

Leibhaftigkeit des Heils als missionstheologisches Problem

Christoffer H. Grundmann

(WAW/DifäM Tübingen, Freitag, 27.6.2014, 9:00 Uhr; Missionswissenschaftliches Seminar)

Mission als Verkündigung des Evangeliums in aller Welt und Bezeugung der frohen Botschaft unter allen Menschen hat eine Vielzahl unterschiedlicher, teilweise kontroverser Modelle missionarischen Handelns hervorgebracht. Die Vielfalt des christlich-missionarischen Zeugnisses ist dabei keineswegs nur Ausdruck gesunder Vitalität, sondern oft auch Ausdruck erbitterter Rivalität gewesen, die die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses oftmals erschüttert hat.¹ Ohne jetzt auf die unterschiedlichen Missionskonzepte aus Vergangenheit und Gegenwart eingehen zu können—was eine ganz eigene, mehrsemestrige Vorlesungsreihe erfordern würde—möchte ich im Folgenden mit Ihnen über einige aktuelle und mir wichtig erscheinende Aspekte missionarischer Tätigkeit nachdenken. Dabei beginne ich mit einer Beobachtung zum "Impulspapier" des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), das aus Anlaß der Eröffnung der im fünfhundersten Reformationsjubiläum 2017 gipfelnden "Reformdekade" 2007 unter dem Titel "Kirche der Freiheit" publiziert wurde.² In diesem Papier heißt es: "Der Grundimpuls der Reformation zielt darauf, aus der biblischen Überlieferung heraus Menschen einen neuen Zugang zum Glauben an Gottes gnädige Zuwendung zu ermöglichen, die als Trost, Stärkung und Befreiung im eigenen Leben erfahren werden kann."³ Hatten die Reformatoren von einst das Wesen der Kirche bestimmt als "die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden"⁴, so verzichteten deren späte Erben auf eine entsprechende Definition.

¹ Siehe dazu Chr. H. Grundmann, 'Die Welt als Horizont – Vision, Illusion und Irritation christlicher Mission', in: ZMR, 80 (1996), 2, S. 129-144.

² Vgl., auch für das Folgende: Kirche der Freiheit – Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD), Hannover 2006, bes. 101-103.

³ Ebd. 13

⁴ Confessio Augustana, Artikel VII, Von der Kirche / De ecclesia, in: DIE BEKENNTNISSCHRIFTEN DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE, hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, 6. durchgesehene Auflage, Göttingen 1967, S. 61.

Stattdessen sind diese darum bemüht, Kirche als Erfahrungsbereich und Erfahrungsraum des Evangeliums zu beschreiben⁵, was im Zeitalter des Postmodernismus und der Globalisierung mit seiner hochgradigen Individualisierung und einem überbordendem Angebot auf dem Markt der Lebensgestaltungsmöglichkeiten sicherlich ein wichtiges, attraktives Produktmerkmal ist.

Die Verfasser jenes Dokumentes bemühten sich darum, angesichts sinkender Mitgliederzahlen in den Kirchen, demographischen Prognosen und den hohen Personalkosten der Kirchen mit "von Hoffnung getragene[m] Realismus"⁶ und ohne Rücksicht auf liebge-wordene Traditionen⁷ eine bis auf das Jahr 2030 projizierte Zukunftsperspektive für die Evangelische Kirche in Deutschland vorzulegen, die auch die Lebenswirklichkeit post-modernistischer Menschen ernst nimmt. Was jedoch bei allem Plädoyer für positive Erfahrbarkeit des christlichen Glaubens erstaunt ist das völlige Schweigen über den heilenden Auftrag der Kirche⁸, der ja nicht nur ein Vermächtnis Jesu von Nazareth ist⁹, und ein markantes Kennzeichen der frühen Kirche war¹⁰, sondern heutzutage in der weltweiten Christenheit, namentlich in Asien und Afrika - aber auch anderswo - als solcher betont wahrgenommen und gelebt wird.¹¹ Hier befindet sich ganz offensichtlich ein verräterischer blinder Fleck; denn was lässt handgreiflicher "Gottes gnädige Zuwendung ... als ... Stärkung und Befreiung im eigenen Leben erfahren" als persönlich erlebte Heilung, die zudem gemäß biblisch-christlicher Tradition sehr wohl zum Ausdruck leibhaftig erfahrenen und erfahrbaren Heils werden kann? Und da jenes Papier

⁵ "Schwerer noch als die reinen inhaltlichen Wissenslücken wiegt dabei das Fehlen christlich-religiöser Erfahrungen – und die Haltung der Indifferenz, die trotz der eignen Unkenntnis vom christlichen Glauben nichts Neues erwartet." (Kirche der Freiheit, 23) Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis darauf, dass Initiativen von Kirchen und Gemeinden als Vorbild zitiert werden, in denen es nach dem Grundsatz geht: "nicht etwas zu machen, sondern etwas zu merken." (41)

⁶ Ebd. 32

⁷ "Nicht mehr die lange oder gute Tradition einer Aufgabe ist ausschlaggebend, sondern die zukünftige Bedeutung. ... Was würde der evangelischen Kirche fehlen, wenn es diese Aufgabe nicht mehr gäbe?" (42). Vgl. auch 17: "Im Geiste des Vertrauens Vertrautes verlassen."

⁸ Anspielungen auf die Heilungen Jesu finden sich explizit lediglich im Kontext des Verweises auf die "vielfältige Bedeutung des zeichenhaften Handelns Jesu", ebd. 8, 45.

⁹ Siehe z.B. Mt 10,1; Lk 9,2; 10, 9; vgl. auch Mk 16, 17f.

¹⁰ A. v. HARNACK, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, TU 8, 4, 1892; CHR. SCHULZE, *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter*, Tübingen 2005.

¹¹ Vgl. dazu CHR. H. GRUNDMANN, *Heilung als Thema der Theologie*, in: ThLZ 130 (2005), 231-246.

"[i]n der theologischen Reflexion ... Chancen für kritische Aufklärung" sieht, durch welche "die Suche nach Veränderungsmöglichkeiten immer wieder neu an den Auftrag der Kirche gebunden" wird¹², möchte ich im Folgenden den Zusammenhang zwischen Heilung und der für den Protestantismus so typischen Wortverkündigung genauer bedenken. In einem ersten Hauptteil werde ich biologische und anthropologische Aspekte von Heilung thematisieren (I), bevor ich in einem zweiten Hauptteil das Verhältnis zwischen Heilung und Heil kritisch erörtere, also über deren theologische Dimension spreche (II), um dann schließlich, drittens, auf sich daraus ergebende missionarisch-ekklesiologische Konsequenzen zu sprechen, namentlich auf das biblische Heilungsmandat in seiner Bedeutung für den ureigenen, bleibenden Auftrag der christlichen Kirche und Mission. (III)

I – Biologische und anthropologische Dimensionen von Heilung

Heilung ist zunächst und zu allererst ein lebenserhaltendes Phänomen alles Lebendigen. Leben wäre nicht möglich ohne die sich während der Zellteilung beständig, aber auf je unterschiedliche Weise vollziehende Korrektur beschädigter DNS/DNA. Diese vitale Eigenschaft, Leben gefährdende Komplikationen wie fehlerhafte DNS/DNA-Reduplikation oder DNS/DNA-Schädigung durch ultraviolette Strahlen (UV Licht)¹³ zu überwinden, sichert den Fortbestand des Lebens, sowohl den einzelner Zellen, als auch das Fortbestehen komplexer Zellsysteme niederen wie höherer Lebewesen, das von Pflanzen, Tieren und natürlich auch das von Menschen. Als solch vitales, durch und durch natürliches Ereignis auf der elementaren biologischen Ebene bleibt Heilung allerdings unbewusst und wird nur dann wahrgenommen, wenn man sich diesen Mechanismus zwecks gentechnischer oder genterapeutischer Manipulation ausdrücklich bedienen möchte.¹⁴

Eine andere Dimension von Heilung kommt zu Gesicht, wenn man den Bereich des *menschlichen* Lebens in den Blick nimmt; denn im Kontext persönlicher Biographie und individueller Lebensgeschichten bewusster Lebewesen wird nicht nur das Natürliche gedeutet und gemäß soziokultureller Konvention in einen größeren, sinnstiftenden

¹² Kirche der Freiheit, 14

¹³ Vgl. dazu E. PASSARGE, Color Atlas of Genetics, Stuttgart / New York 2001, 80-81.

¹⁴ Ebd. 263-409

Zusammenhang hineingestellt. Dadurch werden Handlungs- und Verhaltensoptionen erschlossen, die einem bloß instinktgeleiteten Lebewesen nicht zugänglich sind. Ein weiteres Spezifikum typisch menschlicher Wahrnehmung von Heilung ist die Kontrastierung mit Krankheit. Heilung wird auf vorangegangene Krankheitserfahrung bezogen, d. h., ein sachgemäßes Verständnis von Heilung kann nicht für sich isoliert, sondern nur im Bezug auf Krankheit gewonnen werden.¹⁵ Bewusstsein, Biographie und dialektischer Bezug auf Krankheit konstituieren demnach anthropologische Aspekte von Heilung, die nun näher in Augenschein zu nehmen sind.

Anders als Pflanzen und Tiere sind sich Menschen ihrer Endlichkeit bewusst, und das nicht erst wenn sie den Tod unmittelbar herannahen spüren, sondern schon lange zuvor. Menschen können sich mit dem Tode auseinandersetzen und sich entsprechend dazu verhalten. Gleiches gilt für Krankheit und Heilung. Das Wissen um potentielle Gesundheitsgefährdungen ermöglicht ein präventives Verhalten, während die Furcht vor Erkrankung Angst evoziert, die Aussicht auf Besserung aber Hoffnung wachsen lässt. In dieser Hinsicht sind Krankheit und Heilung wie auch Sterben und Tod bei Menschen in ganz anderer Weise als bei Tieren lebensgestaltende Faktoren. Sie beeinflussen menschliches Verhalten entsprechend und nachhaltig.¹⁶

Im Allgemeinen erleben Menschen Heilung als Wiedererstarke ihrer Kräfte und als ein Wiedererwachen ihrer Lebensfreude nach einer Zeit vorangegangener Schwäche und Hinfälligkeit.¹⁷ Sie fühlen sich genesen, wenn sie das Bett wieder verlassen und das Essen mit erneutem Appetit genießen können, wenn sie sich wieder in ihren sozialen Verband integrieren und ihrer Arbeit bzw. ihren Aufgaben in gewohnter Weise nachzugehen vermögen, und sei es gelegentlich auch mit gewissen krankheitsbedingten Ein-

¹⁵ Vgl. die entsprechenden Stichworteinträge 'Krankheit und Heilung' in RGG⁴ 4, 2001, 1728-1734.

¹⁶ Vgl. dazu bes. A. JORES, *Der Mensch und seine Krankheit – Grundlagen einer anthropologischen Medizin*, Stuttgart 1956, bes. 11 ff (Die spezifisch menschliche Krankheit); W. JACOB, *Kranksein und Krankheit – Anthropologische Grundlagen einer Theorie der Medizin*, Heidelberg 1978.

¹⁷ Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass die Grundbedeutung von "krank" im Deutschen "schwach, hinfällig" ist; vgl. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, München 1984, 11, 2023-2028; F. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*, 24. durchgesehene und erweiterte A., bearb. v. E. Seebold, Berlin / New York 2002, 535.

schränkungen.¹⁸ Unabhängig davon, ob ihre aktuellen Laborwerte der Norm entsprechen oder nicht fühlen sich Menschen in dem Grade gesund, in dem sie nicht durch ihren Körper oder durch diffuse Ängste und Sorgen in ihrem Lebensvollzug beeinträchtigt sind. Das erklärt auch das kuriose Phänomen, dass man sehr wohl im medizinischen Sinne krank sein kann und sich dennoch gesund fühlt, wie auch selbstredend das Umgekehrte gilt: man kann nach medizinischem Befund für gesund erklärt, kann "gesund geschrieben" werden, ohne dies jedoch selbst so zu empfinden. Krank und doch gesund, gesund und doch krank!

Dass subjektive Wahrnehmung und professionelles Urteil gelegentlich bis zum eklatanten Widerspruch auseinanderdriften können ist Indiz für die Differenz der zugrunde liegenden Referenzmaßstäbe: auf der einen Seite ein von Experten definierter, quantitativ normierter, apersonaler Gesundheits- bzw. Krankheitsbegriff, auf der anderen Seite das individuell-persönliche Erlebnis einer bestimmten Befindlichkeit. Beide Sichtweisen haben ihre Berechtigung. Sie schließen sich nur scheinbar einander aus; denn ein pathologischer Befund ist ja nicht minder real als die akut erlebte Lebensfreude, welche allerdings in Anbetracht entsprechender Diagnosen erheblich in Mitleidenschaft gezogen werden kann, ein Umstand übrigens, der im Zeitalter der prädiktiven Medizin eine bedenklich stimmende, kritische Zuspitzung erfahren hat.¹⁹ Aber auch eine verspürte Unlust und Antriebslosigkeit sind ebenso wirklich wie medizinische Befundfreiheit, die sich ihrerseits wiederum, sollten jene Zustände über längere Zeit andauern, rasch ändern kann, wie psychogenetische Krankheiten und Psychosen hinreichend belegen.²⁰

Im anthropologischen Kontext von Krankheit und Heilung zu sprechen bedeutet daher praktisch von Krankheits- und Heilungserfahrungen zu sprechen, d.h. von subjektiv ver-

¹⁸ Zahlreiche Beispiele dazu finden sich z.B. in den verschiedenen Beiträgen des von J. B. LOUDON herausgegebenen Sammelbandes 'Social Anthropology and Healing', A.S.A. Monograph 13, London / New York / San Francisco 1976.

¹⁹ T. CREMER, Menschliche Genomanalyse - Auf dem Weg zu einer prädiktiven Medizin? in: Medizinische Ethik am Beginn des 21. Jahrhunderts - Theoretische Konzepte - klinische Probleme - ärztliches Handeln, Axel W. Bauer, Hg., Heidelberg 1998, 38-51; AXEL W. BAUER, Prädiktive Medizin und der Wandel ethischer Werte, in: Forum D[eutische] K[rebs] G[esellschaft] 14 (1999), 210-216.

²⁰ Eine Übersicht über die Entwicklung und die aktuelle Situation in Deutschland findet sich in: G. BERGMANN, Zur Entwicklung der Psychosomatik und psychotherapeutischen Medizin in Deutschland, in: Wiener Medizinische Wochenschrift 152 (2002), 507-515.

spürten Befindlichkeiten, die keineswegs nur Körper, Seele oder Geist betreffen, sondern stets lebende Personen im Rahmen bestimmter sozialer und emotional-mentaler Bezüge, Menschen mit einer je eigenen Lebensgeschichte und Biographie eben. Das lässt alle Generalisierungen, auch die konventioneller medizinischer und anthropologischer Modelle, fragwürdig erscheinen und nötigt dazu anstatt idealtypischer Abstraktionen sich der verwirrenden Fülle lebensweltlicher Individualerfahrungen zu stellen. Diese sind natürlich prinzipiell unbegrenzt und offen für Neues, haben aber ihre Gemeinsamkeit darin, dass sie, obwohl je spezifisch anders, allesamt leibhaftige Erfahrungen sind, da Leben nun einmal leibhaftiger Existenzvollzug ist. Ohne Leib kein Leben.

Damit ist ein Doppeltes gesagt und als Aufgabe gestellt, nämlich zum einen ist Erfahrung als kritisches Korrektiv einer oft all zu selbstherrlichen und selbstsicheren abstrakten handlungsleitenden Theorie gegenüber zu validieren; zum anderen gilt es, der konstituierenden Bedeutung des Leibes als Leib in der anthropologischen Reflexion gerecht zu werden, anstatt diese – im Gefolge René Descartes (1596-1650) – immer wieder auf einen als Maschine gedachten materialistisch-funktionalistischen Körper zu beziehen, noch dazu einen unbelebten, einen toten Körper.²¹ Derlei Erkenntnisse sind bekanntlich nicht neu, sondern bereits seit Anfang des 20. Jahrhunderts von der Phänomenologie als solche wahrgenommen und aufgegriffen worden²², was dazu geführt hat, dass 'Erfahrung' mittlerweile zum Gegenstand umfangreicher soziologischer, philosophischer und selbst theologischer Studien avanciert ist.²³ Folgerichtig wird auch dem Leib als der Bedingung

²¹ Die ursprüngliche Grundbedeutung des aus lateinisch *corpus* sich entwickelnden Wortes 'Körper' ist 'Kadaver', 'Leichnam', wie es z.B. im Niederländischen augenfällig wird, wo 'Körper' 'lichaam' heißt. (GRIMM, a.a.O. [Anm. 17], 11, 1833-1837.) Vgl. auch K. E. ROTHSCHUH, René Descartes 'Über den Menschen (1632)' sowie 'Beschreibung des menschlichen Körpers (1648) nach der ersten französischen Ausgabe von 1664 übersetzt und mit einer historischen Einleitung und Anmerkungen versehen, Heidelberg 1969; D. LEDER, A Tale of Two Bodies: The Cartesian Corpse and the Lived Body, in: DERS., Hg., The Body in Medical Thought and Practice, Dordrecht / Boston / London 1992, 17-35.

²² Vgl. z.B. G. BRAND, Die Lebenswelt – Eine Philosophie des konkreten Apriori, Berlin 1971; L. LANDGREBE, Der Weg der Phänomenologie – Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung, Gütersloh 1978; A. MÉTRAUX, B. WALDENFELS, Hg., Leibhaftige Vernunft – Spuren von Merlau-Pontys Denken, München 1986; R. WELTER, Der Begriff der Lebenswelt – Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt, München 1986.

²³ Von soziologischer Seite zum Problem der Erfahrung vgl. A. HAHN, Erfahrung und Begriff – Zur Konzeption einer soziologischen Erfahrungswissenschaft als Beispielhermeneutik, Frankfurt a. M., 1994. Als Philosoph hat sich R. SCHAEFFLER in: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit – Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i. Br. 1995, der Aufgabe gestellt. Vgl. auch B. CASPER, Religion der Erfahrung – Einführung in das Denken Franz Rosenzweigs, Paderborn 2004. Von theologischer Seite sei

der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt, mehr und mehr Aufmerksamkeit gezollt.²⁴ Doch das allgemeine Bewusstsein wird nach wie vor von einer unseligen Leib-Seele-Dichotomie bestimmt bzw. von einer Segmentierung des Menschen in Leib, Seele und Geist, und das, obwohl inzwischen auch Neuro- wie Soziobiologie und Evolutionspsychologie deutlich gezeigt haben, wie sehr 'Geist' und 'Seele', 'Moral' und 'Ethik' auf physiologische Vorgänge rekurren und von diesen – entgegen aller subjektiv empfundenen Willens- und Handlungsfreiheit – über das limbische System faktisch gesteuert werden.²⁵

Ursprünglich bezeichnete das deutsche "Leib" das "Leben" schlechthin, wie es noch in Luthers Versdichtung zu Psalm 46, jenem zum klassischen Reformationslied gewordenen 'Ein feste Burg ist unser Gott' nachklingt, wo der Gewissheit der Überwindung des Todes in Christus mit den Worten markant Ausdruck gegeben wird: "nehmen sie den Leib", also "das Leben", "... lass' fahren dahin, sie haben kein Gewinn. Das Feld muss uns doch bleiben." Der 'Leib' als 'Leben' wurde dann zur Bezeichnung des "lebenden Menschen",

hier auf die Arbeiten von J. A. VAN DER VEN hingewiesen wie: Erfahrung und Empirie in der Theologie?, in: Religionspädagogische Beiträge, 10, 1987, S. 132-151; DERS., Entwurf einer empirischen Theologie, Kampen / Weinheim 1990. J. A. van der Ven ist auch seit 1988 Herausgeber des 'Journal of Empirical Theology'. Natürlich ist in diesem Zusammenhang auch an die Feministische Theologie, an die Theologie der Befreiung sowie an die mancherlei Formen indigener Theologien zu denken.

²⁴ Hierher gehört das monumentale, fünfbändige, in phänomenologischer Tradition stehende Werk von H. SCHMITZ, System der Philosophie, Bonn 1965-1980, bes. Bd. 2; Der Leib; DERS., Phänomenologie der Leiblichkeit, in: H. PETZOLD, Hg., Leiblichkeit – Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven, Paderborn 1985; Leib und Gefühl – Materialien zu einer philosophischen Therapeutik, Paderborn 1989; H. SCHIPPERGES, Die Vernunft des Leibes – Gesundheit und Krankheit im Wandel, Graz / Wien / Köln 1984; DERS., Eine Philosophie des Leibes, in: Kindlers Enzyklopädie 'Der Mensch', 7, H. WENDT, Hg., Zürich 1984, 251-266; M. FEHNER, R. NADDAFF, N. TAZI, Hg., Fragments of a History of the Human Body, New York 1989; H.-H. SCHREY, Art. Leib / Leiblichkeit, in: TRE 20, 1990, 638-643; E. MOLTSMANN-WENDEL, Wie leibhaft ist das Christentum? Wie leibhaft können wir sein?, in: EvTh 52 (1992), 388-401; CHR. H. GRUNDMANN, Leibhaftigkeit des Heils – Ein missionstheologischer Diskurs über das Heilen in den zionistischen Kirchen im südlichen Afrika, Hamburg 1997, bes. 235 ff.

²⁵ Über die Erkenntnisse der Neurobiologie vgl. neben dem Klassiker von KARL POPPER und JOHN ECCLES, The Self and the Brain, Berlin / New York 1977, G. M. EDELMAN, Göttliche Luft, vernichtendes Feuer – Wie der Geist im Gehirn entsteht, 2. A., München 1995; E. OSER, F. SEITELBERGER, Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis, 2. überarb. A., Darmstadt 1995. Zur Soziobiologie siehe E. O. WILSON, Sociobiology - The new synthesis, Cambridge, MA, 1978; DERS., Biologie als Schicksal – Die soziobiologischen Grundlagen des menschlichen Verhaltens, München 1980; H. MOHR, Natur und Moral – Ethik in der Biologie, Darmstadt 1995; R. DAWKINS, Das egoistische Gen, 7. überarb. A., Hamburg 1996; E. VOLAND, Grundriss der Soziobiologie, 2. vollst. überarb. u. erw. A., Heidelberg / Berlin / Oxford 2000. Zur Evolutionspsychologie J. BARKOW, L. COSMIDES, J. TOOBY, The Adapted Mind: Evolutionary psychology and the generation of culture, New York 1992; D. J. BULLER, Adapting minds - Evolutionary psychology and the persistent quest for human nature, Cambridge, MA, 2005.

desjenigen also, der "am Leben", der "lebendig ist." Später schließlich wurde der Begriff synonym mit dem medizinischer Fachterminologie entlehntem *corpus*, das im Deutschen zu "Körper" wurde und nun den Bedeutungsgehalt von 'Leib' dominiert.²⁶

Vor diesem Hintergrund wäre also nicht sehr viel gewonnen, wenn man in der anthropologischen Reflexion über Heilung sich des Wortes 'Leib' weiterhin bedienen würde, da dies die in unserer Kultur fest etablierten dichotomischen bzw. trichotomischen anthropologischen Modelle nur erneut bestätigen würde anstatt sie zu überwinden.²⁷ Stattdessen muss nach einer sprachlichen Vermittlung gesucht werden, die hoffen lässt, auch der Fülle und Komplexität menschlicher Erfahrungswirklichkeit besser gerecht zu werden als jene, und das scheint mir mit dem Begriff der 'Leibhaftigkeit' gegeben zu sein.

Wohlgemerkt, die Rede ist von 'Leibhaftigkeit', nicht von 'Leiblichkeit', ein wesentlicher Unterschied. Während nämlich der Begriff 'Leiblichkeit' die "Befindlichkeit im Körper zu sein" bzw. "einen Körper zu haben" betont eignen dem der Leibhaftigkeit darüber hinaus auch noch die Bezüge auf Persönliches sowie auf wesenhaft Identisches. Dies wird an Formulierungen wie: "Leibhaftig der Vater!" oder: "Leibhaftig die Mutter!" deutlich aber auch an dem bekannten Euphemismus: "Der Leibhaftige selbst!"²⁸ Es ist das als persönlich und wesenhaft identisch Erkannte, das in der Rede von 'Leibhaftigkeit' die materialistisch-funktionalistische Konnotation der Begriffe 'Körper', 'Leib' und 'Leiblichkeit' überwindet, da 'Leibhaftigkeit' den Bezug zu einer bestimmten, persönlichen Biographie und individuellen Lebensgeschichte impliziert, also auch die Dimension der Zeit, als individuelle Lebenszeit mit berücksichtigt. Das muss auch das Nachdenken über Heilung prägen, das eben nicht mehr rein abstrakt-funktional oder materialistisch sein kann, sondern die Leibhaftigkeit mit zu berücksichtigen hat. Zugleich bewahrt diese Terminologie auch davor, die leiblich-konkrete Seite von Heilung aus den Augen zu verlieren, eine latente Gefahr etlicher sich im Heilungsdienst engagierender christlicher

²⁶ GRIMM, a.a.O. (Anm. 17), 12, 580-589. Zu 'Körper' s. o. Anm. 21. Vgl. auch T. BORSCHKE, Art. Leib / Körper, Antike und Mittelalter, in: HWP 5, 1980, 173-178; F. KAULBACH, Art. Leib / Körper, Neuzeit, ebd., 178-185.

²⁷ Zu denken ist hier besonders an den seit den Tagen Plotins in der westeuropäischen Geistesgeschichte bewusst artikulierten 'Leib – Seele' Dualismus, der in Descartes eine enorme Verschärfung erfährt, sowie an die Tradition der deutschen idealistischen Philosophie. Vgl. dazu auch die zum Themenkomplex 'Leib-Seele-Verhältnis' gehörenden Artikel im HWP 5, 185-206, sowie zu 'Geist' ebd., 3, 1974, 154-204.

²⁸ Vgl. GRIMM, a.a.O. (Anm. 17), 12, 601- 603.

Kreise und Gemeinden, die Heilung als wesentlich geistlich-emotionalen, inneren Vorgang verstanden wissen wollen.²⁹

II – Die theologische Dimension von Heilung

Über die theologische Dimension von Heilung zu sprechen bedeutet vornehmlich, über das Verhältnis von Heil und Heilung zu sprechen.³⁰ Dabei ist Heil dezidiert religiös zu verstehen, nämlich zum einen, wie die Etymologie belehrt, als "das Unversehrte schlechthin", das als solches als ein bleibendes Eigentum überweltlicher Mächte, der Götter oder des Schicksals gedacht ist, an dem diese den Menschen gelegentlich Anteil geben.³¹ Zum anderen bezeichnet Heil, wie die Religionswissenschaft herausgearbeitet hat, die Befreiung aus einer als fatal erlebten existentiellen Unheilssituation.³² Solche als Rettung und Erlösung erlebte Befreiung muss notwendigerweise anderer Art sein als all das, was der raum-zeitlich gebundenen menschlichen Erfahrung entspricht; sie muss derlei Erfahrungen übergreifen, muss diese 'übersteigen', muss sie transzendieren.

Alles Reden von 'Heil' ist demnach ein Sprechen über etwas, das die menschliche Vorstellung recht eigentlich nicht begreifen kann. Heil als "unüberbietbare Vollendung" kann nicht als "definitives Ende dieser Welt" gedacht werden, wie Gerhard Ebeling gezeigt hat, sondern nur als Antinomie, als Widerspruch von Ende und Vollendung, und somit "als ein Widerspruch in sich."³³ Weil 'Heil' für etwas Letztes und Letztgültiges steht,

²⁹ Vgl. B. MCKAY, L. A. MUSIL, The 'Spiritual Healing Project': A Study of the Meaning of Spiritual Healing in the United Church of Christ, in: L. L. BARNES / S. SERED, Hg., Religion and Healing in America, Oxford / New York 2005, 49-75; J. L. HOLLIS, Healing into Wholeness in the Episcopal Church, ebd., 89-101. Auch für die jüdische Heilungsbewegung ist die spirituelle Seite die ausschlaggebende, wie an dem programmatischen Diktum deutlich wird: "Cure is a simple biological fact. Healing is more wide, it overlays the cure / not cure distinction." (S. SERED, Healing as Resistance: Reflections upon new Forms of American Jewish Healing, ebd., 231-252; Zitat 231).

³⁰ Erste Reflexionen meinerseits zur Annäherung an diese komplexe Thematik finden sich in CHR. H. GRUNDMANN, 'Heilung und Heil' theologisch befragt, in: Heilung in Mission und Ökumene – Impulse zum interkulturellen Dialog über Heilung und ihre kirchliche Praxis, Weltmission heute – Studienheft 41, Hamburg 2001, 8-16.

³¹ Vgl. H. HARTMANN, 'Heil' und 'Heilig' im nordischen Altertum – Eine wortkundliche Untersuchung, Heidelberg 1943; GRIMM, a.a.O. (Anm. 17), 10, 815-820.

³² G. LANCZKOWSKI, Art. 'Heil und Erlösung', in: TRE, 14, 1985, 605-609; R. FLASCHE, Art. 'Heil', in: Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 3, Stuttgart, 1993, 66-74. Zur kritischen Differenzierung des Heilsverständnisses in den verschiedenen Religionen siehe auch CHR. H. GRUNDMANN, Art. 'Heil, religionswissenschaftlich', in: RGG⁴, 3, Tübingen 2000, 1523-1524.

³³ G. EBELING, Das Verständnis von Heil in säkularisierte Zeit, in: Wort und Glaube, III, Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 349-361.

kann es auch nicht hinreichend in Worte gefasst werden³⁴, weshalb die Mystiker hier wohlweislich schweigen und Theologen, Pfarrerinnen und Pfarrer gut beraten sind sorgsam darauf zu achten, dass ihr Sprechen vom Heil diesem so angemessen wie möglich ist, d.h. dass sie es nicht zerreden, sondern so bezeugen, dass dessen unverfügbare Eigenart stets deutlich als solche erkennbar bleibt.³⁵

Gemäß christlicher Tradition ist das Heil unlöslich mit der Geschichte des als Christus erkannten und von der Gemeinde so bekannten Jesus von Nazareth verbunden, mit dessen Leben und Sterben, seiner Kreuzigung und Auferstehung.³⁶ Heil im christlichen Verständnis hat folglich wesentlich historischen und personalen Charakter. Es ist also kein Weltgesetz, das durch fromme Praxis zu realisieren ist, noch ein gutes, ewiges Gebot, dem man Gehorsam zu leisten hat (Hinduismus). Ebenso wenig beruht Heil, christlich verstanden, auf einem geheimen Wissen, eine besondere Erleuchtung (Buddhismus) oder auf der Kenntnis und Befolgung einer ganz bestimmten Methode oder eines spezifischen Rituals (Mysterienreligionen; Tantrismus). Heil im christlichen Sinne meint das historische Geschehen der bedingungslosen, radikal liebenden Hingabe Gottes an die Welt in Jesus Christus, durch das jegliche Gottesidee in Frage gestellt wird; denn wenn Gott sich ganz den Bedingungen der Unheilswelt unterwirft und sich dadurch verwundbar macht – bis hin zum Erleiden eines schmachvollen Todes –, dann wird Gott zum Widerspruch Gottes selbst, zumindest den gängigen Gottesvorstellungen nach, wie Friedrich Nietzsche hellseherisch gezeigt hat: "Der christliche Gottesbegriff ... ist einer der korruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden sind; ... Gott zum *Widerspruch des Lebens* abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein!"³⁷

³⁴ Der Klassiker zu diesem Themenkomplex ist nach wie vor RUDOLF OTTO, *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917. Vgl. auch CHR. H. GRUNDMANN, *In Wahrheit und Wahrhaftigkeit – Für einen kritischen Dialog der Religionen*, Hannover 1999, S. 93ff.

³⁵ Vgl. dazu die immer noch eindrücklichen Bemerkungen von R. OTTO in: *Das Heilige*, a.a.O. (Anm. 35), bes. 34 f. Zu Otto L. P. SCHLAMM, *Rudolph Otto's theory of religious experience in The idea of the Holy – A study in the phenomenology and philosophy of religion*, Canterbury 1988.

³⁶ Eine beeindruckende Übersicht über die Vielfältigkeit des Christus Bekenntnisses in der frühen Kirche findet sich in dem umfangreichen Werk von A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 4 Bände, Freiburg 1979-2002 (Bd. 4,3 hg. v. TH. HAINTHALER).

³⁷ F. NIETZSCHE, *Der Antichrist* (1888), Nr. 18, in: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. COLLI u. M. MONTINARI, Berlin / New York 1980, 6, 185; Hervorhebung im Original.

Bezeichnenderweise ist es ein "Gottesbegriff", gegen den Nietzsche polemisiert, nicht das Heil, das Nietzsche ja im "Willen zur Macht" seines "Übermenschen" heraufbeschwor.

Noch einmal, das christliche Verständnis von Heil bezieht sich auf die Menschwerdung Gottes in Christus. Es bezeichnet die leibhaftige Anwesenheit Gottes als Mensch unter Menschen, wie es die Evangelien und apostolischen Schriften bezeugen. Die Inkarnation ist, anders als die Avatares Vishnus, ein historisch einmaliges Ereignis gewesen, das aber durch die Auferweckung Jesu von den Toten universale Bedeutung gewann, da die Auferstehung die Situation menschlicher Existenz angesichts des Todes grundlegend veränderte. Auferstehung ist Befreiung und Erlösung vom Tode. Heil ist demzufolge also nicht (mehr) Besitz von Göttern, sondern konkret sich ereignende, wirkmächtige Heilsgeschichte, die in der Verkündigung jenes Ereignisses durch das Zeugnis der Kirche bis in die Gegenwart hinein fort dauert. Heil ist leibhaftiges Heilsgeschehen, oder, um es mit Worten aus dem Kolosserbrief zu sagen: "In ihm [Christus] wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig,³⁸ und an dieser Fülle habt ihr teil in ihm, der das Haupt aller Mächte und Gewalten ist. ... Mit ihm seid ihr begraben worden durch die Taufe, mit ihm seid ihr auch auferstanden durch den Glauben aus der Kraft Gottes, die ihn auferweckt hat von den Toten." (Kol. 2,9-10;12) Diese von Gott gewirkte und im Glauben persönlich-individuell anzueignende Heilstat wird im Nicänum der Kirche mit den Worten bekannt: "Ich glaube ... an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn ... [der] für uns Menschen und zu unserem Heil ... vom Himmel herabgekommen [ist und] ... Fleisch angenommen [hat]"; die Reformatoren übersetzten hier sehr bewusst und pointiert: "der ... leibhaftig worden ist."³⁹

Wie das Leben, so ist also auch das Heil, christlich verstanden, leibhaftiges Geschehen, und dies wurde, wie frühe Zeugnisse der Christenheit reichlich belegen, vornehmlich in

³⁸ An dieser Stelle findet sich das Hapaxlegomenon *σωματικῶς*. Dieses wurde in der Auslegungsgeschichte z.B. von Hieronymus im Sinne von "völlig", von Augustinus als "wirklich" und von den griechischen Kirchenvätern des 3./4. Jh. als "wesenhaft" verstanden; vgl. E. LOHSE zur Stelle, in: Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, KEK 9,2, 2. A., Göttingen 1977.

³⁹ Vgl. Symbolum Nicaenum / Das ander Bekenntnis (!), in: DIE BEKENNTNISSCHRIFTEN, a.a.O. (Anm. 4), 26 f. – Martin Luther bemerkte in einer Randglosse zur Übersetzung des Nicänums von 1538: "(leibhaftig) empfangen oder Leib angenommen, auf grob gedeutscht incarnatus, eingefleischt." (WA 50, S. 282)

Gestalt von Heilung erlebt. Nicht nur, dass Jesus selbst heilte⁴⁰ und dass sowohl in den Evangelien als auch in der Apostelgeschichte Heilungen und Wundertaten seitens der Apostel berichtet werden⁴¹ oder dass die Wunderheilungen an den Gräbern der Märtyrer für die Ausbreitung des Christentums in der frühen Zeit eine besondere Rolle spielten.⁴² Vom zweiten bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts machten die Kirchenväter reichlich Gebrauch von medizinischer Terminologie und Metaphorik, vor allem zur Erläuterung des Erlösungswerkes Christi.⁴³ Erlösung wurde damals wesentlich als 'Heilung' verstanden und Christus als Arzt verehrt, als ἰατρός, als *Christus medicus*.⁴⁴ Darin spiegelt sich die Auseinandersetzung mit dem im Hellenismus populären Asclepius bzw. Serapis Heilkult auf der einen Seite⁴⁵, sowie mit der zeitgenössischen Philosophie auf der anderen. In dieser Auseinandersetzung ging es um die Frage nach dem wahren Retter und Erlöser der Menschheit und damit letztlich um die Frage nach dem wirklichen Freund der Menschen, nach dem wahren Philanthropen (φιλόανθρωπος). Erst im Zuge dieser Auseinandersetzung gewinnen Ausdrücke wie *salus*, Heil, und *salvator*, das später als 'Heiland'

⁴⁰ Vgl. dazu die umfassende Studie von H. K. NIELSEN, Heilung und Verkündigung – Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirchengeschichte, AThD 22, Leiden 1987.

⁴¹ Mk 16, 20; Lk 10, 17; Acta 3, 1-9; 4, 30; 5, 12-16; 8, 6-8; 9, 17-19, 32-35; 14, 3, 8-10; 19, 12; 28, 8-9; von Petrus und Paulus sogar auch Totenaufweckungen: Acta 9, 36-42; 20; 8-12.

⁴² Siehe dazu A. v. HARNACK, Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Alten Kirche, in: DERS., Kleine Schriften zur Alten Kirche, Berliner Akademieschriften 1908-1930, Bd. 2, Leipzig 1980, 78-97; DERS., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Bde., 4. A. Leipzig 1924, Neudruck: Wiesbaden 1966.

⁴³ Eine erste generelle Übersicht über die entsprechenden Motive und Texte gab A. v. HARNACK bereits 1892 in: Medicinisches, a.a.O. (Anm. 10). Siehe auch H. J. FRINGS, Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomus, masch. Diss, Bonn 1957; H. SCHADEWALDT, Die Apologie der Heilkunst bei den Kirchenvätern, in: Veröffentlichungen der Internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie, NF 26 (1965), 115-130.

⁴⁴ Ignatius v. Antiochien nennt Christus zum ersten Mal 'Arzt', nämlich in seinem Schreiben an die Epheser 7,2. Zum ganzen Themenkomplex vgl. H. SCHIPPERGES, Zur Tradition des 'Christus medicus' im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde, in: ArztChr 11 (1965), 12-20; G. FICHTNER, Christus als Arzt – Ursprünge und Wirkungen eines Motivs, in: FMSt 18 (1982), 1-18; J. HÜBNER, Christus medicus – Ein Symbol des Erlösungsgeschehens und ein Modell ärztlichen Handelns, in: KuD 31 (1985), 324-335; C. SCHULZE, a.a.O. (Anm. 10). Zu bildlichen Darstellungen des *Christus medicus* siehe D. KNIPP, Christus Medicus in der Frühchristlichen Sarkophagskulptur, Leiden 1998. – Mit in diesen Themenkreis gehören natürlich auch die Titulaturen 'Christus apothecarius' und 'Christus balneator', auf die hier allerdings nur hingewiesen werden kann, da der Akzent dieser Motivreihen nicht primär auf dem der Heilung liegt, sondern auf dem der Verabreichung von Heilmitteln bzw. dem der Heilbehandlung.

⁴⁵ Inwiefern diese Auseinandersetzung bereits im Johannes-Evangelium erkennbar ist, das hat K. H. RENGSTORF in: Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiusfrömmigkeit, Schriften der Gesellschaft der Universität Münster 30, Münster i. W. 1953, gezeigt.

ins Deutsche übertragen wurde, ihren spezifischen Charakter und werden, entgegen einer noch im Neuen Testament spürbaren Zurückhaltung⁴⁶, zu theologischen Zentralbegriffen.⁴⁷

Während in der Theologie und Liturgie der Kirche des griechischen Ostens die Heilungsterminologie ungebrochen fortlebte⁴⁸ wirkte im lateinischen Westen die *Christus medicus* Metapher über die Rezeption Augustinischer Theologie bis in die Reformationszeit hinein nach.⁴⁹ Dann aber geriet sie mehr und mehr in Vergessenheit, bis sie in Gestalt des *imitatio Christi* Motivs der ärztlichen Mission im 19. Jahrhundert eine ungesuchte Renaissance erfuhr.⁵⁰ Doch zu jener Zeit, also im 19. Jhd., waren Heilkunde, Kirchenlehre und Glaubenspraxis bereits so weit voneinander geschieden, dass zwischen ihnen praktisch keine Verbindung mehr gesehen und wahrgenommen werden konnte, zumal die Vertreter der entstehenden naturwissenschaftlich begründeten Medizin, allen voran der einflußreiche, sehr artikulierte langjährige Vorsitzende der 'Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte' Rudolf Virchow (1821-1902), die Naturwissenschaft mit missio-

⁴⁶ Vgl. W. FOERSTER, Art. Σωτήρ κτλ., in: ThWNT 7, Stuttgart 1964, 1004-1022.

⁴⁷ Vgl. dazu G. FICHTNER, a.a.O. (Anm. 44), 7 ff.

⁴⁸ Siehe dazu S. S. HARAKAS, Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition – Faith, Liturgy, and Wholeness, Minneapolis, MN, 1996.

⁴⁹ Allen voran ist hier auf Augustinus und seine "medizinische Theologie" zu verweisen, siehe: R. ARBESMANN, The Concept of 'Christus medicus' in St. Augustine, in: Tr 10 (1954), 1-28; R. SCHNEIDER, Was hat uns Augustins 'theologia medicinalis' heute zu sagen?, in: KuD 3 (1957), 307-315. – Zu Luther, der das Bild von Christus als Arzt zwar aufgenommen, aber entscheidend verändert hat – Luther bildet mit *sanificati* einen Neologismus in Parallele zu *iustificati*, spricht also analog dem 'für gerecht erklären' des Sünders vom 'für gesund erklären' durch Gott und setzt damit den Inhalt der medizinischen Metapher praktisch außer Kraft – vgl. die Bemerkungen bei G. FICHTNER, a.a.O. (Anm. 44), 12 f. In den Bekenntnisschriften findet sich ebenfalls das Heilsgeschehen als durch Christus bzw. den Heiligen Geist bewirkte 'Heilung' beschrieben, so in Solia Declaratio I (Von der Erbsünde / De peccato originis) 5 (DIE BEKENNTNISSCHRIFTEN, a.a.O. [Anm. 4], 849), Solia Declaratio II (Vom freien Willen oder menschlichen Kräften / De libero arbitrio sive de viribus humanis) ebd., 887. Allgemein zum Topos siehe J. A. STEIGER, Medizinische Theologie - Christus Medicus und Theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit, Leiden/Boston 2005. – Großen Einfluss auf die Entwicklung einer *theologia medicinalis* im Luthertum hatte darüber hinaus auch die Theologie des Bernhard von Clairvaux wie E. KOCH, Die Bernhard-Rezeption im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts, in: K. ELM, (Hg.), Berhard von Clairvaux – Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, Wiesbaden 1994, S. 333-351, herausgearbeitet hat.

⁵⁰ Dazu ausführlich CHR. H. GRUNDMANN, Gesandt zu heilen! – Aufkommen und Entwicklung der ärztlichen Mission im neunzehnten Jahrhundert, MWF 26, 1992, bes. 301-304.

narischem Eifer explizit als neue "Religion" und neuen "Glauben" propagierten.⁵¹ Heilung wurde fortan zum alleinigen Gegenstand der Medizin erklärt bei der Kirche und Theologie nichts mehr zu suchen hatten, eine Einstellung, die sich mittlerweile gründlich geändert hat.⁵²

Zwar waren seit alters kirchliche Häuser und Institutionen in der Krankenpflege und -versorgung engagiert und waren gerade im neunzehnten Jahrhundert viele Diakonissenhäuser und diakonische Einrichtungen gegründet worden. Jedoch ging es bei alledem nicht primär um Heilung, sondern um *caritas*, um den Erweis praktischer Barmherzigkeit als Ausdruck christlicher Nächstenliebe.⁵³ Darüber hinaus war seit dem hohen Mittelalter (4. Laterankonzil, 1215) Priestern wegen bestehender Homizid Gefahr die Ausübung von Chirurgie und Medizin, später auch das Studium derselben, untersagt worden⁵⁴, weshalb sich die Schultheologie auf die Kultivierung stimmiger Gedankensysteme sowie den Diskurs mit der intellektuellen und politischen Elite konzentrierte, wodurch sie sich den das einfache Volk bewegenden Fragen mehr und mehr entfremdete. Das besiegelte auch das Schicksal des für die Volksfrömmigkeit so wichtigen Themas der Heilung⁵⁵; denn

⁵¹ H. Schipperges hat viele der Eröffnungsreden jener Gesellschaft analysiert, vgl. H. SCHIPPERGES, *Weltbild und Wissenschaft – Eröffnungsreden zu den Naturforscherversammlungen 1822 bis 1972*, Hildesheim 1976.

⁵² Ich habe dabei nicht nur die Dialoge zwischen 'Arzt und Seelsorger' oder die Krankenhausseelsorge im Sinn, sondern die Religious Health Assessts Forschung ebenso, vgl. *Handbook of Religion and Health*, ed. by H. G. KOENIG, M. E. MCCULLOUGH, D. B., LARSON, Oxford / New York 2001.

⁵³ Siehe dazu G. UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit*, Nachdr. der 2. A., Darmstadt 1959; D. JETTER, *Das europäische Hospital von der Spätantike bis 1800*, Köln 1986, und die Beiträge in U. RÖPER, C. JÜLLIG, Hg., *Die Macht der Nächstenliebe – Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998*, Deutsches Historisches Museum, Berlin / Stuttgart 1998.

⁵⁴ Dazu: *Konzilien des Mittelalters - Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512 - 1517)*, ins Dt. übertr. u. hrsg. unter Mitarb. von G. Sunnus u.a. von J. WOHLMUTH. - Paderborn / München / Wien 2000; P. DIEPGEN, *Über den Einfluß der autoritativen Theologie auf die Medizin des Mittelalters*, Akademie der Wissenschaften und Literatur, *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1958, 1, Wiesbaden 1958. - Die Gefahr des Homizids bei Ausübung der Medizin in der Zeit vor dem Aufkommen von Asepsis, Antiseptik und Hygiene hat der Volksmund in dem Sprichwort festgehalten: "Ein neuer Arzt muss einen neuen Kirchhof haben!", von dem auch die folgende Steigerung belegt ist: "Ein junger Arzt muss drei Kirchhöfe haben!". (vgl. K.F.W. WANDER, *Deutsches Sprichwörter-Lexikon*, Kettwig 1987, 1, 153 f)

⁵⁵ Siehe dazu z.B. A. ZIEGENAUS, *Volksfrömmigkeit und Theologie – Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, Regensburg 1998; *Elite and Popular Religion*, ed. by K. COOPER, *SCH(L)* 42, 2004. Auch Joh. Chr. Blumhardt, d. Ä., machte immer wieder diese Erfahrung in den Dörfern Schwabens, in denen er seinen Pfarrdienst versah. Anders als viele seiner Amtsbrüder war er jedoch bereit, auf das dahinter stehende Verlangen und Sehnen seiner Gemeindeglieder einzugehen. Vgl. dazu vor allem JOH. CHR. BLUMHARDT, *Krankheitsgeschichte der Gottlieb*

vor Einführung des sozialen Wohlfahrtsstaates nahm der Großteil der Bevölkerung in Ermangelung anderer Alternativen in Notzeiten, namentlich bei Krankheiten, Zuflucht zu Orten, Personen und Ritualen der Kraft⁵⁶, wie die Fülle von Motivgaben, Wallfahrten, das Amulett- und Reliquienwesen beeindruckend dokumentieren⁵⁷ und wie es nach wie vor die überwiegende Praxis der meisten Menschen auf Erden ist.

Eines der entscheidenden Charakteristika dieser Tradition, die sich in jüngerer Zeit in unserem Kulturkreis mancherorts und auf vielfältig Weise mit den neu- bzw. semi-religiösen Strömungen der New Age Bewegung und neuen Spiritualität verbunden hat⁵⁸, ist das Verständnis von Heilung als Erweis von Macht und Kraft. Unter Bezugnahme auf das Zeugnis der Schrift⁵⁹ wird Heilung als Zeichen göttlicher Vollmacht in Anspruch genommen und als Beweis der Kraft des Heiligen Geistes erlebt. Unzählige sind mittlerweile nicht nur die Heilungskirchen in Afrika und Asien⁶⁰, sondern auch die Glaubensheilungsaktivitäten charismatischer Gruppen und die Heilungs- bzw. Segnungsgottesdienste in

Dittus in Möttlingen, in: Gesammelte Werke, Reihe I, Schriften, Bd.1, 'Der Kampf in Möttlingen', Texte, Göttingen 1979, 32-78; D. ISING, Johan Christoph Blumhardt Leben und Werk, Göttingen 2002.

⁵⁶ Für eine interkulturelle und interreligiöse Übersicht siehe: Krank warum? – Vorstellungen der Völker, Heiler, Mediziner, hg. v. F. B. KELLER, 2. durchgesehene A., Stuttgart 1996.

⁵⁷ Aktuelle Studien dazu finden sich reichlich in: Religion and Healing, a.a.O. (Anm. 29), passim. Die heute noch vor allem in Südeuropa anzutreffende Verehrung der heiligen Ärzte Cosmas und Damian ist seit dem 4. Jh. nachweisbar, vgl. L. G. MATTHEWS, SS. Cosmas and Damian – Patron Saints of Medicine and Pharmacy, in: Medical History 12,3 (1968), 281-288; E. GIANNARELLI, A. D. BUSSI, Cosma e Damiano – dall' Oriente a Firenze, Florenz 2002 (Lit.!) Zur populären Wallfahrt nach Lourdes siehe A. LÄPPEL, Die Wunder von Lourdes – Berichte, Tatsachen, Beweise, Augsburg 1995; J. DIERKES, Auf dem Weg zu Heilung und Heil? – Eine qualitative Untersuchung zur Wallfahrt nach Lourdes, Hamburg 1999. Zur Spruchheilung und zu Volksheilern im Allgäu siehe E. RUDOLPH, Die geheimnisvollen Ärzte – Von Gesundbetern und Spruchheilern, Olten u. Freiburg i. Br. 1977. Vgl. auch W. THEOPOLD, Motivmalerei und Medizin – Kulturgeschichte und Heilkunst im Spiegel der Motivmalerei, München 1981. Über die bewusste Etablierung eines katholischen Heilungskultes in moderner Zeit in den USA berichtet R.A. ORSI, The Cult of the Saints and the Reimagination of the Space and Time of Sickness in Twentieth-Century American Catholicism, in: Religion and Healing, a.a.O. (Anm. 29), 29-47.

⁵⁸ Vgl. z.B. dazu z.B. F.-W. HAAK, Die Lebensgottheit und der Bibeltgott – New Age, Okkultismus und der Christenglaube, München, Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, Dokumentations Edition, 15, München 1988; U. KLAMMER, Heil – Heilung – Heiligung - Eine Einführung in die Spiritualität und Lebenspraxis der Hildegard von Bingen, Thaur 1997; R. HEMPELMANN, Heilung durch den Geist als Thema neuer Religiosität, in: Materialdienst der EZW 62, 1999, 66-74; C. MYSS, Chakren – Die sieben Zentren von Kraft und Heilung, München 2000; M. GIENGER, Edelstein-Massagen, Saarbrücken 2. A., o.J.; CH. NEUEN, Heilung als spiritueller Beziehungsprozess – Zu einer jungianisch-feministischen Theologie der Heilung, masch. Diss, Dortmund, 2004. und viele andere.

⁵⁹ Namentlich I. Kor 12 und Mk 16, 9ff.

⁶⁰ Das Standard Referenzwerk dazu ist die zweibändige World Christian Encyclopaedia, hg.v. D. B. BARRETT, G. T. KURIAN, T. M. JOHNASON, Oxford / New York 2001.

unseren Breiten.⁶¹ Dadurch werden weitere Aspekte der theologischen Dimension von Heilung deutlich. Betonte die *Christus medicus* Tradition den soteriologischen Aspekt von Heilung, so die charismatische den pneumatologischen und die Popularfrömmigkeit den fideistischen, d.h. den der erwartenden, der hoffenden, schlicht vertrauenden Glaubenszuversicht, der für die Heilungsprozesse beim *Homo sapiens* so entscheidend ist⁶², entscheidend für dessen Gesundsein an Leib und Seele.

Doch bei allem Plädoyer für Heilung als leibhaftiger Heilserfahrung ist im Interesse der Sache und zur Vermeidung frommen Selbstbetrugs nüchtern und ehrlich auch danach zu fragen, ob es sich dabei letztlich nicht um Konformismus mit sowie um Resignation vor der extremen Individualisierung und Apolitisierung der postmodernistischen 'Erlebnisgesellschaft'⁶³ mit ihrem neurotischen Gesundheitswahn handelt.⁶⁴ Um solch ideologische Verkürzung des Evangeliums zu vermeiden ist daher nun im Sinne der von dem EKD-Papier der Theologie zugewiesenen Aufgabe "kritischer Aufklärung" danach zu fragen, inwiefern Heilung mit dem ureigenen Auftrag der Kirche, mit ihrem Proprium zusammenhängt.

III – Missionarisch-ekklesiologische Konsequenzen

Um das Proprium der Kirche und christlicher Mission in Erfahrung zu bringen, ist es notwendig, sich zunächst innerhalb der neutestamentlichen Überlieferung umzusehen. Was hat Jesus denjenigen aufgetragen, die ihm nachfolgten? Im Matthäus- sowie im Lukasevangelium gibt es entsprechende Aussendungsreden (bei Lukas gleich zwei

⁶¹ Für eine erste Übersicht zur Thematik siehe die einzelnen Beiträge sowie die Bibliographie in: Heilung in Mission und Ökumene, a.a.O. (Anm. 30), 69 ff u. 188 ff.

⁶² Vgl. dazu den aufschlussreichen Beitrag von W. OSLER, The Faith That Heals, in: The British Medical Journal, (1910), 1470-1472, sowie H. SCHAEFER, Dein Glaube hat dich gesund gemacht – Religion und Medizin im Wechselspiel, Freiburg i. Br. 1984.

⁶³ Zu Begriff und Definition der 'Erlebnisgesellschaft' siehe G. SCHULZE, Die Erlebnis-Gesellschaft – Kulturosoziologie der Gegenwart, 8. A., Frankfurt 2000.

⁶⁴ Schon zu Beginn der Neuzeit heißt es: "Der wird in Wahrheit ganz verrückt, der wider Gott Gesundheit sucht!" (S. BRANDT, Das Narrenschiff, Wiesbaden 2004, Kp. 38). Einige bitterböse, aber treffende Randglossen zu diesem Thema finden sich in F. NAUMANN, Mut zur Krankheit oder: Die Lust am Unwohlsein. Die ultimative Verteidigungsschrift für Gesundheitsmuffel, Hobbypatienten und Berufshypochonder, Berlin 1998; M. LÜTZ, Lebenslust – Wider die Diät-Sadisten, den Gesundheitswahn und den Fitness-Kult, München 2002, sowie bei R. GERNHARDT, Die K-Gedichte, 2.A., Frankfurt a. M. 2004.

davon), an die zwölf⁶⁵ bzw. zweiundsiebzig Jünger⁶⁶, in denen diese angewiesen werden: "Geht, predigt und sprecht: Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Macht Kranke gesund, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt böse Geister aus!" (Mt 10,7f) bzw. "Heilt die Kranken ... und sagt ihnen: Das Reich Gottes ist nahe zu euch gekommen!" (Lk10,9) Die frohe Botschaft, die die ersten Jünger auszurichten hatten, bestand demnach in ihrem vollmächtigen Zeugnis für die heilsame Gegenwart Gottes zum leibhaftigen Wohl der Menschen.⁶⁷ Ihre Verkündigung wurde, gleich der ihres Herrn und Meisters, zum Heilsgeschehen selbst. Und, wie Lukas ausdrücklich vermerkt, freuten sich darüber nicht nur die Jünger, sondern Jesus ebenso, der sie mit den Worten glücklich pries: "Selig sind die Augen, die sehen, was ihr seht!" (10,23)

Noch ein weiteres Mal erhielten die Jünger einen expliziten Sendungsauftrag, diesmal, – nachdem das traumatische Erlebnis der Kreuzigung alles Reden von der Gegenwart des Reiches Gottes zunichte gemacht zu haben schien –, von dem ihnen in ganz neuer Weise begegnenden auferstandenen Herrn. Dieser trat vor sie und ließ sie wissen: "Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker, taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." (Mt 28,18-20) Dieses Wort, das erst durch William Carey (1761-1834) Ende des 18. Jh.s in den Rang des 'Missionsbefehls' erhoben wurde⁶⁸, erwähnt Heilung gar nicht, höchstens nur indirekt in dem Hinweis auf die Christus übertragene Macht und Gewalt. Aber nach dem längeren Schluss des Markusevangeliums, der z.B. für Johann Christoph Blumhardt die Kardinalstelle seines Heilungsverständnisses wurde⁶⁹, wies der Auferstandene nicht nur die Jünger an: „Gehet hin in alle Welt und

⁶⁵ Mt 10, 1-16; Lk 9,1-6.

⁶⁶ Lk 10, 1-12

⁶⁷ Allerdings machten sie schon damals die schmerzliche Erfahrung, dass sie nicht allen Herausforderungen gewachsen waren, wie Mk 9,17 ff (Par.) belegt.

⁶⁸ Nämlich durch dessen 1792 veröffentlichte Schrift "An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens"; vgl. dazu A. C. SMITH, William Carey, in: G. H. ANDERSON et al., eds., *Mission Legacies*, Marykonll 1994, 245-254.

⁶⁹ Siehe dazu Chr. H. Grundmann, "Die biblische Wahrheit ist, [...] daß das Evangelium eine Kraft Gottes ist, die Übel der Seele und des Leibes wegzunehmen." - Das Vermächtnis Joh. Chr. Blumhardts für den Heilungsauftrag der Kirche. In: *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte*, 106. Jg. (2006), S. 137-160, bes. S. 139.

predigt das Evangelium aller Kreatur“, sondern verhiess ihnen auch, dass sie „auf Kranke ... die Hände [auf]legen“ werden wodurch „es besser mit (den Kranken) werden“ werde. Dann wird quasi bestätigend konstatiert, dass die Jünger tatsächlich auszogen "und ... an allen Orten" predigten und dass "der Herr mit ihnen [wirkte] und ... das Wort durch ... mitfolgende Zeichen [begräftigte]".⁷⁰ Das kann durchaus als Kommentar zum Matthäustext gelesen werden, ähnlich wie auch die dementsprechenden Zeugnisse in der Apostelgeschichte.⁷¹

Was die erste, die vorösterliche Beauftragung der Jünger von der zweiten, der nachösterlichen unterscheidet, ist, neben anderem, das ausdrückliche Mandat, Kranke zu heilen, Dämonen auszutreiben, ja, und auch: Tote aufzuerwecken, ein letztlich ungeheuerliches Mandat, das jeglicher Alltagserfahrung radikal widerspricht. Dieses Mandat wird nur als Ausdruck der wirkmächtigen Gegenwart Gottes im Wirken Jesu verständlich und soll auch durch das Zeugnis der Jünger leibhaftig erfahrbar werden. Sie haben die Botschaft zu vermitteln, dass bei Gott, dem Ursprung und der Quelle allen Lebens, weder Krankheit noch Tod als die großen Verneiner und Nichtigter von Leben Bestand haben, wie es auch die Offenbarung des Johannes (1./Anfang 2. Jh.) bestätigt, in der es in Anspielung auf Worte des Propheten Jesaja, im Blick auf das Ende und die Zeit in der neuen Welt heißt, dass Gott einst "alle Tränen abwischen" wird, und dass weder "Tod ... noch Leid noch Geschrei noch Schmerz" mehr sein werden.⁷²

Nach Jesu Kreuzestod scheint alledeings die frühere, einstmalige Unmittelbarkeit zwischen Heilsverkündigung und Heilung nicht mehr gegeben gewesen zu sein. Das macht die nachösterliche Jüngerbeauftragung deutlich und das lassen auch andere Schriften der werdenden Kirche erkennen. Zweifellos gehörten Heilungen nach wie vor zum Erfahrungsschatz christlicher Gemeinden.⁷³ Aber zugleich wird die Tendenz stärker, Heilung zu spiritualisieren und zu verinnerlichen. Schon im Jakobusbrief (spätes 1. Jh.), in dem sich die Kardinalstelle für den klassischen kirchlichen Heilungsdienst und die Kranken-

⁷⁰ Mk 16,20.

⁷¹ Zu den Stellen s. o. Anm. 41.

⁷² 21,4 unter Anspielung auf Jes 25,8, 35,10 und 65,19 durch wörtliche Zitate.

⁷³ Vgl. z. B. I Kor 12, 9.

salbung findet (5,13-18)⁷⁴, ist es nicht mehr eindeutig auszumachen, ob es sich dabei um ein Gebet um Heilung handelt oder um den tröstlichen Beistand zu einem seligen Sterben.⁷⁵ In den außerkanonischen Schriften sowie in späterer Zeit verlagert sich das Interesse, wenn von Heilung gesprochen wird, zunehmend auf miraculöse Aspekte des Wirkens der Zeugen Christi, auf deren Wunder(heilungs)tätigkeit⁷⁶, die, wie bereits angedeutet, vor allem für die Popularfrömmigkeit von jeher von großer Bedeutung gewesen ist.

Je weiter also das zentrale Heilsereignis zurücklag, desto mehr traten Heilsverkündigung und Heilung auseinander. Die Verkündigung wurde wesentlich zu einem Sprech-, Informations- und Kommunikationsakt und der Sakramentsempfang bzw. die Teilnahme an der "göttlichen Liturgie" zu den maßgeblichen Weisen leibhafter Heilserfahrung. Für das Selbstverständnis der historischen Kirchen des griechisch-syrischen Ostens wie des lateinischen Westens ist Heilung daher nicht in dem Maß von Bedeutung geworden wie es heutzutage in vielen indigenen Kirchen in Übersee und den pentekostal-charismatischen Bewegungen der Gegenwart der Fall ist. Für die historischen Kirchen ist Kirche wesentlich die "*congregatio sanctorum*", die "Gemeinschaft der Heiligen", bzw. eine "Anteilhabe an heiligen Dingen", deren Authentizität und Legitimität durch Hierarchien, Lehren und Ordnungen bewahrt werden sollte.⁷⁷ Unter Bezugnahme auf das biblische Zeugnis bekehrten die Reformatoren seinerzeit dann gegen die Verselbständigung der Tradition auf, die den Auftrag der Kirche zu entstellen drohte und bestimmten diesen, wie erwähnt, als "reine", unverfälschte "Verkündigung des Evangeliums" sowie die evangeliumsgemäße Darreichung der Sakramente für Glaubende. Belehrung der Gläubigen zwecks

⁷⁴ Vgl. dazu H. VORGRIMLER, Art. 'Krankensalbung', in: TRE 19, 1990, 664-669. (Lit.!)

⁷⁵ Die Unsicherheit bzw. fehlende Eindeutigkeit dieses Textes wird zum einen verursacht durch κόμνω das sowohl 'krank sein' bzw. substantiviert 'der Kranke' heißen kann als auch 'hoffnungslos krank' bzw. 'der hoffnungslos Kranke, der Dahinwelkende'. Zum anderen sind σῶξω und ἐγείρω viel zu genereller Natur, als dass sie eine präzise Aussage erlauben. Vgl. F. MUBNER, Der Jakobusbrief, Freiburg i. Br. 1964, 216-227; H. K. NIELSEN, Heilung, a.a.O. (Anm. 40), 211-215.

⁷⁶ H. K. NIELSEN, Heilung., 219-252.

⁷⁷ Als *congregatio sanctorum* wird die Kirche im Apostolicum (3.Jh.), jenem ersten von allen Kirchen als verbindlich anerkannten Credo bestimmt. Allgemein zur Thematik siehe W. Härle, Kirche, dogmatisch, in: TRE 18, 1990, 277-317. Für den Stand der aktuellen interkonfessionellen ekklesiologischen Debatte im deutschen Sprachraum siehe: *Communio Sanctorum - Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, 2. A., Paderborn / Frankfurt a. M. 2000.

Erziehung zur Mündigkeit in Glaubenssachen und die schlichte Feier des Gottesdienstes mit der Wortverkündigung als Zentrum wurden so zu Kennzeichen der Kirchen der Reformation und bedingte deren intellektualistischen, antirituellen Charakter.

Doch die Wirkungsgeschichte der reformatorischen Einsichten zeitigte eine theologische Atrophie der Bestimmung des Natürlichen und des Leibes mit schwerwiegenden Folgen für das kirchliche Zeugnis, wie Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) in seiner 'Ethik' pointiert feststellte: "Weil vor dem Licht der Gnade alles Menschlich-Natürliche in der Nacht der Sünde versank, wagte man nicht mehr, auf die relativen Unterschiede innerhalb des Menschlich-Natürlichen zu achten, aus Furcht, es könne die Gnade als Gnade Einbuße erleiden. ... Das Natürliche hatte als einzigen Gegensatz das Wort Gottes, aber nicht mehr das Unnatürliche."⁷⁸ Bonhoeffer forderte deshalb: "Es muß ... der Begriff des Natürlichen vom Evangelium her wieder gewonnen werden."⁷⁹ Und genau das ist es, was auch mittels der hier vorgetragenen Überlegungen angestrebt wird, steht doch bei der Frage nach Heil und Heilung vielmehr auf dem Spiel als die Rechtfertigung von Heilungsaktivitäten im Raum der Kirche oder das Bemühen, religiöse Dimensionen für therapeutische Prozesse der naturwissenschaftlichen Medizin hoffähig zu machen. Die Glaubwürdigkeit der Kirche selbst ist gefragt; denn wenn der zentrale Inhalt ihrer Verkündigung die *Menschwerdung* Gottes in Jesus Christus ist, dann bedeutet jede Geringschätzung der Leibhaftigkeit Missachtung der Heilsgeschichte und damit eine

⁷⁸ Ethik, zusammengestellt und herausgegeben von E. Bethge, München, Chr. Kaiser, 1981, 152 f. Zum leiblichen Leben vgl. seine Ausführungen 'Das Recht auf leibliches Leben', ebd., 165-176. - In diesem Zusammenhang wäre die von J. A. Steiger aufgrund seiner Studien zur lutherischen Hausväterliteratur der Barockzeit behauptete "Leibfreundlichkeit der reformatorischen Theologie" (Medizinische Theologie, a.a.O., Anm. 49, S. 103) kritisch zu überprüfen bzw. Bonhoeffers Beobachtung näher zu präzisieren.

⁷⁹ Ebd., 153. Bonhoeffer bestimmt das 'Natürliche' und das 'Unnatürliche' folgendermaßen: "Das Natürliche ist das nach dem Fall auf das Kommen Jesu Christi hin Ausgerichtete. Das Unnatürliche ist das nach dem Fall dem Kommen Jesu Christi Sich-Verschließende." (ebd.) – Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass es auch in der lutherischen Tradition durchaus Tendenzen gab, Gottes Offenbarung im 'Buch der Natur' zu erkennen, wie z.B. an dem Genre der 'Geistliche Herbarien' zu erkennen ist; vgl. dazu J. A. STEIGER, Medizinische Theologie, a.a.O. (Anm. 49), S. 66-74. Das wird unmissverständlich deutlich an der 'Vorrede' zu Conrad Rosbachs 'Paradiesgärtlein' von 1587, in der es heißt: "Darnach dass wir auch GOTtes Krafft darauß erkennen / vnd jn in seinen Wunderthaten preysen lernen / das ist / wie S. Paulus Rom. 1. sagt / Gottes vnsichtbares Wesen / seine ewige Allmächtigkeit vnnd Gottheit darauß ersehen. Welches ist der Geistliche Nutz vnd Brauch / den wir von den schönen / wolgefärbten / lieblichen vnd wolriechenden Blümlein vnd kräftigen Kräutlein oder Gewächsen suchen vnnd nemmen sollen / nemlich / dass wir auß den sichtbaren vnd wolbekandten Creaturen die vnsichtbare vnnd von Natur vnbekandte Geheimnuß vnnd Haußhaltung Gottes zu vnserer Lehr / Trost / Vermahnung vnd Besserung betrachten [...] sollen." (Zitiert in ebd., S. 72f.)

eklatante Kompromittierung des Zeugnisses. Zur Abwehr dieser Gefahr im Gegeenüber zu den Gnostikern seiner Zeit erklärte bereits Anfang des 3. Jh.s der nordafrikanische Kirchenvater Tertullian (ca. 160/170 – 220), dass "der Leib die Türangel des Heils" sei, *caro cardo salutis*.⁸⁰

Der Leib als "Türangel des Heils" wird allerdings bei der Frage nach dem Verhältnis von Wortverkündigung und Heilung zur missiologisch-ekklesiologischen *crux*, und dass, obwohl die Kirche seit apostolischer Zeit - sicherlich nicht nur im metaphorischen Sinne - auch als "Leib Christi", als leibhaftige Heilsgegenwart verstanden wurde.⁸¹ Trotz der Heilungstätigkeit Jesu und der Apostel erkannten weder die Kirchenväter noch die Reformatoren darin eines der Wesenmerkmale der Kirche. Heilung ist keine *nota ecclesiae*. Das hat Gründe. Zum einen wird Heilung, anders als das Heil, nicht allen zuteil, die ihrer bedürfen und nach ihr verlangen. Zum anderen ist Heilung, wie eingangs ausgeführt, ein allgemeinmenschliches Phänomen, kein spezifisch christliches.⁸² Daher kann Heilung weder missionarisch-ekklesiologisch konstitutiv sein noch ist Heilung christlich zu monopolisieren, eine Einsicht, die viele geistbewegte, charismatische Kreise erst werden gewinnen müssen.⁸³ Heilung steht vielmehr in einem spannungsvollen Verhältnis zur Botschaft vom Heil, ein Verhältnis, das, wenigstens andeutungsweise, noch etwas näher bestimmt werden muss.⁸⁴

⁸⁰ De resurrectione mortuorum bzw. De resurrectione carnis, cap. VIII; vgl. E.EVANS, Q. Septimii Florentis Tertulliani De resurrectione carnis liber - Tertullian's Treatise on the resurrection, text edited with an intro., transl. and commentary, London 1960, 26.

⁸¹ Nämlich im corpus Paulinum (I Kor 10,17; 12,27) und in den Deuteropaulinen (Eph 1,23; 4,15f; Kol 1,24). Vgl. dazu auch die frühe Studie von E. KÄSEMANN, Leib und Leib Christi - Eine Untersuchung zur paulin. Begrifflichkeit, Tübingen 1933, sowie: Unsere Kirche - Rundschreiben "Mystici corporis" Papst Pius XII. vom 29. Juni 1943, hrsg. u. erl. von H. SCHÄUFELE, Heidelberg 1946; S. MIRBACH, "Ihr aber seid Leib Christi" - Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral, Regensburg 1998.

⁸² Schon die ersten Jünger waren darüber erstaunt, dass es Wundertäter und Heiler gab, die nicht Jesus nachfolgten, wie in Mk 9,38-40 bzw. Lk 49 f.

⁸³ Dass Heilung keineswegs immer als selbstverständlicher Ausdruck der Kraft des Heiligen Geistes zu verstehen ist erweisen bereits die Warnungen Jesu in den apokalyptischen Reden and die Jünger in Mk 13,22 u. Mt 24,24; siehe auch I Thess 2,9 u. Apk 13,11-14. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch das "Wort des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz zur Frage von Krankheit und Heilung aus biblischer Sicht", in: Jahrbuch für evangelikale Theologie, 1989, S. 147-150.

⁸⁴ Ausführlicher dazu siehe neben dem Hinweis in Anm. 11 auch: CHR. H. GRUNDMANN, Healing – A Challenge to Church and Theology, in: IRM 90, 356/357 (2001), 26-40; DERS.: He sent them out to heal! – Reflections on the healing ministry of the church, in: Currents in Theology and Mission 33 (2006), 372-378.

Als universales Phänomen des Lebendigen ist Heilung Ausdruck von Gottes erhaltendem Schöpfungshandeln zur Verhinderung unzeitgemäßen Todes (*creatio continua*). Das ist keine Trivialität, sondern setzt, um als solches erkannt zu werden, die Vertrautheit mit der Heilsgeschichte—mit der Schöpfung beginnend—sowie deren Anerkennung als wirkmächtiges, leibhaftiges und gegenwärtiges Geschehen voraus. So verstanden wird jede Heilung zu einer potentiellen Heilserfahrung. Dass diese Potentialität zur Aktualität wird bedarf der Verkündigung, wodurch die gemachte Erfahrung erst ihre Eindeutigkeit erhält. Während nämlich das technokratisch-funktionalistische Verständnis von Heilung einem vitalistischen Biologismus oder Materialismus huldigt und das magische Verständnis von Heilung in trügerische Abhängigkeiten von Menschen, Methoden, und Mitteln führt, befreit allein dasjenige Verständnis von Heilung zu echter Offenheit für das Leben, das die geschenkte zusätzliche Lebenszeit als persönliche Gabe und Aufgabe annehmen kann und zugleich darin einen Hinweis darauf zu erkennen vermag, dass demaleinst am Ende der Zeit, im Eschaton, Leben sein wird, das nicht von Tränen und Schmerz gezeichnet und durch Tod bedroht ist.⁸⁵

Die eschatologische Dimension befreit alle Heilungsbemühungen zu echter Sachlichkeit, indem sie vor blindem Aktionismus, frustriertem Zynismus und lähmender Resignation bewahrt.⁸⁶ Die eschatologische Perspektive befähigt zugleich dazu, die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Verkündigung ehrlich zu ertragen; denn oft tritt doch trotz aller Bemühungen und Gebete Heilung nicht ein.⁸⁷ Indem sie diese Verlegenheit nicht dadurch verleugnet, dass sie eine geistlich-spirituelle Bedeutungserweiterung von Heilung propagiert, für die der leiblich konkrete Aspekt irrelevant geworden ist, sondern indem sie sich ihr bewusst stellt, finden Mission und Kirche zu

⁸⁵ Interessanterweise ist für Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) gerade Apk 20 derjenige biblische Text, der ihm verbürgt, dass "Leiblichkeit ... das Ende der Werke Gottes" [!] ist. Siehe dazu: Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, dem Tellerischen Wörterbuch und anderer falschen Schriffterklärungen entgegen gesetzt [!], 1776; Neuausgabe besorgt und hrsg. v. G. Schäfer u.a., Berlin 1999. Zur Stelle siehe M. KRIEG, "Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes". Gedanken zum Sinn dieses Oetinger Zitates, in: DERS., H. WEDER, Leiblichkeit, ThSt(B) 128, 1983, 51-59, bes. 54 ff.

⁸⁶ Für einen Kommentar zur angedeuteten Problematik aus ärztlicher Sicht vgl. D. P. SULMASY, *The Healer's Calling – A Spirituality for Physicians and Other Health Care Professionals*, Mahwah, NJ, 1997, bes. 109 ff u. 125 ff.

⁸⁷ Bereits die ersten Jünger hatten mit dieser schmerzlichen Erfahrung und Enttäuschung zu leben, siehe Mt 17,16, Mk 9,18, Lk 9,40.

ihrer eigentlichen Berufung, werden sie doch dadurch stets schmerzlich daran erinnert, dass sie nicht über Heilung als demonstratives Zeichen des Heils verfügen. Kirche und missionarische Verkündigung können sich eben nicht der Offenbarung Gottes bemächtigen. Sie haben diese anzuerkennen, zu bezeugen und angesichts all des Elends und der Not umher, leidenschaftlich zu erlehen. Die Stärke und Überzeugungskraft christlichen Zeugnisses liegt darin, dass Christen mit brennender eschatologischer Ungeduld fest darauf vertrauen, dass das verheißene Heil auch hier und heute zu leibhaftiger Heilserfahrung werden wird.⁸⁸ 1892 resümierte Adolf v. Harnack den Ertrag seiner Studien über "Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte" mit den Worten: "Auch heute noch beruht die Kraft und Zukunft der Kirche darauf, dass sie sich der seelisch *und leiblich* Leidenden annimmt. ... Nur als das Evangelium von dem Heilande und von der Heilung – in dem umfassenden Sinn, den die alte Kirche mit diesen Gedanken verbunden hat – bleibt das alte Christentum jung und das junge Christentum das alte."⁸⁹

⁸⁸ Ein geradezu klassisches Beispiel dafür ist Joh. Chr. Blumhardt, d. Ä., der "Theologe der Hoffnung", siehe D. ISING, Blumhardt, a.a.O. (Anm. 55), bes. 295 ff; CHR. H. GRUNDMANN, "Die biblische Wahrheit ist, ... dass das Evangelium eine Kraft Gottes ist, die Übel der Seele und des Leibes wegzunehmen." – Das Vermächtnis Joh. Chr. Blumhardts für den Heilungsauftrag der Kirche, in: BWK 106 (2006, im Druck).

⁸⁹ A. v. Harnack, a.a.O. (Anm. 10), 147; Hervorhebung im Original.

Kurzzusammenfassung:

Der Beitrag ist eine theologische Grundsatzreflexion über das Verhältnis von Heilsverkündigung und Heilung zueinander. Beginnend mit anthropologischen Überlegungen zu Heilung, die in der Gewinnung des Begriffes Leibhaftigkeit kulminieren, werden in weiteren Schritten theologische sowie ekklesiologische Dimensionen von Heilung bedacht. Dabei wird deutlich, wie sehr bei dieser Thematik das Ganze der Theologie gefordert ist, vorausgesetzt, Heilung wird als Leibhaftigkeit des Heils verstanden, das die Kirche hier und heute zu bezeugen hat.

Abstract

This paper provides a principal theological reflection on the relationship of healing to Gospel proclamation. Its three parts address in this sequence anthropological, theological, and ecclesiological issues and show that the entire repertoire of a genuine Trinitarian theology has to come into play, provided it is agreed upon, that the church has to witness to the corporeality of salvation of which healing is but one expression, an important one though.

Christoffer H. Grundmann (Prof. Dr. theol.): 1979-1983 Dozent am Tamilnadu Theological Seminary, Madurai/Indien; 1983-1992 Theologischer Referent am Deutschen Institut für ärztliche Mission (DIFÄM) und Krankenhausseelsorger in der Paul-Lechler-Tropenlinik, Tübingen. 1992- 1999 Hochschulassistent am Seminar für Missions- und Religionswissenschaften der Universität Hamburg mit den Forschungsschwerpunkten Heilung als Dimension des christlichen Glaubens und ärztliche Mission. 1999-2001 stellvertretender Direktor des „Zentrums für Gesundheitsethik“ an der Evang. Akademie Loccum, Hannover. Seit 2001 Professor an der Universität Valpareiso/USA, Inhaber des John R. Eckrich Lehrstuhls in Religion and Healing Arts.
Zahlreiche Fachveröffentlichungen, Buch- und Lexikabeiträge, unter anderem: Gesandt zu heilen! Aufkommen und Entwicklung der ärztlichen Mission im neunzehnten Jahrhundert. Gütersloh: 1992. Leibhaftigkeit des Heils. Hamburger Theologische Studien Bd.11, Hamburg 1997.