

Krankheit und Leid in neutestamentlicher Sicht

Karl Kertelge, Trier*

I. Krankheit und Leid als Gegenstand der menschlichen Sinnfrage

1. Heutige Erfahrungen

Krankheit und Leid gehören in besonderer Weise zu den Nöten des menschlichen Daseins. Jeder Mensch wird aufgrund seiner positiven und negativen Erfahrungen im alltäglichen Leben bestätigen, daß ein Freisein von Krankheit und Leid sein Lebensglück wesentlich konstituiert, auch wenn sich dieses vielfach nur als Wunsch und Hoffnung zeigt. Krankheit und Leid mindern in seinem Bewußtsein die „Lebensqualität“ in empfindlicher Weise, so daß er sich nicht nur von beidem möglichst zu befreien, sondern beides auch aus seinem Gesichtskreis zu bannen sucht. Ein gesundes und leidfreies Leben gehört wie zu allen Zeiten so auch heute zu den am meisten geschätzten Gütern.

Bei allem Fortschritt auf medizinischem, psychologischem und sozialem Gebiet sowie bezüglich humanitärer Hilfen müssen wir dennoch fragen, wieweit uns die Selbstbefreiung von Krankheit und von Leid gelingt und gelingen kann. Die medizinische Erforschung der Krankheitsursachen hat im naturwissenschaftlichen Zeitalter, vor allem seit dem 19. Jahrhundert, große Fortschritte erzielt. Aber in zunehmendem Maße wurden auch die Grenzen der medizinischen Erkenntnisse deutlich. Die anthropologischen Bedingungen von Gesundheit und Krankheit sind immer noch weitgehend ungeklärt. Über die medizinisch konstatierbaren Krankheitsphänomene hinaus ist auch jenes Leid zu bedenken, das der Mensch gleichsam als ein von außen kommendes Verhängnis erfährt und erduldet, infolge etwa von Krieg, Haß, Neid, Lieblosigkeit, aber auch von menschlicher Beschränktheit, Mißverstehen und Naturkatastrophen. Je nach den Möglichkeiten, die einem Menschen zur Erkenntnis und Beurteilung der Ursachen solchen Leids zur Verfügung stehen, wird es auch in unterschiedlicher Weise als Leid erfahren und verarbeitet. Es ist daher für uns schwerer zu beschreiben als das Leid der Krankheit. Man wird sich heute nicht mehr damit begnügen, von außen verhängtes Leid als etwas im Ganzen des Lebens und der menschlichen Geschichte Unvermeidbares, als tragisches Schicksal

* Vortrag auf der Internationalen Tagung der Arbeitsgemeinschaft für das Krankenapostolat, gehalten am 18. 4. 1972 in Leutesdorf am Rhein. Für den Druck wurde der Beitrag an einigen Stellen überarbeitet.

zu betrachten. Der Mensch ist um Abhilfe bemüht. Dazu dient auch die Einsicht in bestimmte sozial-psychologische und politisch-ökonomische Gegebenheiten. Aber auch die optimistischste Aufklärung kommt schließlich an Grenzen, wo Unter- und Hintergründe menschlicher Leiderfahrung nicht mehr erhellbar erscheinen, sondern als unauflösbarer Rätsel ihr „Recht“ behaupten. Dies muß sich auch die von einem säkularisierten Glauben an eine bessere Gesellschaft getragene kritische Gesellschaftstheorie, wie Jürgen Habermas sie vertritt, eingestehen: „In Anbetracht der individuellen Lebenskrisen ist . . . eine Theorie nicht einmal denkbar, die die Faktizitäten von Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod hinweginterpretieren könnte . . . mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben“¹.

Es entspricht einer weitverbreiteten Meinung, hier eine Lücke zu sehen, in die die Theologie einzuspringen hätte. Aber christliche Theologie, die diesen Namen verdient, kann sich nicht so verstehen, daß sie auf die von den modernen Wissenschaften übrig gelassenen und nicht gelösten Fragen die Antworten aus einem zeit- und weltüberlegenen Wissen liefert. Solche Antworten können sich als Ersatz- oder Scheinlösungen erweisen, wenn die Humanwissenschaften nach weiteren Forschungen neue Ergebnisse erarbeiten. Tatsächlich haben ja im vorwissenschaftlichen Stadium der Menschheitsgeschichte vielfach religiöse Vorstellungen und Erfahrungen zur Erklärung und Überwindung von Krankheit und Leid gedient, auf die wir heute nicht mehr ohne weiteres zurückzugreifen vermögen. Auch die Heilige Schrift hat die Antwort auf Fragen, die uns Krankheit und Leid aufgegeben, nicht immer schon zur Hand. Aber in der Weise, wie die Schriftsteller des Alten und Neuen Testaments die Erfahrungen der Menschen ihrer Zeit teilen und die damit aufgegebenen Lebensfragen wahrzunehmen und auf die letztbewegende Frage nach Heil und Unheil zurückzuführen suchen, geben sie uns wertvolle Orientierungshilfen in den Lebensfragen unserer Zeit. Die eigentliche Verbindlichkeit ihrer Aussagen resultiert dabei aus jener lebendigen Gotteserfahrung, die sie in der Begegnung mit Jesus gemacht haben. Eben diese Verbindlichkeit gilt es gegenüber den bleibenden Anfragen der Menschheitsgeschichte, ihrer Resignation wie ihrem Fortschrittoptimismus sachgemäß zur Geltung zu bringen.

In Wahrnehmung dieser Aufgabe kann sich die christliche Theologie auf einen bemerkenswerten Vorgang im Denken unserer Zeit stützen. Krankheit und Leid werden heute weitgehend als ein Nicht-sein-Sollendes und darum zu Bekämpfendes, zu Beseitigendes angesehen. Man weiß darum mit ihnen nichts mehr anzufangen; sie sind für viele, sehr viele Menschen sinnlos geworden. Aber gerade diese Einstellung, die bei anhaltendem Leid-

¹ J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Edition Suhrkamp), Frankfurt 1973, 165.

den Lustlosigkeit und Resignation zur Folge hat oder zu Auflehnung führt, kann die fortgeschobene und verdrängte Sinnfrage schließlich doch erzwingen. Die Frage nach dem Woher und Wozu von Krankheit und Leid erscheint dabei als Negativ-Projektion der eigentlichen Frage des Menschen nach dem Sinn seines Lebens. Nimmt der Mensch die im Leiden aufgegebene Sinnfrage an und stellt er sich ihr, so vermag er dadurch zu einem vertieften Verständnis seines Daseins zu gelangen.

Das gilt auch für den gläubigen Menschen. Gerade dort, wo er sich einem undurchdringlichen Dunkel gegenüber sieht, wo ein Leid schwer auf ihm lastet, so daß selbst sein Glaube auf die Probe gestellt wird, kann dieses Leid ihm zu einem neuen Gottesbild und zu einer tieferen Sinnerheilung des Lebens verhelfen. Das eindrucksvollste biblische Beispiel dafür stellt das Ringen des Dulders Ijob dar. Da die Grunderfahrung und -haltung dieser Gestalt bei all ihrer Vorläufigkeit in bestimmter Weise auch in das neutestamentlich-christliche Denken eingegangen ist, seien die wesentlichen Intentionen des Buches Ijob kurz dargestellt.

2. Das Beispiel „Ijob“

Der Dulder Ijob trägt sein Leid, ohne sich besonderer Schuld und Sündhaftigkeit bewußt zu sein. Der Zusammenhang von Sünde und Leid, der vom religiösen Denken der Menschheit vielfach vorausgesetzt wird, findet in diesem Buch gerade keine Bestätigung. Das alte „Vergeltungsdogma“, wie es sich mehr oder weniger deutlich auch im alttestamentlich-jüdischen Denken kund tut^{1a}, wird hier grundsätzlich in Frage gestellt zugunsten einer vertieften theologischen Einsicht in den Sinn des menschlichen Daseins. Die Freunde Ijobs vertreten die alte Ansicht, daß alle Leiden Strafen für Sünden sind. Ijob soll daher sein Gewissen erforschen und erkennen, daß er die Leiden als Strafe für seine Schuld verdient hat. Er soll Gottes Züchtigung demütig annehmen, dann dürfe er wieder Hoffnung auf Heilung und Rettung haben. Aber gegen dieses mechanistische Denken, das Gott und Mensch in ihrem Verhältnis zueinander in ein starres Schema zwängt, protestiert Ijob unter Berufung auf seine Erfahrung. Er setzt auf Gott, aber auf den *lebendigen* Gott, dessen Wirken der Mensch mit gesetzlichen und dogmatischen Kategorien nicht einholt. Der endlose Dialog Ijobs mit seinen Freunden wird schließlich überholt durch die Rede Gottes und die Antwort Ijobs, Kap. 38–42. Der Mensch muß Gott als Schöpfer erfahren und an-

^{1a} Vgl. bes. E. Würthwein, *Der Vergeltungsglaube im Alten Testamente*, in: ThWNT IV, 710–718; K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?*, in: ZThK 52 (1955) 1–42; W. Dommershausen, *Zum Vergeltungsdenken des Ben Sira*, in: *Wort und Geschichte* (Festschrift für K. Elliger), Kevelaer-Neukirchen 1973, 37–43.

nehmen. Es ist nicht Sache des Menschen, das Leid zu ergründen und dadurch zu beseitigen, sondern es zu erfahren als die Negativfolie des Wirkens Gottes. „Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört; nun aber hat dich mein Auge gesehen“ (42, 5).

Wo und wie hat Ijob denn Gott „gesehen“? Nicht nur in der „Epiphanie“ der abschließenden Gottesrede, sondern in seinem Leiden, das durch die Rede Gottes erhellt wird. Zunächst hat er allerdings nur die tiefste Einsamkeit und Gottverlassenheit gespürt. Eben diese Erfahrung der Gottverlassenheit bleibt dem Menschen nicht erspart, wenn er in seinem Leiden Gott sucht. Daß der Mensch dabei sogar an Gott zerbrechen kann, weil dessen unbegreifliches Wirken vom Menschen hingenommen werden soll und weil der Mensch dabei über seine Kräfte versucht wird, so daß er zum Ankläger Gottes wird, gehört zu dieser Gotteserfahrung hinzu, die sich nicht nur auf das stützt, was man vom Hörensagen wissen kann. Martin Buber bemerkt dazu gut: „Aber was Gott ihm sagt, beantwortet die Anklage gar nicht, es berührt sie gar nicht; die wahre Antwort, die Ijob empfängt, ist die Erscheinung Gottes allein, dies allein, daß die Ferne zur Nähe sich wandelt, daß ‚sein Auge ihn sieht‘, daß er ihn wiedererkennt. Nichts ist erklärt, nichts ausgeglichen; das Unrecht ist nicht Recht geworden und die Grausamkeit nicht Milde. Nichts ist geschehen, als daß der Mensch wieder Gottes Anrede vernimmt“².

Zu Eliphaz aber spricht Gott: „Mein Zorn ist entbrannt wider dich und deine beiden Freunde; denn ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Ijob“ (42, 7). Freilich ist nicht zu übersehen, wie sich im Buche Ijob auch die verschiedensten Teilanworten auf das Leidensproblem sammeln. So weisen die Elihu-Reden in Kap. 32–37 einen ganz anderen Tenor auf als die vorhergehenden Dialogstücke und die nachfolgende Gottesrede. Elihu tadeln die drei Freunde *und* Ijob und weist hin auf die läuternde und erzieherische Bedeutung des Leidens. Diese Kapitel stellen wahrscheinlich eine spätere Einfügung dar³, womit versucht werden sollte, das Leidensproblem noch weiter zu klären. Ob dies mit der Lehre von der göttlichen „Pädagogik“ des Leidens geschehen ist, kann mit Recht bezweifelt werden. Durch die isolierte Stellung dieser Reden bringt der Endredaktor des Buches seinen Vorbehalt zum Ausdruck. Die eigentliche Antwort auf das Leiden und den Widerspruch Ijobs stellt doch die Gottesrede in den Kap. 38–42 mit ihrem Hinweis auf den Schöpfer und die Schöpfungswirklichkeit dar. Sie ist nicht als eine philosophisch-theologische Lösung des Theodizeeproblems anzusehen. Vielmehr erschließt sie dem Menschen

² M. Buber, *An der Wende*, Köln 1952, 106 f.

³ Vgl. G. Hölscher, *Das Buch Hiob* (Handbuch zum AT, 17), Tübingen 1937, 77–79; H. Junker, *Das Buch Job* (Echter-Bibel), Würzburg 1951, 75f.

den umfassenden Zusammenhang des Schöpferwaltens Gottes und ruft ihn zum befreien Gehorsam des geschöpflichen Verhaltens. Die Lösung der menschlichen Fragen erfolgt nicht theoretisch, sondern existentiell – in der Annahme des Schöpferrufes Gottes.

Das Beispiel „Ijob“ erlangt im Neuen Testament in bestimmter Weise eine Bestätigung, aber auch eine modifizierende Weiterführung. Für das Alte Testament müßte eigentlich auch noch vom stellvertretenden Leiden des Gottesknechtes nach Jes 53 und von dem eschatologischen Ausblick auf das Freisein vom Leiden im Leben der zukünftigen Welt etwa nach Jes 65, 17 f. und 66, 22 gesprochen werden, Motive, die auch auf das Neue Testament eingewirkt haben. Aber für unsere Fragestellung scheint es besonders wichtig und hilfreich zu sein, das Thema der Einsamkeit und Gottverlassenheit im Leiden nach dem Buche Ijob herauszustellen und auch weiter im Neuen Testament zu verfolgen.

II. Nachfolge Jesu und Hoffnung auf Befreiung von Krankheit und Leid

1. Zwei wesentliche Perspektiven des Neuen Testaments

In einem ersten Überblick über die Aussagen des Neuen Testaments zu Krankheit und Leid zeigt sich ebensowenig wie im Alten Testament eine fertige und leicht handhabbare Lösung des mit diesem Thema gegebenen theologisch-anthropologischen Problems. Die Frage nach dem *Sinn* des Leidens wird nicht ausdrücklich und in theoretischer Isolierung gestellt; aber die Zusammenhänge, in denen vom Leiden Jesu und dem der Christen die Rede ist, eröffnen einen indirekten Zugang auch zur Sinnfrage.

Dabei ergeben sich im Neuen Testament zwei wesentliche Perspektiven, die in einer bemerkenswerten Spannung zueinander stehen. Die *eine* läßt sich mit dem Apostel Paulus als *Teilnahme an den Leiden Christi* bezeichnen⁴. Für ihn ist das Evangelium das „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1, 18); Leiden und Tod Jesu sind der geschichtliche Ort, an dem Gott eschatologische Erlösung gewährt. In der gläubigen Annahme des Evangeliums vermag der Christ die Leiden dieser Weltzeit als Zeichen der Teilnahme an diesem Heilsgeschehen zu verstehen und in seinen Glaubensvollzug zu integrieren. Krankheit und Leiden sind also die paradoxen Zeichen der Erlösung „auf Hoffnung hin“ (Röm 8, 24). Im Zusammenhang mit diesem Verständnis steht die Mahnung des 1. Petrusbriefes, die Leiden als Glaubensbewährung geduldig zu ertragen⁵.

Eine *andere* Perspektive ergibt sich im Blick auf das heilende Wirken

⁴ Vgl. besonders Röm 8, 17; Phil 3, 10; 2 Kor 4, 10.

⁵ Vgl. besonders 1 Petr 1, 6 f.; 3, 14. 17 f.; 4, 12–19.

Jesu nach den Evangelien. Jesus begnügt sich nicht damit, die Kranken und Leidenden auf einen Ausgleich im „Jenseits“ zu vertrösten, sondern er hilft ihnen, indem er sie von Krankheiten und Dämonen befreit. Die Taten Jesu nehmen so die verheiße Zukunft des Gottesreiches in zeichenhafter Weise vorweg. Die endgültige Befreiung der Menschen von Krankheit, Leid und Tod ist somit in der Verkündigung und im Wirken Jesu schon nahegerückt, so daß die Verheißung des zukünftigen Heiles von den Menschen in der Nachfolge Jesu als begründete und schon sich erfüllende Verheißung ergriffen und festgehalten werden kann. In der Nachfolge Jesu hat die Kirche diese Zeichen einer begründeten Verheißung und Hoffnung weiter zu wirken; sie gehören wesentlich zu ihrem Verkündigungsaufrag⁶.

In den beiden hier aufgezeigten Perspektiven werden Krankheit und Leiden als Nöte des menschlichen Lebens sichtbar, von denen der Mensch sich nicht selbst befreit, von denen er aber befreit werden soll und zu denen er sich daher in einer neuen Weise zu verhalten vermag. In dem spannungsvollen Verhältnis dieser beiden Perspektiven zeigt sich eine tiefe Übereinstimmung, nämlich im christologischen Ansatz ihrer Deutung von Krankheit und Leid. Die Verkündigung und das Verhalten Jesu in seinem Leben wie in seinem Leiden ermöglichen dem Menschen ein neues Verhalten gegenüber seinen geschichtlich gegebenen Leiden.

Diesen Ansatz gilt es im folgenden weiter zu entfalten. Dabei ergibt sich uns von vornherein eine gewisse Begrenzung der Darstellung im Blick auf die uns heute aufgegebene pastorale Sorge für die Kranken und Leidenden⁷.

2. Jesu Verkündigung und Verhalten als Ermöglichung von Nachfolge

Jesu Wirken hat einladenden, ermunternden und eröffnenden Charakter. In einer heilsam provozierenden Weise lässt er sich auf die Nöte der Menschen ein und entdeckt ihnen in ihrer geschichtlich-irdischen Notsituation ihre Heillosigkeit und Heilsbedürftigkeit, der allein Gott abhelfen kann. Im Namen und anstelle Gottes erweist er ihnen die Hilfen, durch die sie einen ersten Schritt auf die von ihm verheiße Lebensfülle tun können. Aus seiner Vollmacht erklärt sich auch die Weise, mit der er die traditionellen Fragen nach dem Zusammenhang von Schuld und Leiden überholen kann.

⁶ Vgl. besonders Mk 3, 14 f; 6, 7–13 Parr.

⁷ Zu den Leiden der sozial Schwachen und Unterdrückten und der Aufgabe, vor die sie uns über den engeren Rahmen der Gemeindepastoral hinaus stellen, verweise ich auf meinen Artikel „Befreiung als Auftrag des Evangeliums“, der in Kürze in „Priester und Mission“ erscheinen soll.

a) Keine Festlegung auf die Schuldfrage

Jesus bestätigt ebensowenig wie das Buch Ijob den Kausalzusammenhang von Sünde und Krankheit. Die Krankheit wird von ihm nicht als Strafe für persönliche Schuld des Menschen verstanden. In Joh 9, 1–3 wird überliefert, daß Jesus im Vorübergehen einen Menschen sieht, der von Geburt an blind war. „Und seine Jünger fragten ihn: Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren worden ist? Jesus antwortete: Weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern, sondern die Werke Gottes sollen an ihm offenbar werden.“ Es geht in diesem Wort nicht darum, die Sündenfreiheit dieses Mannes zu behaupten. Die Verfallenheit des Menschen an Sünde und Tod wird hier nicht berührt. Aber das Wort Jesu polemisiert gegen die im Judentum vielfach verbreitete Anschauung, daß Krankheit und körperliche Mißbildungen Zeichen dafür seien, daß der Betreffende „ganz in Sünden geboren“ sei, wie auch die Pharisäer bezüglich des Blindgeborenen annehmen, V. 34. Die Schuld an den Gebrechen eines Krankgeborenen suchte man in den Sünden der Eltern. Man berief sich dabei auf die Schrift, wonach Gott die „Schuld der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Geschlecht, an den Kindern derer, die mich hassen“ (Ex 20, 5; vgl. 34, 7; Num 14, 8; Dt 5, 9)⁸.

Wie sehr die Vorstellung, daß körperliche Gebrechen der Kinder (wie auch deren Widerspenstigkeit) auf Versündigungen der Eltern zurückzuführen seien, im zeitgenössischen Judentum geläufig war, zeigt eine Reihe von Warnungen in Talmud und Midrasch, die vor allem die Einhaltung bestimmter Reinheitsvorschriften für Eheleute zum Ziel haben⁹. Im Hintergrund der Jüngerfrage von Joh 9, 2 steht also das jüdische Regedenken, daß Krankheiten und Leiden eine bestimmte Schuld anzeigen. Dagegen verweist Jesus auf die „Werke Gottes“, die „an ihm offenbar werden sollen“ (9, 3). Das bedeutet nicht etwa, daß der Kranke zum bloßen Demonstrationsobjekt der „Werke Gottes“ wird. Vielmehr ist die Erkrankung die Negativfolie des Wirkens Gottes. Es geht um das fortwährende Wirken des Schöpfer-Gottes, dessen Heilsabsicht sich in der wunderbaren Heilung durch Jesus besonders deutlich manifestiert¹⁰.

⁸ Daß es aber im Alten Testament nicht bei diesem Wort bleibt, zeigt besonders deutlich Ez 18, 2 ff: „Was soll es, daß ihr im Lande Israels diesen Spruch im Munde führt: Die Väter haben saure Traubzen gegessen, und den Kindern werden davon die Zähne stumpf? So wahr ich lebe, spricht Gott der Herr, ihr sollt fortan diesen Spruch in Israel nicht mehr im Munde führen. Wahrlich, alle Seelen sind mein, die Seele des Vaters wie die Seele des Sohnes . . .“. Vgl. auch Jer 31, 29 f.

⁹ Vgl. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. II, München 1924, 529.

¹⁰ Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. II. Teil (Herders Theol. Kommentar zum NT, IV 2)*, Freiburg 1971, 305: „Die hier Fragenden . . . sind von einem Problem bedrängt, auf das sie keine befriedigende Antwort wissen. Der joh. Jesus gibt ihnen eine

Daneben kennt das Johannesevangelium allerdings auch einen gewissen Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit. Nach der Heilung des Gelähmten spricht Jesus zu diesem: „Siehe, du bist gesund geworden; sündige nicht mehr, damit dir nicht noch Schlimmeres geschehe“ (5, 14). Das „Schlimmere“, das dem Geheilten bei erneuter Sünde widerfahren wird, ist allerdings nicht eine noch schlimmere Krankheit, sondern der Verlust des Lebens mit Gott, wofür die durch Jesus erlangte Heilung Zeichen ist. Man wird danach keinen Nachdruck auf den mit dem Judentum vorausgesetzten Zusammenhang von Sünde und Krankheit legen dürfen. Für die Errechenbarkeit der Schuld an Krankheiten ist hier ebensowenig Raum wie in Joh 9, 1–3. Das gleiche gilt auch für die synoptische Überlieferung von der Heilung des Gelähmten, Mk 2, 1–12 Parr. Das Wort Jesu an den Gelähmten „deine Sünden sind dir vergeben“ könnte ebenfalls auf einen solchen Zusammenhang von Sünde und Krankheit verweisen. Aber auch hier ist zu beachten, daß die Schuldfrage nicht gestellt und gelöst wird, sondern die Sündenvergebung zeigt an, wozu Jesus eigentlich gekommen ist. Anders aber als in Joh 5 wird hier die abschließend gewährte Krankenheilung nicht zum Zeichen für die Sündenvergebung und das eigentliche Heilswirken Jesu, sondern zur Bestätigung der von Jesus in Anspruch genommenen *Vollmacht* zur Sündenvergebung.

In klarer Weise widerspricht Jesus einem leichtfertigen und lieblosen Straf- und Vergeltungsdenken in Lk 13, 1–5. „Meint ihr, daß diese Galiläer größere Sünder waren als alle anderen Galiläer, weil ihnen dies widerfahren ist? Nein, sage ich euch, sondern wenn ihr nicht umkehrt, werdet ihr alle ebenso umkommen . . .“. Das Unglück, das die Galiläer bzw. die Achtzehn am Siloah-Teich getroffen hat, wird zum Aufruf der *Buße*. Dies ist der Weg, auf dem wir im Sinne Jesu die Antwort auf unsere Fragen zu suchen haben. Die Menschen müssen immer bereit sein, für ihre Sünden Buße zu tun, und zwar nicht nur diejenigen, die Krankheit und Leid trifft, sondern *alle*.

Wie ist nun aufgrund dieses Schriftbefundes das Verhältnis von Krankheit und Leid zur Sünde des Menschen im christlichen Sinne zu bestimmen? Offenkundig ist die traditionelle Auskunft, Krankheit und Leid seien Folgen der Ursünde, im Hinblick auf die bleibenden Fragen der Menschheit nicht erschöpfend. Vor allem verleitet dieser Satz dazu, den biblisch bezeugten Zusammenhang von Ursünde und menschlichen Leiden als Modell zu nehmen, wonach man jede konkrete Krankheit und das Leid, das den Menschen persönlich trifft, doch wiederum auf konkrete persönliche Sünden des

Auskunft, die zwar nicht alles Dunkel irdischen Leids bannt, aber im Zeichen dieser Blindenheilung neue Hoffnung auf Jesus als „Licht der Welt“ schenkt“.

betroffenen Menschen oder der jeweiligen menschlichen Gesellschaft zurückführen könnte. Der Zusammenhang von Krankheit und Leid mit der Sünde der Menschen wird in allgemeiner Weise im Neuen wie im Alten Testament vorausgesetzt, insofern sich in Krankheit und Leiden immer auch die Todverfallenheit der von der Sünde betroffenen Menschheit ankündigt. Gleichwohl ist und bleibt dieser Unheilszusammenhang, in den auch Krankheit und Leiden verflochten sind, ein Geheimnis, d. h. er ist nicht Sache einer innerweltlichen Evidenz, sondern Sache Gottes und seiner Offenbarung im Leiden seines Sohnes¹¹. Der Mensch muß sich durch Krankheit und Leid verbindlich daran erinnern lassen, daß die Sünde in der Menschheit ständige Buße und Umkehr fordert. Krankheit und Leid sollen als Möglichkeit solcher Buße angenommen werden. Sie fordern Einsicht in die eigene Geschöpflichkeit und damit in jene Haltung, die der Mensch schon am Anfang Gott verweigert hat.

Wie weit läßt sich hiermit das Wort des Apostels Paulus in 1 Kor 11, 29 bis 32 zur Frage der unwürdigen Teilnahme am Herrenmahl in Einklang bringen? „Wer (vom Herrenmahl) isst und trinkt, der isst und trinkt sich das Gericht, wenn er den Leib des Herrn nicht unterscheidet . . .“. Als Zeichen für das schon hereinbrechende göttliche Gericht gelten dem Apostel die Krankheiten und Todesfälle, die in der Gemeinde zu verzeichnen sind. Erwartete man in Korinth etwa Freisein von Krankheit und Tod durch das Sakrament, so daß Paulus nun erklären kann, daß die erwartete Wirkung nur deshalb nicht eingetreten sei, weil die Gemeinde das Herrenmahl nicht mehr als das nahm, was es nach der Anordnung seines Stifters sein sollte, nämlich als wirkkräftiges Gedenkzeichen seiner Liebe? Jedenfalls versteht Paulus hier Krankheit, Schwachheit und Tod als Gericht über die Gemeinde, die „den Leib des Herrn nicht unterscheidet“, da jeder sein eigenes Mahl vorwegnimmt und damit die Gemeinschaft verletzt, die der Leib des Herrn in der Gemeinde stiftet und selbst auch darstellt. Aber Paulus gibt hiermit kein allgemeines Prinzip an die Hand, das immer gültig ist, so daß man gar an den Krankheiten erkennen könnte, daß schuldhafte Mißstände herrschen. Das Wort des Paulus ist vielmehr im Rahmen seiner Kritik am Verhalten der Gemeinde zu verstehen. Die besondere Situation will also berücksichtigt werden. Und dann können wir vor allem daraus lernen, daß

¹¹ Angesichts der Rätsel des Leidens von einem „Geheimnis“ zu sprechen, ist keine oberflächliche Ausflucht, sondern Ausdruck eines „Wissens“, das in der Anerkennung der Selbstoffenbarung Gottes im Leiden seines Sohnes begründet ist. Wie wenig in der Frage nach Gott, seiner Existenz und Offenbarung die „Leidengeschichte dieser Welt“ zu übergehen ist, und wie sehr diese Leidengeschichte vor das „Geheimnis“ Gottes stellt, zeigt das Buch von Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, besonders S. 205–214: *Kreuzestheologie und Atheismus*.

das eschatologische Gerichtswirken Gottes nicht mit der nichterfüllten Naherwartung schlechthin ferngerückt ist, sondern wie das Heilswirken Gottes in seiner vorauslaufenden Wirkung schon innergeschichtlich im Vollzug ist.

b) Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen

Jesu Hinwendung zu den Menschen hat heilbringende Bedeutung. Dies zeigt sich besonders deutlich an seinen Hilfen für die Kranken und Besessenen. In den Heilungen und Dämonenaustreibungen Jesu bricht zeichenhaft schon jetzt das Heil des zukünftigen Gottesreiches an. So deutet Jesus selbst sein Wirken als heilskräftig: „Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes (schon) zu euch gekommen“ (Lk 11, 20 Par). Seine vollmächtig gewirkten Heilungstaten bringen gerade als „humanitäre“ Hilfen Gott den Menschen nahe: als Heiland, Helfer und Retter. „Gott mit uns!“ (Mt 1, 23), Gott ist uns nahe! Diese Botschaft wird begleitet und verdeutlicht durch die leiblich-irdischen Hilfen. Aber dabei bleibt immer auch zu sagen, daß die Heilungen als solche noch nicht das Heilswirken Jesu erschöpfen, sondern erste Hinweise, Ausrufezeichen dafür sind, daß Gott den Menschen nahe ist, und zwar allen Menschen, denn alle Menschen bedürfen der Rettung durch Gott. Es bleibt also immer auch noch im Sinne der Evangelien zu fragen, ob die Menschen seinen *Anruf* im Wirken Jesu tatsächlich verstanden haben.

Dennoch haben wir nicht darüber zu urteilen, ob und wieweit Gottes Anruf in den Krankenheilungen Jesu verstanden und ihm entsprochen wurde. Der Erfolg der Mission, die Ernte bleibt Gottes Sache. Die Kirche hat aber nach dem Vorbild Jesu und in seinem Auftrag weiter zu wirken, d. h. auch Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben. Wie sie das heute tut oder zu tun hat, bleibt uns zu überlegen. Jedenfalls ist hier auch ein sozial-humanitärer Einsatz von dem Christen verlangt, der es nicht bei den „geistigen Werken der Barmherzigkeit“ belassen kann. Das helfende und heilende Wirken an den Kranken geht die Kirche im Namen Jesu sehr entscheidend an. So haben die urchristlichen Apostel und Missionare offenkundig auch das heilende Wirken Jesu fortgesetzt. Und nach Jak 5, 14 dienen das Gebet und die Krankensalbung durch die Ältesten nicht nur der Sündenvergebung, sondern auch der leiblichen Heilung, also der ganzheitlichen Rettung und Gesundung, ohne daß dabei über den tatsächlichen Erfolg ein Wort verloren wird. Aber die biblische Perspektive ist hier klar: Die Kirche hat ihre Heilsaufgabe nicht nur bezüglich des „Seelenheiles“, sondern bezüglich des *ganzen* Menschen zu erfüllen.

c) Selbstoffenbarung Gottes im Leiden

Jesu Wirken vollzieht sich nicht nur in der Aktivität des unermüdlichen Handelns, sondern auch und vor allem in der Aktivität seines eigenen Leidens. In seiner Passion erweist er sich ganz als Mensch, den seine leiblichen und seelischen Schmerzen tief berühren.

Wo zeigt sich aber in seinem Leiden der Retter- und Helfer-Gott? Wo bleibt für Jesus selbst, der den Willen Gottes bis zum letzten an seinem Leibe übernimmt, der Trost der Nähe Gottes und die Gewißheit der zukünftigen Herrlichkeit? Die Leidensgeschichte der Evangelien zeigt uns den Geduldig-Leidenden, der nicht aufbegeht gegen das zugefügte Unrecht, den Gerechten, der die Ungerechtigkeiten seiner Gegner erträgt, der aber auch als der leidende Gottesknecht die Ungerechtigkeiten der Mitmenschen auf sich nimmt, der also stellvertretend leidet und dadurch ihre Ungerechtigkeiten wegnimmt. Der Weg des leidenden Gottesknechtes ist nicht von Heroismus und Siegesgewißheit gekennzeichnet, sondern von Einsamkeit, Verlassenheit und seelischer Qual, und er endet schließlich im Schrei der Gottverlassenheit am Kreuz (Mk 15, 34 Par). Der Tod Jesu mit seiner letzten Erfahrung der Gottverlassenheit wird so paradoxalement zur Offenbarung Gottes. Jesus offenbart Gott als seinen Vater; er offenbart ihn damit auch als den Gott, der seinen Sohn aus Liebe zu den Menschen in den Tod dahingibt (Joh 3, 16; Röm 8, 32). Sehen wir so mit den neutestamentlichen Autoren in der Passion Jesu die „Aktivität“ Gottes zum Heil der Menschen, dann läßt sich mit Recht von der Selbstoffenbarung Gottes im Tode Jesu sprechen. Gott offenbart sich im Tode Jesu nicht als „deus ex machina“, als Nothelfer nach Bedarf, sondern als *er selbst*, indem er sich in letztgültiger und -verbindlicher Weise zum Weg Jesu bekennt und diesen Weg als den Weg des Heiles bestätigt. Dieser Weg der Hingabe und des liebenden Erleidens ist das Vermächtnis Jesu an die Welt.

Wir Christen haben keinen anderen Weg als den Weg Jesu. Unser Gott ist der Gott, den Jesus in seinem Leiden und Sterben festgehalten und uns gezeigt hat. Gerade im Blick auf das Leiden Jesu müssen wir sagen, daß es der Christ mit seinem Leiden nicht leichter hat. Nachfolge Jesu kann daher auch nicht heißen, daß das Kreuztragen und das Erleiden von Krankheit und Unglück für den Christen doch nicht so hart sei, daß er also im voraus immer auch schon alles Erleiden überwunden hätte. Nachfolge Jesu erleichtert uns nicht das körperliche und seelische Leiden als solches, sondern zeigt uns dieses Leiden als Weg, auf dem Gott begegnet; sie zeigt uns in diesem Leiden Gott selbst – ebenso, wie Jesus ihn in seinem eigenen Geschick erfahren und geoffenbart hat. Der Ruf nach Jesus liegt daher dem Kranken und Sterbenden besonders nahe.

Vom Leiden Jesu aus ergibt sich auch noch einmal ein hilfreicher Rückblick auf das Leiden des alttestamentlichen Gerechten Ijob. Freilich ging es bei Ijob viel stärker um sein eigenes Geschick, um den Erweis seines Gericht-Seins vor Gott. Aber auf die Frage nach dem Sinn des Leidens fällt doch hier wie dort alles Gewicht auf die Selbstoffenbarung Gottes im Leiden – so, wie der Leidende überhaupt nur Gott zu erfahren vermag: als den in menschlicher Einsamkeit Verborgen-Nahen. Das Leiden des Ijob erscheint so als die archetypische Form des Leidens Jesu; es wird als Frage und als menschliche Erfahrung im Leiden Jesu aufgehoben.

d) Das Leiden im Heilsplan Gottes

Jesus verweist bezüglich seines Leidens auf den Heilsplan Gottes. Die dreifache Ankündigung seines Leidens durch Jesus selbst (Mk 8, 31; 9, 31 und 10, 32–34 Parr.) ist nicht nur als einfacher Weissagungsbeweis und damit als Ausdruck seines übernatürlichen Vorherwissens zu verstehen, sondern als Offenbarung des göttlichen Heilsplanes: Der Menschensohn „muß“ dieses alles erleiden und nach drei Tagen auferstehen, d. h. sein Leben entspricht seiner Sendung von Gott, es ist die Konsequenz seines Lebens als Lebenshingabe, aber es ist auch rettendes Leiden, durch das Gott die Menschen retten will.

Auch das Wort des Auferstandenen an die Emmausjünger, Lk 24, 26 („Mußte nicht Christus dies leiden . . .“), und die Belehrung der Jünger über den Sinn der Schriften, 24, 27. 45–47, wollen das Leiden Jesu aus seinem Zusammenhang mit dem Heilsplan Gottes verständlich machen. Aber der Heilsplan Gottes ist keine leicht einsehbare und objektivierbare Sache. Er ist und bleibt Sache Gottes und den Menschen nur durch Offenbarung einsichtig. Dabei haben wir uns vor einer schematischen Verkürzung zu hüten, die in einer formelhaften Verwendung der Auskunft liegen kann, daß Gott das Leiden seines Sohnes zum Mittel der Erlösung bestimmt hat. Ebenso wenig genügt die Formel: Durch Leiden zur Freude der zukünftigen Herrlichkeit. Daß Gott die Menschen durch das Leiden seines Sohnes rettet, ist Inhalt der Frohen Botschaft, die wir dankbar annehmen. Aber daraus ergibt sich nicht eine Theorie über den Sinn des Leidens. Daß wir durch Leiden und Sterben zur Herrlichkeit der Auferstehung gelangen, ist Inhalt unserer Hoffnung aufgrund der Verheißung, die uns Tod und Auferstehung Jesu bedeuten. Aber daraus läßt sich nicht ein leicht handhabbares Prinzip, eine Methode der Heilserlangung machen. Vielmehr wird von uns gefordert, daß wir die Leiden der Zeit wirklich annehmen und ertragen, auch wenn wir sie in Glaube und Hoffnung schon aufgehoben wissen dürfen in der Herrlichkeit des kommenden Gottes-

reiches, wie Paulus in Röm 8, 18 erklärt: „Denn ich halte dafür, daß die Leiden der jetzigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll“.

Wie „sinnvoll“ die Leiden sind, die uns zugemutet werden, vermögen wir nur im Blick auf den Heilssinn des Leidens Jesu zu sehen. Aber auch wenn uns die Einsicht in den Sinn des Leidens Jesu durch die Last unserer eigenen Leiden verstellt ist, bleibt uns doch die Möglichkeit, die „Sinnlosigkeit“ unserer Leiden mit der des Leidens Jesu zu vereinen und sie mit ihm in der Verborgenheit des kommenden Gottes aufgehoben sein zu lassen. Angesichts der Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, das das Leiden auch für den Christen immer noch darstellt, gewinnt die Bitte Jesu in seiner Todesangst ihren besonderen Stellenwert: „Abba, Vater, . . . laß diesen Kelch an mir vorübergehen! Doch nicht, was ich will, sondern was du willst“ (Mk 14, 36). Dieser Bitte schließt sich der Christ an, wenn er betet: „Dein Wille geschehe!“ (Mt 6, 10).

Demselben Geist entstammt auch die Schlußbitte aus Pascals „Gebet an Gott um den heilsamen Gebrauch der Krankheiten“: „Gib also, Herr, daß ich, wie ich auch bin, deinem Willen mich gleich mache; daß ich, krank wie ich bin, dich verherrliche in meinen Leiden. Ohne sie kann ich nicht in die Herrlichkeit eingehen, und selbst du, mein Heiland, hast nur durch sie dahin gelangen wollen . . . Und weil Gott nichts wohlgefällig ist, es sei ihm denn dargebracht durch dich, vereinige meinen Willen mit dem deinen und meine Schmerzen mit denen, die du gelitten hast. Gib, daß die meinigen zu den deinigen werden . . .“¹².

e) Kreuzsnachfolge

Jesus ruft in die Nachfolge des Kreuztragens. „Wenn jemand mir nachfolgen will, verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mk 8, 34 Parr). „Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, kann nicht mein Jünger sein“ (Lk 14, 27; Mt 10, 38). Nachfolge verwirklicht sich hiernach nicht in einer mystischen Hinwendung zum Kreuze Jesu, so wertvoll die fromme Betrachtung des Kreuzes Christi auch ist, sondern in der entschiedenen Hinwendung zu dem eigenen Kreuz der jeweiligen geschichtlichen Existenz. Unser Dasein hat also auch die Perspektive des Kreuzes – eben von Gott her. Und sich zum konkreten Leben als Gabe und Aufgabe bekennen, das ist die alltägliche Möglichkeit der Nachfolge Jesu. In Krankheit und Leid tritt die Ansicht des Kreuzes besonders deutlich hervor. Krankheit und Leid sind daher besonders intensive Möglichkeiten der Nachfolge Jesu.

¹² Blaise Pascal, *Vermächtnis eines großen Herzens. Die kleineren Schriften*. Übertragen u. hrsg. von W. Rüttenauer, Leipzig 1938, 67.

Freilich müssen wir uns oft genug die Augen dafür öffnen lassen, inwiefern Krankheit und Leiden reale, weiterführende Möglichkeiten der Nachfolge Jesu sind. Wie haben wir etwa die Aufgabe näher zu beschreiben, die uns in Krankheit und Leid gestellt ist? Als Sühne? Als Stellvertretung? Als Opfer? Es dürfte vor allem wichtig sein, daß Krankheit und Leid im *Geiste Jesu* getragen werden, d. h. daß wir mit Jesus und von ihm lernen, uns in die Gemeinschaft mit Gott einzubüben und diese Gemeinschaft mit Gott als Gemeinschaft mit den Mitmenschen, mit ihren Nöten und Lebensschwierigkeiten, aber auch mit ihren Hoffnungen und Erwartungen einzubüben und zu vollziehen. Tatsächlich ist es notwendig, nicht an unserer heutigen Weltwirklichkeit vorbei nach Jesus zu fragen, sondern in ihr und mit ihr und vielfach auch stellvertretend für die Welt.

III. Pastorale Folgerungen

Krankheit und Leid sind auch durch den christlichen Glauben nicht leicht zu relativieren und praktisch wie theoretisch zu verarbeiten. Sie sind von uns als Gegebenheiten unseres geschichtlichen Daseins anzunehmen, auch wenn sie eine offenkundige Erschwerung unseres Daseins darstellen und immer ihre letzte Überwindung aus rein menschlicher Initiative verhindern.

Im wesentlichen ergeben sich folgende vier Hauptaufgaben:

1. Die aktive *Überwindung von Krankheiten und Leiden* unter den Menschen ist auf wissenschaftlichem Wege und durch Einsatz vielfältiger menschlicher Hilfen anzugehen. Die Kirche kann die auf medizinischer und sozialer Ebene notwendige Arbeit nie ganz aus ihrem Kompetenzbereich aussondern und ausschließlich den nichtkirchlichen Trägern überlassen. Es geht hierbei nicht um Beibehaltung von Machtpositionen aus einer vergangenen Zeit. Selbstverständlich kann die Kirche nicht die heute erforderliche Arbeit auf medizinischem und sozialem Sektor aus eigener Kraft leisten und ausschließlich für sich beanspruchen. Aber in jeder Zeit und Situation ist genau zu überlegen, wie die Kirche ihre Verantwortung in der Überwindung von Krankheit und Leiden wahrzunehmen hat und am besten wahrnehmen kann.

2. Die *Seelsorge an den Kranken und Leidenden* fordert eine nüchtern sachliche Einstellung zum betroffenen Menschen und seiner Lage. Eine fromme Verbrämung des Leidens oder ein Hinwegtäuschen und leichtes Vertrösten entsprechen den seelsorgerlichen Erfordernissen nicht. Nichts ist hier peinlicher und überflüssiger als professionelles Mitleid. Gerade die rechte Einsicht in das Verhalten Jesu legen für die seelsorgliche Betreuung sachlich aufrichtige Hingabe und Achtung vor dem Kranken nahe. Der kranke und

leidende Mensch bedarf der Verstehenshilfe: Er muß sich selbst zu verstehen suchen – als Geschöpf gegenüber seinem Schöpfer. Die wichtigste Aufgabe des Seelsorgers aber ist es, den Kranken und Leidenden Hoffnung zu machen, ohne sich auf billige Formeln zu verlassen. Glaubwürdigkeit gewinnt die Hoffnung wckende Tat und das Wort nur, wenn sie letztlich inspiriert und ausgerichtet sind an der Hoffnung, die Jesus den Menschen schon in seinen Erdentagen gegeben hat.

3. Die Hoffnung, die den kranken und leidenden Menschen aufzurichten vermag, beinhaltet *Zuversicht* aufgrund der Lebensverheißung Jesu und *Geduld* im Ertragen der vielfältigen Belastungen und Spannungen des menschlichen Lebens in der Gegenwart. Solche Hoffnung kennzeichnet das Dasein aller Christen, der Kranken wie der Gesunden, derer, die von einem Leid mehr oder weniger getroffen werden. Beim kranken und leidenden Menschen verdichtet sich allerdings die christliche Grundhaltung des Glaubens in besonderer Weise als Hoffnung auf Leben. Die Seelsorge an den Kranken und Leidenden sollte den *Lebens- und Hoffnungszusammenhang* dieser Menschen mit allen anderen in der einen Glaubensgemeinde Jesu hinreichend bedenken. Die Hoffnung der Kranken ist keine Spezialhoffnung, sondern im Grunde die gleiche wie die der Nicht-Kranken. M. a. W.: Die Pastoral an den Kranken muß immer auch Platz haben im Rahmen der regulären Gemeindepastoral; sie soll auch als Sonderaufgabe in die Gesamtpastoral integriert sein.

Seelsorge an den Kranken und Leidenden ist Lebenshilfe. Sie ist nicht nur von den Berufsseelsorgern zu leisten, sondern stellt als Lebenshilfe immer auch einen wesentlichen Aspekt der Betreuung dar, die Ärzte und Pfleger, Verwandte und Freunde leisten.

4. Die Seelsorge an den Kranken muß auch den zu *Tode Kranken*, den Sterbenden gerecht werden. Hier wird Lebenshilfe zur Sterbehilfe. Solche Sterbehilfe sucht die Bitterkeit des Todes zu mildern, ohne sie zu leugnen. Dem Sterbenden gebührt ein Höchstmaß an Ehrfurcht vor seiner menschlichen Würde. Christliche Sterbehilfe ist daher nicht bloßer „Seelenfang“ im letzten Augenblick, sondern Ausdruck einer von Glaube und Hoffnung getragenen und bis zum letzten geteilten Lebens- und Leidengemeinschaft.