizin überantwortet und sich auf eine „weltlose“ Innerlichkeit beschränkt. Für ihn war es keine Frage, dass *Schleiermacher* in seinen Ausführungen zum Gebet zunächst das neuzeitliche Denken zum Maßstab der Lehre über Gott und dann diese Lehre zum Maßstab für das rechte Beten, das Sprechen zu und mit Gott macht. Das ist eine Umkehrung der altkirchlichen Regel, dass das rechte Beten, wie es Jesus seiner Jünger gelehrt hat (vgl. Lk 11,5 ff.; Mt 6, 5ff.; 7,7 ff.), Maßstab des rechten Redens über Gott ist.²⁵ In einer seiner Evangelien-Predigten²⁶ nennt er den seines Erachtens wunden Punkt der Theologie seiner Zeit, die sich mehr an Kant als an der Bibel orientiert, denn nach Kant kann Gott, gedacht als reiner Geist, in die sinnlich wahrnehmbare Welt nicht handelnd eingreifen. Die Rede vom Handeln Gottes in der Welt ist demnach – mit *R. Bultmann* gesprochen²⁷ – „notwendig eine mythologische“, einem vergangenen Weltbild angehörende Rede. Blumhardt sagt daher zu Recht: „Unter Welt sei das verstanden, wenn man keinen geöffneten Himmel will und denkt“, alles weltliche Geschehen „sich denkt ohne persönliches Dazwischenkommen des wahren Gottes. ... Sie will keinen unmittelbaren und bestimmt eingreifenden Gott... Hier ist der wunde Fleck.“ Anders ausgedrückt: Der wunde Fleck besteht darin, dass man nicht mehr mit einem *Handeln* Gottes an und in dieser Welt rechnet, dass man Gottes Handeln nur noch mit dem naturgesetzlichen Werden und dann – mit *Schleiermacher* – den Weltlauf mit Gottes Willen identifiziert und es allenfalls an den Menschen und seine Möglichkeiten zum Handeln bindet.

Blumhardt wendet sich dagegen, dass Krankheit als „bloßes natürliches Ungefähr“ und die vorfindliche Natur durchgehend als Gottes gute Schöpfung und damit Gott auch als Ursache aller Krankheiten betrachtet wird. Die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes im „Vater-unser“ setze voraus, dass die Schöpfung durch widergöttliche, satanisch-dämonische Mächte von der Zerstörung bedroht ist. Christus ist Mensch geworden, um die Machtsphäre des Satans zu vernichten und das Reich Gottes über die Natur aufzurichten. Weil jede Leben bedrohende Krankheit letztlich Erscheinungsform der zerstörerischen Macht des Bösen ist, unterscheidet Blumhardt nicht grundsätzlich zwischen Krankheiten mit natürlichen und mit übernatürlichen Ursachen. Entsprechend will er keinen Gegensatz zwischen einem Kampf gegen

²⁵ Vgl. G. Sauter, Das Gebet als Wurzel des Redens von Gott, in: *Glauben und Lernen* 1 (1986), S. 21 ff.; G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. I, 1979, 192 ff.

²⁶ *Evangelien-Predigten*, Gesammelte Werke, hg. von Chr. Blumhardt, 1866 ff., Bd.2, 277; zu Blumhardt vgl. Eibach, *Heilung* (Anm.8), 101 ff.

²⁷ *AaO* (Anm.22), 135, vgl. 128 f.

Krankheiten mit geistlichen (Gebet u.a.) und mit natürlichen Mitteln der Medizin aufzurichten. Wesentlich ist ihm, dass man sich nicht mit der Krankheit einfach abfindet, sondern dass man gegen sie kämpft. Krankheit ist, wie die widergöttliche und Leben aus und in Liebe zerstörende Macht der Sünde, eine das Individuum übergreifende, letztlich gegen Gott gerichtete Macht, die Gottes Willen widerspricht und sein Werk zerstört, nicht primär Einzelschicksal, sondern Abbild des den ganzen Kosmos durchziehenden Kampfes zwischen dem Reich Gottes und der zerstörerischen Machtsphäre des Satans. Gott ist aber schon der Herr der Welt und wird sich in ihr als der siegreiche Herr dieser Mächte erweisen. „Dass Jesus siegt, bleibt ewig ausgemacht, sein ist die ganze Welt“ (EG 375). Gott will und kann in diese Welt und seine Schöpfung heilend eingreifen. Insofern sind die Heilungen zeichenhafter Vorschein des Reiches Gottes in diese Welt, der Macht Gottes über den Tod, der endgültigen Erlösung des Leibes. Der geistliche Kampf um Heilung gründet im Vertrauen auf die Verheißung Gottes, nimmt sie und damit Gott selbst ernster als die angeblich ehernen Naturgesetze, die Blumhardt durchaus als Geschöpfe Gottes denken kann, aber nicht so, dass Gott sich diesen angeblich unumstößlichen Gesetzen unterwirft, sondern nur so, dass er ihr Herr ist und bleibt.

Blumhardt unterscheidet zwischen Glaube und Heilung, Heil und Heilung und zwischen Sünde und Krankheit, auch wenn beide letztlich ihren Ursprung in derselben widergöttlichen Macht haben. Heilung bleibt immer ein bruchstückhaftes Zeichen des kommenden Reiches Gottes, bringt nicht das Heil. Die Differenz zwischen der Verheißung des Reiches Gottes und der noch ausstehenden Erfüllung wird durch das heilende Handeln nicht aufgelöst. Diese theologisch fundamentale Unterscheidung wird bei einem Theologen der Gegenwart nivelliert, der die Heilung in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt, *Eugen Drewermann*²⁸. Er hat lediglich psychische und psychosomatische Krankheiten, insbesondere Neurosen (heute „Persönlichkeitsstörungen“ genannt) im Blick. Die Seele werde krank, weil sie durch ihr äußere Faktoren, vor allem durch gesellschaftlich vermittelte moralische und sonstige Normen, an der Selbstentfaltung ihrer in sich nur guten Anlagen gehindert wird und sich daraufhin nicht mehr ihrer seinsmäßigen Verbundenheit mit Gott, also dem Göttlichem in sich selbst bewusst ist. Deshalb tauche die Angst auf, die die Wurzel der seelischen Erkrankungen sein soll. Als Wurzel allen Bösen tritt sie an die Stelle, die in der christlichen Tradition die Erbsünde einnimmt. Sünde ist nach Drewermann Hemmung der

Selbstentfaltung der Seele. Neurosen sind Erscheinungsweisen der Sünde, sichtbarer Ausdruck eines verfehlten Lebens. Ihre Wurzel, die Angst, wird überwunden, indem die Seele wieder zu der seinsmäßigen Einheit mit dem Göttlichen im Grunde ihres Seins zurückfindet. Die Kraft der Heilung nennt Drewermann „Glauben“. Christlicher Glaube ist nach Drewermann ein Heilverfahren, die religiöse Therapie schlechthin. Wenn Sünde gleich Angst ist und Angst Neurosen gebiert, dann bedarf die Sünde nicht der Vergebung, sondern der Heilung in einem religiös-psychotherapeutischen Prozess. Heil und seelische Gesundheit, Glaube und Heilung werden identifiziert, weil das Ziel des Glaubens die gelungene Selbstwerdung des Menschen ist. Der Mensch ist bei Gott, wenn er zu sich selbst, zur Einheit mit dem Göttlichen in sich, dem Göttlichen im Seelengrund gefunden hat. Dann ereignet sich das „Reich Gottes“ in der menschlichen Seele. Das Mittel dazu ist die heilende Kraft des Glaubens, dessen Stärke sich an der therapeutischen Wirkung erweist. Der Glaube hat sein Ziel in der Heilung und geht in ihr auf und unter. Letztendlich ist es ein Glaube an die der in sich guten, ja göttlichen Seele innewohnenden Selbstheilungskräfte.

Wenn der Glaube in dieser Weise mit den Heilungskräften und Heil mit Heilung gleichgesetzt wird, so führt das zu menschlich und wie theologisch problematischen Folgerungen. Das Angenommensein von Gott wird dann vom Grad der Heilung der Seele abhängig gemacht. Dem, dem keine Heilung zuteil wird, mangelt es entweder an Glauben, oder er ist von Gott verworfen, was allerdings von Drewermann nicht so offen gesagt wird, wie in manchen charismatischen Gruppierungen.²⁹ Die „unheilbar“ kranken Menschen, auch die mit schweren Persönlichkeitsstörungen, geschweige denn diejenigen, deren Persönlichkeit durch Psychosen unheilbar zerrüttet ist, haben in diesem Denken keinen Platz. Das Gegenteil einer Identifizierung des Glaubens mit heilender Kraft und von Heil mit seelischer Gesundheit im Sinne von gelungener Selbstwerdung ist die Disqualifizierung des Lebens der unheilbaren Menschen als misslungenes oder gar als „lebensunwertes“ Leben. In bezug auf körperliche Krankheiten, die nicht seelisch bedingt sind, teilt Drewermann die neuzeitliche Auffassung, dass Seelisch-Geistiges Materielles nicht direkt beeinflussen kann, der Glaube ihnen gegenüber also ohnmächtig ist. Ähnlich wie Schleiermacher ist er der Auffassung, dass eine seelisch gesunde Persönlichkeit ein körperliches Leiden im-

²⁸ Zu Drewermann vgl. Eibach, Heilung (Anm.8), 117 ff.; ders., Seelische Krankheit und christlicher Glaube. Theologische, humanwissenschaftliche und seelsorgerliche Aspekte, 1992, 178 ff.

²⁹ Zur Kritik vgl. U. Bach, „Heilende Gemeinde“? Versuch, einen Trend zu korrigieren, 1988, bes. 54 ff.

mer bewältigen, ja an ihm innerlich nur reifen kann. Die eigentliche theologische Problematik aber besteht darin, dass Drewermann mit der platonischen und der deutschen idealistischen Tradition davon ausgeht, dass der Mensch bei Gott ist, wenn er zu sich selbst, zu seinem „göttlichen“ und ursprunghaft reinen Seelengrund in sich selbst gefunden hat, und nicht – wie in der christlichen Tradition –, dass der Mensch erst zu sich selbst kommt, wenn er sich hat von Gott finden lassen. Zwischen Gott und der Seele besteht also eine seinsmäßige Einheit. Daher wird zwischen Gott und dem Göttlichen in mir nicht eindeutig unterschieden. Deshalb kann dann letztlich auch nicht mehr zwischen dem Glauben als Vertrauen in einen Gott „außerhalb von mir“ und dem Glauben an die eigenen Selbstheilungskräfte unterschieden werden. Dann wird das „Ja“ Gottes zum Menschen in problematischer Weise von der Heilung der seelischen Kräfte und der eigenen Selbstbejahung abhängig. Wenn die theologische Fundamentalunterscheidung zwischen Gott und Mensch nicht mehr vollzogen wird, dann ist der Mensch letztlich nur noch auf sich selbst bezogen, dann kann letztlich auch die Unterscheidung zwischen Glaube an Gott und Heilung, zwischen Heil als bedingungsloses Angenommensein durch Gott und Heilung bzw. Wohlergehen nicht mehr vollzogen werden, dann muss der „Unheilbare“ sich vom Heil ausgeschlossen fühlen. Die Herstellung von „Heil“ liegt dann grundsätzlich in den Möglichkeiten des seinshaft am Göttlichen partizipierenden Menschen. Es entsteht ein Zwang zum Heilsein im Sinne eines umfassenden Wohlergehens. Die eschatologische Dimension des Heils wird verkannt und damit die Erfahrung und Erkenntnis geleugnet, dass alles Heilsein in dieser Welt nur fragmentarisch, bruchstückhaft bleibt, ja dass es viel unheilbares Unheil gibt und immer geben wird, aus dem heraus der Schrei nach Erlösung zu hören ist, und das doch nochmals – wie es Paulus eindrücklich in Römer 8 beschreibt – von der Liebe und Treue Gottes, gerade zu denen, denen Heilung nicht zuteil wird, umfasst ist.

Wie an den biblischen Texten gezeigt wurde (vgl. II), erweist sich der Glaube, der von der heilenden Kraft unterschieden wird – auch wenn er solche Kräfte freisetzen kann –, gerade als die Kraft, die die Spannung zwischen dem verheißenen eschatologischen Heil und dem gegenwärtig erlebten Unheil auszuhalten vermag, ohne an Gott und sich zu verzweifeln, ja der Glaube bewährt sich gerade in der Gewissheit, dass man von dem Wohlergehen, der Heilung aus nicht auf den Glauben und Unglauben und erst recht nicht auf die Gültigkeit der Liebe und Treue Gottes schließen darf. Nur der von den heilenden Kräften unterschiedene Glaube kann die Gewissheit

der Nähe Gottes unabhängig vom Wohlergehen vermitteln, ja kann damit trösten, dass Gott vielleicht mehr auf der Seite derer ist, die unheilbar sind, die an ihrem kranken Körper und ihrer kranken Seele unabänderlich leiden, als auf der Seite derer, die sich gesund wähnen und deshalb Gottes nicht zu bedürfen meinen. Gottes zu bedürfen ist nach *S. Kierkegaard* des Menschen höchste Vollkommenheit. Dies macht gerade der in der Zeit der Krankheit und durch die Krankheit angefochtene Glaube deutlich (vgl. Ps 73, vgl. II.1).

IV. Systematisch- und praktisch-theologische Schlussfolgerungen

1. Widerstand gegen und Ergebung in die Krankheiten

In den biblischen und theologiegeschichtlichen Darlegungen wurden recht verschiedene Bewertungen von und unterschiedliche Umgehensweisen mit Krankheiten aufgezeigt. Nirgends wird die Gesundheit so glorifiziert, dass sie als ein höchstes Gut betrachtet wird, wohl aber wird sie als ein vorletztes und vergängliches Gut sehr ernst genommen. Krankheiten sind nicht nur Zeichen der Vergänglichkeit und Unvollendetheit der Welt, sondern auch dessen, dass die Welt, die *Natur*, so wie wir sie vorfinden, nicht mit der guten *Schöpfung* Gottes identisch ist, dass in dieser Welt vielmehr auch „Mächte“ wirksam sind, die Gottes Willen eindeutig widersprechen und die sein Werk zerstören. Gegenüber diesen „Chaosmächten“ ist – wie *Karl Barth*³⁰ im Anschluss an *J. Chr. Blumhardt* betonte – immer „*Widerstand* bis aufs Letzte“ geboten. Die Krankenheilungen Jesu sind Ausdruck dieses Widerstands gegen diese zerstörerischen Mächte. Aber sie sind nur *eine* Form des Widerstands. Eine andere ist die, dass man es in jeder Weise unterlässt, diesen Chaosmächten und ihren zerstörerischen Auswirkungen in irgendeiner Weise ein *Recht* in Gottes Schöpfung einzuräumen, z.B. dadurch, dass man schweren Krankheiten einen positiven Sinn für das Leben gibt oder sie als Ausdruck des Willens Gottes deutet oder sie dem Leiden in der Nachfolge Christi zurechnet. Diese Umkehrung von Widersinn in Sinn negiert, dass die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes im „Vater-unser“ die Bitte um die Erlösung vom Bösen und vom Übel einschließt. Auch diese Verweigerung einer positiven Sinnggebung ist eine Form des Widerstands gegen das von Gott nicht gewollte Übel der Leben zerstörenden Krankheiten. Eine andere Form des Widerstands ist die, dass der kranke Mensch in Liebe gepflegt wird und in menschlichen Beziehungen Geborgenheit erfährt und dass sein Glaube in der Zeit der Krankheit so gestärkt

³⁰ Kirchliche Dogmatik Bd. III/4, 417

wird, dass seine seelischen und geistigen Kräfte durch die vielleicht unabänderliche schwere Krankheit nicht zerrüttet werden, dass der Mensch also nicht an sich, seinem Leben und Gott verzweifelt. Die aus diesem Glauben geborene *Annahme* des Krankheitsgeschicks kann daher auch eine Form des Widerstands sein. *Widerstand* und *Ergebung* müssen also nicht notwendig Gegensätze sein, denn Widerstand bedeutet nicht „blinder“ Kampf gegen Krankheit und Tod um jeden Preis, vielmehr ist immer zu fragen, welche Form des Widerstands mit geistlichen und medizinischen Mitteln angesichts der Krankheit angemessen ist, welcher Widerstand dem Willen Gottes entspricht und mit welcher Form des Widerstands dem Menschen am meisten geholfen wird.

Die *Ergebung* ins Krankheitsgeschick und selbst seine *Annahme* ist nicht mit einer positiven *Sinngebung* identisch. Der christliche Glaube ist von einer *Sinngebung* der Krankheit zu unterscheiden. Das schließt nicht aus, dass sich *in der Zeit der Krankheit* auch neue Dimensionen des Lebenssinns erschließen, ohne dass diese die Krankheit selbst sinnvoll machen. Der Glaube findet sich hineingespant zwischen das verheißene Heil des Reiches Gottes einerseits und das gegenwärtig erlebte Unheil (Röm 8, 18ff.) andererseits. Er bewährt daher gerade im Verzicht auf eine von Menschen gemachte *Sinngebung* (vgl. Freunde Hiobs) als Kraft, auch mit einem offensichtlich sinnlosen Geschick zu leben, die Spannung zwischen verheißenem Heil und erlebten Unheil auszuhalten, ohne zu verzweifeln. Dies ist nur möglich, wenn die Nähe und Güte Gottes im Glauben trotz Krankheit und Leid und unabhängig von ihrem möglichen Sinn oder Widersinn erlebt werden können und sich der Glaube so als Hilfe zum Leben mit und gegen die Krankheit bewährt.³¹ Nicht die Herstellung einer gesunden ganzheitlich-harmonischen und glücklichen Existenz ist der tiefste Sinn des Glaubens, sondern das Aushalten der Spannungen und teils unversöhnlichen Widersprüche des Lebens in der Erfahrung des lebendigen Gottes (vgl. II.1).³² Jede Heilung des Leibes und der Seele soll als zeichenhafter Vorschein des Reiches Gottes angestrebt und dankbar empfangen werden. Jedes Gebet um Heilung ist berechtigt, wenn es der Bitte um das Kommen des Reiches Gottes ein- und untergeordnet ist. Ein solches Gebet hat seinen Sinn in sich selbst, weil es der Verheißung Gottes Recht gibt und der zerstörerischen Macht des Todes und seiner Vorboten, den Krankheiten ihr Recht in Gottes Schöpfung abspricht. Es hat eine eschatologische Dimension und ist deshalb nicht in die Bitte um *Annahme* oder eine *Sinngebung*

³¹ Vgl. H. Tacke (Anm.5)

der Krankheit umzubiegen. Der Glaube weiß um das Seufzen der Kreatur nach Erlösung vom Leiden, die Unerlöstheit dieser Welt, das ausstehende Reich Gottes, das nicht von Menschen machbar ist, das allenfalls zeichenhaft und fragmentarisch in den Heilungen aufscheint, seien sie durch natürliche medizinische oder geistliche Mittel oder durch beides erreicht. Insofern ist nicht die körperliche oder seelische Heilung der Test auf die Echtheit des christlichen Glaubens und Lebens, sondern wie der Mensch mit unheilbaren Krankheiten zu leben vermag und wie die Gesunden mit den „Unheilbaren“ umgehen, die ihre Fiktion von einer heilen Welt ohne Krankheiten und Leiden in Frage stellen und in deren Behandlung man auf innerweltliche Erfolge, auch solche des Glaubens und des Gebets um Heilung, weitgehend verzichten muss.³³ Nicht die Heilungserfolge, sondern gerade der Umgang mit den „Unheilbaren“ ist der entscheidende Test auf das Proprium christlicher Seelsorge und Diakonie, ja auf die Humanität einer Gesellschaft überhaupt.³⁴

Unverkennbar gibt es in der biblischen wie in der kirchengeschichtlichen Tradition auch eine berechtigte positive Deutung krankheitsbedingter Leiden. *Karl Barth*³⁵ unterscheidet in Übereinstimmung mit dem Apostel Paulus (vgl. II. 2 und III.1) zwischen der „Nachtseite“ der Schöpfung, also der Gottes Werk zerstörenden Chaosmacht des „Nichtigen“, einerseits und andererseits ihrer „Schattenseite“, den Leiden als Ausdruck der Endlichkeit und Unvollendetheit der Schöpfung, zu der er z.B. die Abnahme der Lebenskräfte, das Altern und die Sterblichkeit an sich rechnet. Solche Leiden vermag und soll der Mensch durchaus in sein Leben und in seinem Glauben in das Wirken Gottes integrieren, ja an ihnen kann er im Glauben wachsen und als Person reifen. Solche Krankheiten können Schlüssel zu Wahrheiten sein, die dem Menschen ansonsten verschlossen bleiben (A. Gidé). In solchen Bereichen hat die Hilfe zur Sinnfindung und Sinnggebung durchaus ihre Berechtigung. Weil es jedoch keine klaren objektiven Kriterien gibt, genauer zu unterscheiden zwischen Einschränkungen des Lebens als Folge gottgewollter Endlichkeit des Lebens und Krankheiten, die als zerstörerischer Fluch auf dem Leben lasten, ist es in der Seelsorge sinnvoll, den Ansatz bei der leidenden Person zu nehmen und zwischen *tragbaren* und *uner-*

³² Vgl. Eibach, aaO (Anm. 8), 50 ff.

³³ Vgl. K. Dörner (Hg.), Die Unheilbaren. Was machen Langzeitpatienten mit uns, und was machen wir mit ihnen? 1983

³⁴ U.Eibach, Menschenwürde an den Grenzen des Lebens. Einführung in Fragen der Bioethik aus christlicher Sicht, 2000, 191 ff.; ders.; Gentechnik und Embryonenforschung. Leben als Schöpfung aus Menschenhand. Eine ethische Orientierung aus christlicher Sicht, 2. Aufl.2004, 162 ff.

träglich Leiden zu unterscheiden.³⁶ Ob Krankheiten erträglich sind, entscheidet sich nicht nur an der objektivierbaren Schwere der Krankheit, sondern ist ebenso abhängig von der seelischen Konstitution einer Person, ihren Lebenseinstellungen, ihrem Glauben, ihren bisherigen Krankheitserfahrungen und nicht zuletzt der menschlichen Zuwendung und Liebe, die ihm zuteil wird. Insofern konnte *Karl Barth*³⁷ zu Recht sagen, dass Gesundheit nicht mit einem umfassenden Wohlergehen und Heilsein identisch ist, sondern dass die *Person* gesund ist, die fähig ist, mit einem bestimmten Maß an Leiden zu leben und sie ins Leben und den Glauben zu integrieren. Die *Leidensfähigkeit* ist ein notwendiger und komplementärer Gegenpol zur *Glücksfähigkeit*, ohne den Leben nicht gelingen kann. Unerträglich und bloß zerstörerisch sind aber auf jeden Fall die Krankheiten, die das Leben nur zerstören und die die Persönlichkeit in ihrem Kern zerrütten. Festzuhalten ist aber, dass es ein Heilsein und Heilwerden des „inneren“ Menschen, der Person, auch bei einer gebrochenen körperlichen und sogar seelischen Gesundheit gibt.

Natürlich kann das nicht bedeuten, dass die Heilung und Besserung solcher tragbaren Krankheiten nicht anzustreben und dass das Gebet um ihre Heilung von vornherein unberechtigt ist. In der Tat sind sie ja gerade oft heilbar, und ist ihre Heilung daher durchaus anzustreben. Meist sind gerade die schweren Krankheiten mit eindeutig „nichtigem“ und sinnlosem Charakter nicht heilbar. Dieser Tatbestand stellt eine Herausforderung an den christlichen Glauben, an unser Verständnis von Gott dar, aus der die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens, die Theodizee-Frage erwächst, die theoretisch, also im Reden *über* Gott, nicht zu lösen ist, sondern allenfalls im Reden *zu* und *mit* Gott im Gebet eine Antwort erfährt (vgl. II.1).³⁸ Dieses Gebet nimmt dann auch die Form der Klage zu Gott an und darf im Grenzfall auch die Form der Anklage Gottes annehmen.

2. Glaube und Gebet als heilende Kräfte?

Die theologische Legitimation zum Kampf gegen die Krankheit mit medizinischen Mitteln und mit geistlichen Mitteln resultiert aus der Verheißung des Reiches Gottes, in dem der Tod und seine Vorboten, die Leben zerstörenden Krankheiten, nicht mehr sein werden (Jes 65,17 ff.; Offb. 21,3). Die Frage nach den wissenschaftlichen

³⁵ Kirchliche Dogmatik Bd. III/2, 671 ff.; Bd. III/3, 327 ff.; Bd. III/4, 417 ff.

³⁶ Vgl. Eibach, aaO (Anm.6), 123 ff.

³⁷ Kirchliche Dogmatik Bd. III/4, 406

³⁸ Eibach, aaO (Anm.6), 23 ff.

Bedingungen der Möglichkeit einer Heilung durch die Wirkungen des Geistes Gottes darf nicht zum Maßstab für das Gebet um Heilung gemacht werden, wie es in der neuprotestantischen Theologie und in ihrem Gefolge in den meisten Kirchen westlicher Länder der Fall ist (vgl. III.2). Diese weltanschauliche Frage ist letztlich mit der identisch, ob es eine geistige Dimension gibt, die in der Lage ist, auf das materielle Dasein einzuwirken, ja die ihr als ordnende Struktur zugrunde liegt. Die Frage ist identisch mit dem Geist-Materie-Problem und auch mit dem Leib-Seele-Problem.³⁹ Beide Fragen sind bisher theoretisch ungelöst und werden es vielleicht immer bleiben. Und doch wissen wir aus Erfahrung, dass es eine geistig-seelische Dimension des Lebens gibt, die die körperlichen Lebensprozesse zu beeinflussen vermag, sowohl in Hinsicht auf die Auslösung von Krankheiten wie auch in Hinsicht auf die Heilung von Krankheiten, auch wenn wir nicht oder nur völlig unzulänglich wissen, über welche Wege diese Einflussnahme seelisch-geistiger Prozesse auf das körperliche Leben stattfindet. Dieser Erkenntnis kann sich auch die Schulmedizin nicht verschließen, die nach wie vor davon ausgeht, dass nur seismäßig gleichartige Größen, also nur Materielles die materiellen Lebensprozesse beeinflussen kann. Wenn dem so wäre, dann wäre der Mensch aber auch hinsichtlich aller seiner geistigen Prozesse, also auch seines Denkens, Wollens und Fühlens, eine Marionette der materiellen Lebensprozesse. Dies widerspricht unserer gesamten Lebenserfahrung.

Wenn Gott als geistige Wirklichkeit gedacht wird, die die materielle, sichtbare Welt durchdringt, so kann es Gottes Geist nicht weniger möglich sein, in die materielle Welt verändernd einzugreifen, wie der menschliche Geist dies kann. Wie und auf welche Weise dies geschieht, bleibt ebenso ungeklärt wie das „Wie“ der Beeinflussung des Lebens durch den menschlichen Geist. Dabei sollte man auch bedenken, dass viele heilende Wirkungen in der Medizin nur auf statistischen Erfahrungswerten beruhen und durchaus nicht kausal erklärbar sind. Insofern sind die eingangs erwähnten statistischen Untersuchungen über Glaubensheilungen und Heilungen durch die Wirkung des Glaubens und Gebets (vgl. I) durchaus nicht von vornherein als unwissenschaftlich und nichtssagend abzutun. Die Frage ist daher auch viel weniger die, ob der Glaube heilende Kräfte entbindet und ob Gott aufgrund des Gebets heilen *kann*, sondern viel mehr die, ob man diese geistigen Mittel der Heilung in der Weise einsetzen kann, wie man materielle Medikamente einsetzt. Ganz offensichtlich

³⁹ Eibach, aaO (Anm.8), 109 ff.; K.Popper, J. Eccles, Das Ich und sein Gehirn, dtsh. 1982; G. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, 1997; G. Rager (Hg.), Ich und mein Gehirn. Persönliches Erleben, verantwortliches Handeln und objektive Wissenschaft, 1999

ist die Wirkung viel weniger kausal und statisch zu bestimmen. Dies entspricht theologisch gesehen der Unverfügbarkeit Gottes durch den Menschen, auch durch sein Bittgebet.⁴⁰ Daraus sollte man aber nicht mit *Schleiermacher* schlussfolgern (vgl. III.2), dass das Bittgebet Gottes und des Menschen unwürdig ist, dass der Mensch Gott nichts zu bitten, sondern ihm nur zu danken hat (vgl. Lk 11,13ff.). Das Gebet darf allerdings nicht als kausale Beeinflussung Gottes durch den Menschen im Sinne seiner Wünsche missverstanden werden, so dass Gott daraufhin ebenso kausal in das seelisch-körperliche Leben eingreift und es heilt. Vielmehr muss das Gebet immer in der Offenheit geschehen, die aus der theologischen Erkenntnis der Unerlöstheit dieser Welt, aus dem Ausstehen des Reiches Gottes und der Unverfügbarkeit Gottes resultiert. Die Nicht-Erfüllung des Gebets im Sinne menschlichen Wünschens, als das Ausbleiben einer konkreten heilenden Wirkung besagt nicht, dass das Gebet nicht geholfen hat, dass es sinnlos ist. Seine Erfüllung kann gerade darin bestehen, dass der Mensch sich in seiner Not überhaupt an Gott wendet (vgl. Mk 11,22.24; 1 Joh 5,24)⁴¹ und darin im Glauben gestärkt wird und dass er daraufhin zu den erwähnten anderen Formen des Widerstands gegen die Krankheit und des Umgangs mit der Krankheit befähigt wird. Deshalb sollten alle Formen des Gebets um Heilung in und außerhalb von Gottesdiensten frei gehalten werden vom Zwang zur Heilung im Sinne menschlichen Wünschens, sie sollten in der Offenheit geschehen, die auch andere Formen der Erhörung des Gebets als echte Hilfe für ein Leben gegen und mit der Krankheit erschließt, nicht zuletzt die Stärkung des Glaubens. Gleichzeitig ist mit *J. Chr. Blumhardt* (vgl. III.2) vor einer falschen Entgegensetzung zwischen Heilungen mit „natürlichen“ Mitteln der Medizin und mit „übernatürlichen“, geistlichen Mitteln zu warnen. Wenn Gott als der Schöpfer der Welt und Herr der Naturgesetze geglaubt wird, dann sind auch die natürlichen Mittel Gaben Gottes und der Mensch, der sich ihrer bedient, Werkzeug Gottes, sofern sein Handeln dem Willen Gottes entspricht.

3. Heilende Gemeinschaft und Gemeinde?

Zu bedenken ist auch, dass Krankheiten oft Ausdruck gestörter mitmenschlicher Beziehungen sind. Leben ist Leben in Beziehungen, ohne die Leben nicht sein kann und denen es sich verdankt. Alles menschliche Leben gründet in der Dasein begründenden Beziehung Gottes zum Menschen, die erst das Dasein eines Ich in der Unterschiedenheit und Beziehung von Seele und Leib ermöglicht, wobei dieses Ich sich

⁴⁰ Vgl. G. Ebeling, aaO (Anm.25), 204 ff.

wiederum der Beziehung zum Du verdankt, aus der Beziehung zum Du sein Leben empfängt und nicht in und aus sich selbst existiert. Krankheiten sind nicht selten Ausdruck einer Störung dieser fundamentalen, Leben erst ermöglichenden Beziehungen in Geborgenheit und Liebe. Deshalb wird in anderen, oft als „primitiv“ eingestuften Kulturen wert darauf gelegt, dass Heilungsprozesse die Heilungen der Beziehungen der Menschen untereinander und zu Gott und zu sich selbst (Seele und Leib) einschließen oder sie voraussetzen. Der Mensch, der Heilung in seiner Beziehung zu Gott findet, dem Vergebung der Sünde und Versöhnung mit Gott zuteil wird, soll daher zugleich im Glauben zur Versöhnung mit den Mitmenschen, zur Heilung seiner mitmenschlichen Beziehungen befähigt werden, von denen heilende Kräfte in seine Seele einströmen können, die wiederum heilend auf den Leib wirken können. Heilung ist demnach ein umfassender Prozess, der die verschiedenen Beziehungen bestimmt, die das Leben tragen und ermöglichen.

Vergebung und Heilung rücken bei einem Verständnis von Leben, für das die Beziehungen konstitutiv sind, nahe zusammen. Versöhnung und versöhnende Liebe entbinden heilende Kräfte, ohne dass sie wie Medikamente gezielt und kausal heilend wirken. Unter diesem Blickwinkel bekommen christliche Gemeinden eine heilende Bedeutung in dem Maße, wie sie eine echte Gemeinschaft bilden, die vom Geist der Liebe Christi, nicht zuletzt zu den kranken, schwachen und ausgestoßenen Menschen bestimmt ist (Mt 25,36; Röm 15,7; Jak 5,13 ff.). Auch in solchen heilsamen Gemeinschaften ereignet sich der zeichenhafte Vorschein des Reiches Gottes, auch von ihnen gehen durch die Wirkung des Heiligen Geistes in ihnen heilende Kräfte auf einzelne kranke Menschen aus. Dies ist gerade in einer Zeit von Bedeutung, in der aufgrund der Individualisierung und des Zerbrechens primärer Lebensgemeinschaften, vor allem von Ehen und Familien, viele, insbesondere junge Menschen psychisch destabilisiert, orientierungslos oder auch seelisch krank werden und nach heilsamen und heilenden Gemeinschaften suchen.⁴²

So stellt sich die Frage, inwieweit die christliche Gemeinde nicht nur eine Glaubens-, sondern auch eine heilende Lebensgemeinschaft darstellen kann und muss, in der der Glaube in realen Lebensbezügen erfahrbar wird. Insbesondere *seelisch*

⁴¹ Vgl. W. Rebell, aaO (Anm.9), 106 f.

⁴² Vgl. Ch. Taylor, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, 1994; U.Beck, E. Beck-Gernsheim (Hg.), Riskante Freiheiten – Individualisierung in der Moderne, 1994; A.Steinle, P.Wippermann, Die neue Moral der Netzwerkkinder; U.Eibach, Liebe, Glück und Partnerschaft. Sexualität und Familie im Wertewandel, 1996, 19 ff.; ders., Christengemeinde und christliches Leben und Handeln in der pluralistischen Gesell-

angeschlagene Menschen brauchen solche *heilsamen Gemeinschaften*, in denen sie erfahren, dass sie mit ihren Schwächen und ihrem Scheitern angenommen und geliebt sind, in denen sie vor ihren Defiziten nicht weglaufen müssen, weil in den Gemeinden ihre Achtung als von Gott geliebte und daher wertvolle Menschen nicht in Frage gestellt wird. Sicher kann die christliche Gemeinde die seelischen Defizite, die z.B. durch die Destabilisierung primärer Lebensgemeinschaften wie die Familie entstehen, nur sehr bedingt ausgleichen. Aber Jugendleiter, Pfarrer und andere Mitarbeiter in der Gemeinde sind in zunehmenden Maß mit Menschen befasst, die unter psychischen Störungen leiden und besonderer Zuwendung in Gemeinschaften bedürfen, in denen sie auch die Liebe Gottes zu den „Schwachen“ glaubhaft erfahren können und in denen ihnen durchaus auch Heilung widerfahren kann. Dies stellt zweifellos eine große Herausforderung an die Gemeinden dar, der sie sich nicht ganz entziehen können, auch wenn sie in dieser „psychotherapeutischen“ Funktion zu Recht nicht ihren vordringlichen Auftrag sehen. Voraussetzung dafür ist, dass die Gemeinden eine eindeutige Identität haben hinsichtlich der Lebensüberzeugungen, die sie zu einer Gemeinschaft konstituieren und die sie auch nach außen hin zu vertreten haben und dass sie selbst durch den Geist der Liebe Gottes zu heilen Gemeinschaften erneuert sind. Aber auch dann, wenn christliche Gemeinden derartige heilsame Gemeinschaften darstellen (z.B. auch mit Hauskreisen), ist und bleibt deren Fähigkeit, seelisch schwer gestörte und kranke Menschen in ihr Leben zu integrieren und ihnen so zur Heilung zu verhelfen, begrenzt.