

bleibsel aus der Zeit des Fehderechts“ ins Bewußtsein rufen will. Um ans Wesen der Sache heranzukommen, bedarf es der soziologischen, näherhin rechtssoziologischen Betrachtung. In unserer Sozialstruktur ist der Streik ein *leider notwendiges* Übel. Ein notwendiges Übel kann man nicht verbieten; wohl aber kann man Vorkehrungen treffen, um die Notwendigkeit seltener zu machen, ja vielleicht allmählich auszuräumen. Als Leo XIII. (1891) den Streik als „schweres Übel“⁹ bezeichnete, forderte auch er kein Streikverbot, sondern *vorbeugende Maßnahmen* „zur Behebung jener Ursachen, die den Streit zwischen Unternehmerschaft und Arbeiterschaft hervorrufen“.

Mythologisierung der Medizin?

Von GEORG TRAPP S. J.

Im gleichen Jahrzehnt des ausgehenden zweiten christlichen Jahrhunderts, in dem in Lyon der Phrygier Alexander als erster christlicher Arzt seinen Glauben mit dem Martyrium besiegelte (Eusebius, Kirchengeschichte V, 1.), gründete am anderen Ende des Mittelmeers der Syrer Tatian, erst griechischer Myste, dann Christ und erbitterter Gegner des Griechentums, seine gnostische Sekte der „Enthaltamen“, die sogar die Eucharistie mit Wasser gefeiert haben wollte. Noch in seiner kirchlichen Zeit hatte dieser Tatian einen gleich begeisterten wie unerleuchteten Kampf gegen Medizin und Medikament geführt, um, wie er meinte, Gottes Vorsehung im christlichen Glauben nicht in den Hintergrund treten zu lassen. Er verglich den Christen, der zu Medikamenten seine Zuflucht nimmt, mit dem Hund, der sich durch Kräuter zu heilen sucht; der Christ solle „der Macht des Logos“ folgen. „Durch schlaun Trug“, so meinte Tatian, „lenken die Dämonen die Menschen davon ab, Gott zu verehren, indem sie zum Vertrauen auf Kräuter und Wurzeln verführen... Die Wissenschaft von den Medikamenten¹ stammt in allen ihren Ausprägungen aus der gleichen verführerischen Kunst; wenn doch einer vom Materiellen geheilt wird, wenn er ihm vertraut: wie wird er erst geheilt werden, wenn er sich auf die Kraft Gottes verläßt!“¹

Die Gegensätzlichkeit zwischen Alexander, dem heiligen Arzt, und Tatian, dem Sektierer, hat in der christlichen Geistesgeschichte und in der Medizingeschichte innerhalb des christlichen Raumes immer wieder Gestalt angenommen: im Hin und Her zwischen Katholizität und Verabsolutierung von Teilwahrheiten innerhalb der theologischen Erörterung, im Auf und Ab zwischen irrationaler Medizin und positivistischer Naturwissenschaft, um nur zwei von mehreren möglichen Gegensatzpaaren zu nen-

⁹ Enzyklika „Rerum novarum“, n. 31. — Die Wahl des Ausdrucks „grave incommodum“ im lateinischen Original läßt klar erkennen, daß der Papst den Streik nicht, wie bestimmte Kreise jahrzehntelang in den Text haben hineinlesen wollen, als sittliches Übel und damit unerlaubt kennzeichnen will; „incommodum“ besagt nicht mehr als Nachteil, Nutzenentgang.

¹ Rede gegen die Griechen 17. u. 18. Migne P. G. VI, S. 843 ff.

nen, wurde auch das Bild des Arztes und die Idee der Heilkunde neu und neu zur Frage gestellt.

In diese Auseinandersetzung trat in jüngster Zeit besonders entschieden der Facharzt für Neurologie und Psychiatrie *H. Müller-Eckhart* ein, der in Wuppertal eine Erziehungsberatungsstelle leitet. In seinem Buch „Die Krankheit, nicht krank sein zu können“² ruft er „zur Abwehr gegen den Aberglauben an die Dogmen der offiziellen Wissenschaften“ (S. 10) auf. Er will dafür Zeugnis ablegen, „daß der Mensch seiner Ur-Natur nach zu seiner Seelenheimat, zu Christus gehört“ (S. 25).

Jedes echte Bemühen, die Krankheit von Gott her als „Weg zur Verinnerlichung und Verwesentlichung“ (S. 19) zu verstehen, kann der Christ nur dankbar unterstützen. Je mehr jedoch M.-E. seine Anthropologie der Krankheit als Interpretation des „anima naturaliter christiana“ entfaltet, desto ernster kommen wir in Sorge, daß seine „existentielle Dialektik“ in der vorliegenden Anwendung auf eine christlich gemeinte Deutung von Krankheit und Gesundheit den Christen verwirren und den Mediziner außerhalb des christlichen Denkens für eine christliche Schau der Dinge schwerlich gewinnen wird.

Vom Sinn des Krankseins

Bei der Frage nach dem Sinn des Krankseins geht M.-E. von der in sich richtig verstehbaren Voraussetzung aus: „Das Mensch-sein ist eingebettet in ein höheres, göttliches Sein. Es ist durchgängig sinnvoll“ (S. 68). Jedoch entfaltet er dann die Bedeutung dessen, was er mit „sinnvoll“ bezeichnet, in einer Weise, die weder erfahrungsgemäß nachweisbar noch theologisch nahegelegt ist. M.-E. erklärt seine Überzeugung, daß „die Krankheit des Menschen aus einem selbstbereiteten Schicksal kommend“ (S. 53) zu begreifen sei, näherhin so: „Jedem Krank-sein geht so und so eine mehr oder weniger lange bestehende Unordnung des Menschseins voraus, die dadurch entsteht, daß das Sein des Menschen mit dem Sein dieser über und in ihm lebenden Wirklichkeit nicht mehr übereinstimmt“ (S. 68). Dabei bezieht M.-E. das Wesen dieser „Unordnung des Menschseins“ aber nicht vor allem auf jene wesentliche Unordnung, die vorgängig zu jeder personalen und individuellen Einstellung damit gegeben ist, daß durch die Erbsünde und die Folgen der Erbschuld die erste Schöpfungsordnung durchkreuzt wurde. Wenn er nämlich sagt: „Eine eingehende biographische Betrachtung jeder Körperkrankheit führt zu ihrem Sinn“ (S. 69), so will er ausdrücklich den „Sinn“ der Krankheit daher begreifen, „daß jeder körperlichen Krankheit eine Krise vorausgeht, selbstbereitetes Schicksal in Gestalt einer geistig-seelischen Störung“ (S. 18). „In jedem Falle würde entdeckt werden“, meint M.-E., „wie das Krank-sein des Leibes nichts anderes ist als die stillschweigende Repräsentanz des stattgefundenen und noch stattfindenden

² Stuttgart 1954, Verlag E. Klett. 364 S. Geb. DM 14,80. Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe.

Seelenkonfliktes, der Seelenkrise und des Befindlichseins in einem inneren Selbstgericht“ (S. 69 f.). „Auch das Kind bewältigt schon seine seelischen Konflikte“, meint M.-E., „durch die mise-en-scène des Leibes... Nach allen Kinderkrankheiten (Scharlach, Masern, Röteln) vollzieht sich das eindrucksvolle Bild einer Häutung, der Kampf zwischen Ichentwicklungskräften und Außenwelt endet mit einer Persönlichkeitswandlung des Kindes, das nunmehr mit einer neuen Haut und mit neuen Impulsen der Erwachsenenwirklichkeit angepaßter ist“ (S. 92 f.). Letztlich sei immer das „Krank-sein des Leibes erforderlich, weil das Seelendasein bedroht wurde“ (S. 69). „Was... der Seele und der geistigen Existenz des Menschen widerfahren wäre, nämlich die Zertrümmerung des Ichs, das widerfährt jetzt zum Beispiel einer Lunge, einer Leber, einer Niere — oder dem ganzen Leib“ (S. 72).

Es darf zwar nicht übersehen werden, daß M.-E. auch sagt: „Das Kranksein mag mit eigener Schuld und selbstbereitetem Verhängnis sehr wohl zusammenhängen, es ist aber sicher, daß es unverschuldetes Leiden und unschuldiges Kranksein gibt“ (S. 73); wir finden aber nirgendwo eine einsichtige Abgrenzung oder Einschränkung jener anderen Annahme vom „inneren Selbstgericht“ auf dem Grunde „*jeder*“ Krankheit, die der zugestandenen Möglichkeit einer unverschuldeten Krankheit gerecht werden könnte.

Wie M.-E. den Zusammenhang von Krankheit und individuell-biographischem Sinn versteht, wird besonders deutlich in seinen Ausführungen über die Geisteskrankheiten. Er bezeichnet die „Psychose... als ein heilsames Seelenasyl, dessen Gnaden und Wohltaten nur der begreift, der weiß, was es bedeutet, wenn dieses Asyl sich nicht öffnet“ (S. 78). Geisteskrankheit sieht er als „Hilfe zur Verinnerlichung“ (S. 205), und der Wahn sei nicht, „wie die offizielle Psychiatrie annimmt, ein aus dem Körperlichen kommender Krankheitsprozeß, sondern ein großartiger Heilungsvorgang des seelengestörten Menschen“ (91), „ein unerhörtes Wagnis der Rekonstruktion, Reparation und Religion“ (S. 300).

Andererseits jedoch warnt M.-E. dort, wo er die verhängnisvollen Folgen einer seiner Meinung nach verfehlten „Heilung“ körperlicher Krankheit vor Augen stellen will, vor dem sonst etwa durchbrechenden „Schlimmeren“ der Psychose. Diese wird nun mit einem Mal dem „gänzlichen Sichselbst-verfehlen“ (S. 195) gleichgesetzt. Die Körperkrankheit muß jetzt „Schutzwall vor der Psychose“ (S. 102), vor deren „zerstörenden Seelenkämpfen“, vor der in der Psychose erfolgenden „Zertrümmerung der Person“ (S. 103) sein. M.-E. glaubt sogar, in dem Bericht des Johannesevangeliums (IV, 14) von der Heilung des Kranken, der 38 Jahre lang gewartet hatte, seien Christi Worte „damit dir nicht noch Schlimmeres widerfahre“ vom Zerfall der Person in der Psychose zu verstehen! Wo bleibt nun die so gerühmte „Reparation“ und „Rekonstruktion“ des Wahns? Diese Frage wird umso dringender, als M.-E. eine zweite höchst eigenartige Exegese im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen des Stupors bringt. Dieser

„von der offiziellen Psychiatrie gänzlich mißverständene Seelenzustand“ (S. 113) sei alles weniger als stumpfes Dunkel, sondern vielmehr ein „Seelenasyl, in dem ein äußerst lebendiges Wachsein herrscht“ (S. 114). Zum Beweis führt M.-E. das 22. Kapitel der Apostelgeschichte an. Aus dem, was Paulus vor Damaskus erlebt habe (und was er ja nach der Schrift im „stupor“ erlebt), werde erwiesen, daß der Stupor (jetzt ist der heutige Begriff der Psychiatrie gemeint) eine ausnehmend positive Erscheinung darstelle!

Offensichtliche Widersprüche in der Deutung der Geisteskrankheit durch M.-E. ließen sich allenfalls noch dahin lösen, daß je nach der einzelnen Situation die Psychose für den einen Menschen die große „Reparation“ wäre, für einen anderen aber die „Zertrümmerung der Person“. Aus dem Buch selbst können wir aber dafür keinen Beleg bringen. Übrigens blieben auch dann noch ernste Bedenken gegen die Darstellung durch M.-E. Denn ganz offensichtlich widerspricht die Apotheose der Geisteskrankheit der großen Mehrzahl der erfahrbaren Fälle. Man kann einfach nicht das Erschütternde bei der überwiegenden Mehrheit der Kranken in Kliniken und Heilanstalten ohne Vergewaltigung der Tatsachen ins Menschlich-Heroische umdeuten. Im Vordergrund steht doch wirklich der Eindruck „zerstörender Seelenkämpfe“. Die Frage des Zusammenhanges von Genialität und Wahnsinn wollen wir dabei ganz gewiß nicht übersehen oder auch nur unterbewerten. Doch bedeutet die Tatsache, daß bedeutende Menschen echter Genialität wahnsinnig waren oder wurden, nicht, daß der Wahnsinn ihre menschliche und schöpferische Höhe gewesen wäre. Man muß nur die von M.-E. so geschätzten Zeugen seiner Theorie: Nietzsche und Dostojewski im Ganzen der Tragik ihres Lebens sehen und man kann nicht übersehen, daß sie vom Gedanken einer „Reparation“ oder eines „großartigen Versuchs zur Versöhnung“ in der Psychose recht wenig erfüllt waren. Nietzsche sagt von dem früher so geliebten Hölderlin wie von Kleist: sie „*verdarben* an . . . ihrer Ungewöhnlichkeit“ (GW VII 53). „Ich bin hart genug“, schreibt er von Hölderlin und Leopardi, „um über deren Zugrundegehen zu lachen. Man hat eine falsche Vorstellung davon. Solche Ultra-Platoniker, denen immer die Naivität abgeht, enden schlecht“ (GW XVI 424). Und wie tragisch mutet es im Hinblick auf sein eigenes Geschick an, wenn er von den „kranken Schriftstellern“ sagt: „und darunter sind *leider* fast alle großen“ (GW IX 163). Auch Dostojewski kennt wahrlich nicht nur die literarische Darstellung der epileptischen Aura. Seine und seines Söhnchens Epilepsie ist ihm eine schwere Not,³ nichts weniger als „Heilung und Versöhnung“.

Die Berufung auf Nietzsche (S. 77), der von einem Gesundsein spreche, das leichenblaß und gespenstisch sei, dürfte überhaupt für den von M.-E. gemeinten Zweck äußerst fragwürdig sein. Gerade Nietzsche, dessen Formulierungen immer wieder auch dort durchklingen, wo ihn M.-E. nicht ausdrücklich zitiert, versteht unter seiner „großen Gesundheit“ am allerwenigsten ein sinnerleuchtetes Durchtragen körperlicher Krankheit und der Psy-

³ Vgl.: Erinnerungen der Anna Grigorjewna Dostojewski. Piper 1948. S. 317 u. S. 360 ff.

chese als Aufgabe der „anima naturaliter christiana“. Er kennt zwar bei Dionysos „Krankheiten als große Stimulantia seines Lebens“ (GW XIX 336) im Gegensatz zur „Gesundheit der Bildungsphilister“ (GW VI 146); doch zielt er damit auf das heroisch „Anormale“ seines Übermenschen ab, das die Masse als „ungesund“ nie begreifen könne. Welche Verachtung Nietzsche für die Krankheit hat, die er eine „unzeitige Annäherung des Alters, der Häßlichkeit und der pessimistischen Urteile“ (GW X 271) nennt, bezeugt seine „Moral für Ärzte“ (GW XVII 131 f.). Dem Christentum macht er ausgesprochen zum Vorwurf, daß es „in der Gesundheit eine Art Feind, Teufel, Versuchung bekämpft“ (GW XVII 237). Und wußte denn M.-E. nicht, daß es Nietzsche ist, der das Damaskuserleben des Paulus damit abtut, daß er hochfahrend erklärt, in jener „Vision“ sei alles so abgelaufen, „wie es bei diesem Epileptiker nicht anders zugehen konnte“ (GW X 63)? Nichts ist weniger berechtigt, als daß M.-E. sich auf den Heroismus eines Nietzsche beruft, um seine These vom Sinn der Krankheit zu erläutern. Gerade im Wesentlichen wird sie von Nietzsche abgelehnt.

Was nun die christliche Sinndeutung der Krankheit angeht, so ist nach der Lehre der Schrift und nach der theologischen Überlieferung kein Zweifel, daß *jede* Krankheit einen Sinn hat. In jedem Falle wird in der Krankheit das Antlitz der Erbschuld sichtbar; so soll schon deshalb der Christ vor der Krankheit nie tiefer erschrecken und um ihre Heilung emsiger besorgt sein, als er sich vom Ernst der Sünde und von der Macht der erlösenden Liebe bewegen läßt, die den verlorenen Sohn zur Heimkehr drängt. Die Krankheit kann aber auch das Sichtbarwerden eigener Verirrung und persönlicher Sünde sein. Umso drängender muß dann der Christ ihr Dasein erleben. Zwischen den Polen der Erbschuld und der persönlichen Verirrung weiß die christliche Lehre vom Menschen um vielfältige Möglichkeiten des Sichtbarwerdens von Hilflosigkeit und Tapferkeit, von Heillosigkeit und erbarmer Größe Gottes. Sie spürt auch sehr viele Geheimnisse in all dem. Aber noch im letzten Geheimnis rätselhaften *Widerfahrnisses* kennt sie den stärkenden oder doch heimführenden Glauben, daß seit dem Karfreitag jedes Leiden des Körpers und der Seele eine Passio Christi ist, ein Weg zur Verklärung der Wundmale.

Daß aber der Sinn jeder Krankheit aus der *individuellen* Geschichte des Kranken verstehbar wäre — davon weiß die christliche Deutung des Krankseins nichts.⁴

Vorsehung, Sinn und Zufall

Man kann M.-E.s Auffassung vom individuellen Lebenssinn der Krankheit erst dann aus seiner Vorstellung heraus begreifen, wenn man zu dem bisher Gesagten hinzunimmt, was er von den Beziehungen zwischen göttlicher Vorsehung und Sinnbegabung allen menschlichen Geschickes denkt.

⁴ Zum Ganzen vgl.: *W. v. Siebenthal*, Krankheit als Folge der Sünde. Hannover 1950. — *W. Bitter* u. a., Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht. Stuttgart 1953. — *G. Trapp*, Krankheit und Schuld. Diese Zeitschrift 143 Bd. (1948) S. 112 ff.

Die Frage nach dem Sinn einer Körperverletzung durch einen Unfall, etwa im Straßenverkehr, beantwortet M.-E. gleichfalls in Richtung eines individuell-biographischen Sinnverstehens. Er sagt, daß „der Unfall... wie alles andere, was sich in und mit der menschlichen Person ereignet: sinnvoll und keineswegs Zufall...“ sei. „Der Unfall ist ein Asyl genau wie die Leibeskrankheit“ (S. 109 f.). Als M.-E. früher unter dem Titel des jetzt erschienenen Buches einen Aufsatz veröffentlichte,⁵ bat ihn P. Helwig in der Sorge um eine zu weitgehende Radikalisierung des Problems um die gleichzeitige Veröffentlichung einer diesbezüglichen Diskussion. Unter anderem wollte Helwig auch die Behauptung M.-E.s: „Nun, es gibt keine zufälligen Unfälle“ näher erläutert haben. M.-E. erklärte: „Die Begriffe ‚Zufall‘ und ‚Wirkungssystem‘ sind nur für die Materie zulässig... die menschliche Person wird nicht von zufälligen Kausalitäten bewegt...“ Das Beispiel Helwigs (ein Kind fällt aus dem Fenster und wird dadurch gerettet, daß es auf das Leinenverdeck eines zufällig auf der Straße stehenden Autos fällt) bezeichnet M.-E. als nicht treffend: „Wenn... ein Ziegelstein auf das Leinenverdeck des Autos gefallen wäre, könnte allenthalben von Zufall gesprochen werden.“

Offensichtlich mißversteht M.-E. den christlichen Vorsehungsbegriff in einem wesentlichen Punkt. Auch im Leben des Menschen kann es einen wirklichen Zufall geben. Das bedeutet zwar nicht, daß etwas geschehen könnte, von dem Gott vielleicht „überrascht“ würde, mit dem er in der von ihm selbst geschaffenen Ordnung „nichts anzufangen“ wüßte. Es bedeutet aber unbedingt, daß der Fall eintreten kann, daß das in sich sinnvolle Zielstreben (die innere Finalität) eines Vorganges oder einer Handlung durch die (weder von diesem Vorgang oder dieser Handlung noch von dem Begegnungspartner von innen her verlangten) Begegnung mit einer anderen, in sich gleichfalls sinnvollen Zielstrebigkeit, gestört wird oder für ein Drittes störend werden kann. Ja, auch dann, wenn die Begegnung nicht störend, sondern gleichgültig oder sogar positiv bedeutsam ist, bleibt doch bestehen, daß sie als solche nicht das Ergebnis einer dahin zielenden und aus den einzelnen Begegnungspartnern heraus verstehbaren Sinnhaftigkeit ist, noch auch durch eine *positive* Lenkung der göttlichen Vorsehung zustande kam. Dieser Tatbestand ist dann echter Zufall. Selbstverständlich *kann* ein Ereignis, das von außen her als Zufall erscheint, tatsächlich einer besonderen Lenkung Gottes entstammen; es *kann* natürlich auch das Kind, von dem vorher die Rede war, durch besondere Vorsehung Gottes gerettet worden sein: diese Tatsache kann aber im Einzelfall nie a priori abgeleitet werden. Ein echter Zufall ist tatsächlich immer eine Art Disharmonie innerhalb der Schöpfung. Jedoch ist mit dem „Eingebettetsein in das göttliche Sein“ eine solche Disharmonie innerweltlicher Art in keiner Weise ausgeschlossen. Es ist dabei noch nicht einmal so wesentlich, welche Auffassung man bezüglich dieser jetzigen Welt als der „bestmöglichen“ oder „nicht bestmög-

⁵ Psyche V (1951/52) S. 290 ff.

lichen“ vertritt: in jedem Fall ist in der jetzigen Ordnung durch die in der Erbschuld nachwirkende Lossage des Geschöpfes von seinem Schöpfer die ganze kosmische Ordnung erschüttert. Da aber die Vorsehung Gottes zuerst und vor allem auf die Ausrichtung der Schöpfung zum Schöpfer hin abzielt, bedeutet die Wirklichkeit, daß denen die Gott lieben, „alle Dinge zum Besten gereichen“ nicht, daß jedes Ereignis der je besten weltinnerlichen Vollendung eines Geschöpfes dient. „Vorsehung“ besagt selbstverständlich, daß Gott alles mögliche Geschehen — auch den Zufall im beschriebenen Sinne — der Schöpfung „voraus — sah“, und daß er die Schöpfung so „vor — sah“, daß kein Geschöpf ohne eigene Schuld sein Ziel im Schöpfer verfehlen muß. Diese Vorsehung wird in keiner Weise durch einen Zufall vereitelt. Auch im tragischen Zufall soll der Mensch immer wieder durch das Erleiden eines innerweltlichen „Unsinnnes“ spüren, wie wenig er autonom ist. Auch dies soll ihn zur bewußteren Heimkehr rufen.

Tatsächlich ist der christliche Vorsehungsbegriff in diesem Sinne sogar viel umfassender als jener, den M.-E. meint. Er umgreift die *ganze* Schöpfung; auch den Sperling auf dem Dach und den Stein im Fallen. „Das Harren der Schöpfung ist ein Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes . . . Die ganze Schöpfung seufzt mit und liegt in Wehen bis jetzt“ (Röm. 8).

Freiheit, Schuld und Schicksal

Was am Vorsehungsbegriff M.-E. übrigens geradezu übersteigert harmonisch erscheint, wird von einer anderen Seite her in gänzlich anderem Lichte geschaut. In eigenartiger Dialektik wird als dynamischer Grund des Krankheitsgeschehens ein „in voller Freiheit selbstbereitetes Schicksal“ (S. 157) festgestellt. Wenngleich aber der Mensch durch „das Königsgeschenk der Freiheit“ der „Herr seines Geschicks“ (S. 19) sei, so liege doch ein verhängnisvoller Irrtum darin, daß „der moderne Mensch glaubt, frei zu handeln . . . In Wirklichkeit walten die Mächte des ihm unbekanntes Schicksals tief in seinem Willen“. Jeder Versuch, das Schicksal zu ändern, sei ein Verrat an seinem innersten Schicksal, weil dieser Änderungsversuch unter Ausschaltung seiner geistigen Natur geschieht: die Menschenseele, die *naturaliter christiana* ist, wird verleugnet“ (S. 15). Und wie kommt es zu einem solchen Schicksal in Freiheit? „Mit dem Paradies verlor der Mensch zwar das göttliche Sein, erlangte aber durch die ‚Existencia‘ die Freiheit, sein Schicksal selbst zu gestalten“ (S. 26).⁶ Später sagt M.-E. sogar: „In Wirklichkeit gibt es kein Problem des Schicksals, es gibt nur ein solches der Freiheit“ (S. 244). Die inneren Widersprüche solcher Aussagen finden wir wieder nirgends geklärt; für die Anwendung dieser Kategorien „Freiheit“ und „Schicksal“ auf die Sinndeutung des Krankseins ist aber klärend und

⁶ Abgesehen von der Frage, was man dann unter einer „Existenz“ Gottes verstehen könne, läßt es sich mit der Schrift nicht in Einklang bringen, daß die Freiheit ein Ergebnis der Vertreibung aus dem Paradies sei. Wie hätte die Vertreibung Strafe sein können, wenn der Mensch für die ihr zugrundeliegende Tat nicht verantwortlich, das heißt aber auch frei (vor der Tat) gewesen wäre?

zugleich bezeichnend, was M.-E. unter „Schuld“ versteht. Zuerst einmal gibt es nach ihm „keine Entscheidung... ohne Schuld“ (S. 31).⁷ Dann aber entrüstet er sich über das „moralisch verzerrte Christentum“ und sagt, nichts sei abstoßender und übrigens auch törichter, als jede Krankheit... unter dem Aspekt der Sünde und der persönlichen Schuld zu betrachten“, was „mit Vorliebe im Raum des bürgerlich entstellten Christentums“ geschehe (S. 73). Gleichwohl betont er nicht weniger bestimmt, daß bei ehrlicher Schau der Wirklichkeit sich der Mensch „ganz und gar verdorben und verloren vorkommen“ (S. 304) müsse.

M.-E. entkommt der gänzlichen Verwirrung durch den Widerspruch einigermaßen dadurch, daß er das „moralische“ Gewissen ausdrücklich dem „Seinsgewissen“ (S. 31; 153) entgegensetzt. „Das moralisch Böse löscht personales Sein im Menschen noch nicht aus... Zu einer völligen Seinsschrumpfung... vermag erst die existentielle Schuld“ zu führen (S. 33 f.). Hier können wir wieder die inneren Zusammenhänge der Bewunderung M.-E.s für Nietzsche spüren, der Jesus selbst als den großen „Vernichter der Moral“ (z. B. GW XII 266) verstand.

Von hier aus muß jetzt verstanden werden, daß doch nicht jede Krankheit mit „Sünde“ (im Sinn der Moral) zu tun haben muß, und gleichwohl mit (existentieller) „Schuld“ zu tun haben kann, oder sogar der einzige Weg sein könnte, das „Seinsgewissen“ rein zu erhalten. Wer einer Krankheit in diesem letzteren Sinn ausweicht, oder mit Hilfe der „offiziellen Medizin“ ihre Symptome beseitigt, ohne die „existentielle“ Metanoia geleistet zu haben ist „gesund“, aber nicht „heil“: er hat in Wirklichkeit die „Krankheit, nicht krank zu sein“, doch geheilt ist er nicht. Damit aber ist diese Krankheit, nicht krank zu sein, zugleich der unerfüllte Lebensraum der „Schicksalslosigkeit“, der Ort, in dem sich der Mensch einrichtet, nachdem er „das Thema seines Lebens“ (S. 36 f.) verlassen hat. Es ist nur folgerichtig, daß nach M.-E. der Mensch sein Lebensthema auch dadurch aufgeben kann, daß er, um „nicht schuldig zu werden“, in die Schicksalslosigkeit eingeht. „Der heile Mensch“ aber „weiß, daß das moralische Ziel nicht erreicht werden kann“ (S. 311). Es gibt also auch eine „Schuld“, die darin besteht, daß man die „Sünde“ meidet.

Es wäre sicher ungerecht, zu verschweigen, daß es im christlichen Raum sehr wohl so etwas wie eine unaufrichtige Moralität der „weißen Weste“ geben kann. Auch der Herr kennt Pharisäer, die gesetzlich einwandfrei sind und doch dem Himmelreich ferner stehen als die Dirnen und die gesetzlich geächteten Zöllner. Aber die Pharisäer werden nicht deswegen „schuldig“, weil sie die „Sünde“ meiden, sondern weil sie die innerste Sünde ihres kalten Herzens mit kleinen Gerechtigkeiten tarnen. M.-E. hätte mit seiner Scheidung von innerem Sein und äußerem Tun im

⁷ Man wird hier und auch sonst noch unwillkürlich an den frühen Jansenismus eines Michael du Bay erinnert, der dem freien Willen nicht mehr zutraute, als sündigen zu können. Vgl. *Denzinger*, *Enchiridion* nr. 1027 f.

Bereich des Evangeliums einem vordergründigen Christentum ernster Mahner sein können. Aus der Welt Nietzsches heraus aber kann der Christ den Christen nur schlecht beraten.

Vom Sinn des Heilens

Nach all dem, was M.-E. über das Sinngefüge der Krankheit sagt, versteht man, daß er erklärt: „Gesundheit und Krankheit sind überhaupt keine naturwissenschaftlichen Begriffe“ (S. 206).⁸

Damit ist natürlich auch das Heilen überhaupt keine naturwissenschaftliche Angelegenheit.

Der Satz: „Indiziert ist das Heilen in jedem Falle“, ist selbst mit der sofort beigegebenen Einschränkung: „Das Heilen allerdings im Sinne der Metanoia, was nicht ausschließt, daß ich alle Medikamente der modernen Medizin verordnen kann“ (S. 206) — die einzige ruhige Insel inmitten des Sturmes, der in M.-E.s Buch über die „Therapiemethoden der herkömmlichen Medizin“ hinbraust. Die bevorzugte Betonung eines individuellen Schicksalsgefüges im Kranksein einerseits, die Verlagerung des Gewichtes auf die Psychogenese der Krankheiten andererseits verbindet sich mit einer übersteigerten Vorstellung von der Geistigkeit des Menschen. So ist einer ständigen Vertauschung und Verwechslung von „Heilen“ und „Führen zur Metanoia“ der Weg bereitet. „Die offizielle Medizin“ stößt nach M.-E. mit ihren Therapiemethoden den Menschen in die Krankheit, nicht krank sein zu können“; das Ergebnis sei „in Millionen Fällen eine Heilung wider das Heil, ein Unheil“ (S. 188). Schließlich stehen wir, befürchtet M.-E., „vor der Heraufkunft eines luziferischen, künstlichen Paradieses“ (S. 21). Selbstverständlich werden Lobotomie, Schockbehandlung und Narkoanalyse scharf gezeißelt. All das hindere nur den Menschen, das Asyl der Körperkrankheit oder der Psychose aufzusuchen.

Indem M.-E. den Naturbereich des Menschen — der unbedingt auch einer echten Naturwissenschaft zugehören kann⁹ — zugunsten der „existentiellen“ Selbstentscheidung seiner Geistperson unterschätzt, lenkt er folgerichtig das Tun des Arztes auf die „Metanoia“.

Nun ist aber doch der Mensch eben jenes Wesen der Mitte, in dem Natur und Geist einander begegnen. Und daher ist Krankheit nicht nur möglich als existentieller Vollzug der personalen Geistigkeit, sondern auch als eine

⁸ In völligem Mißverständnis bezeichnet M.-E. auch den psychiatrischen Krankheitsbegriff K. Schneiders als „Ausdruck einer materialistischen Auffassung“ (S. 50). Konnte man so gänzlich übersehen, daß gerade K. Schneider die Unversehrtheit der geistigen Person inmitten des Krankheitsgeschehens betont? K. Schneider sieht auch die Geisteskrankheit nicht „nur im Leiblichen“; er unterscheidet eindeutig eine Störung vom Leibe her (sekundäres Irresein) und eine Störung durch die „Ver-irr-ung“ der Seele (primäres Irresein). Vgl.: *Psychiatrie heute*. Stuttgart 1952; und: *Interpretacion especulativa de la psicosis*. *Actas Luso-Espan. de Neurol. y Psiqu.* X (1951) 1. — Ferner: *Klinische Gedanken über die Sinngesetzlichkeit*. *Monatsschr. f. Psychiatr. u. Neurol.* (Basel-New York) 125 (1953) 5/6.

⁹ Vgl. etwa: *V. E. v. Gebattel*, *Zur Sinnstruktur der ärztlichen Handlung*. In: *Prolegomena einer Medizin*. *Anthropol.* Berlin-Göttingen-Heidelberg (Springer-Verl.) 1954.

der Geistperson vorgegebene Last der Natur.¹⁰ Auch die Krankheit gehört zu den „Dornen und Disteln“ des Fluches, der in der Welt bis zur letzten Vollendung spürbar sein wird. Daraus, daß solche Not zugleich in ihrem innersten Wesen — jedenfalls allgemein menschliche — Strafe ist, folgt weiterhin nicht, daß der Mensch nicht alles tun dürfe, ja tun müsse, dieser Not Herr zu werden. Das Ringen um die Gesundheit des Leibes hat die christliche Theologie von jeher als einen Teil des 5. Gebotes gesehen. Grundsätzlich ist damit in keiner Weise gegeben, daß durch den Kampf gegen die Krankheit die Last des Fluches gegen den Willen Gottes verringert würde. Das ist ja sehr wesentlich gerade die Not des Fluches, daß das Gesundsein des Leibes nicht mehr einfach geschenkt ist, sondern durch viele Gefährdungen hindurch erhalten, neu gefunden, mühsam gefristet werden muß. Darüber hinaus hat jede Krankheit in sich ihr eigenes Naturpotential an Heilungsmöglichkeit, das dem Kranken wie dem Arzt oft genug sehr bald die Grenze des Heilens setzt. Der Arzt aber wie der Kranke tun im Kampf mit der Krankheit grundsätzlich nichts anderes, als der Pionier, der Land rodet und der Bauer, der seinem Acker voll der Disteln immer wieder neu die Frucht entringt.

Erst unter Voraussetzung dieser allgemeineren Sinnstruktur des Heilens kann unmißverständlich betont werden, daß die Heilung im Einzelfall auch sehr wohl aus individuell-existentialen Gründen ohne „Metanoia“ sinnlos oder in sich unmöglich sein kann. Es gibt eine Vielfalt möglicher Erscheinungen und Verkleidungen der Sünde. Es kann auch ein „Gesundsein“ geben, das in Wirklichkeit nur eine erschlichene Symptomfreiheit ist, hinter der sich ein zutiefst „kranker“ Mensch vor sich selbst oder vor seiner Umwelt versteckt. Genau so gut kann es aber auch eine Krankheit geben, die keinen Arzt und kein Medikament findet, den Kranken aber *nicht* zur Metanoia führt, noch als Asyl aufnimmt, sondern ihn in der Verbitterung erstarren läßt. Und schließlich ist auch eine Krankheit ohne Heilung sinnvoll denkbar, in der allein — als in einem echten Asyl — sich die Seele im äußersten Widerstreit bewahren kann und muß: wie wenn das Auge ausgerissen wird, damit die Seele nicht verderbe. Wenn aber schon die Seele noch in der Hilflosigkeit des Leibes Asyl und Rettung findet, warum sollte sie in entsprechender Notlage nicht auch zum Medikament ihre Zuflucht nehmen dürfen? Alles entscheidet hier das Innerste des Menschenherzens vor seinem Gott.

¹⁰ Aus der Art der Begegnung von Natur und Geist im einen Sein des Menschen ergibt sich auch die für die Sinnerfassung der Geisteskrankheit wie für die Einstellung zu ihrer Heilung bedeutsame Folgerung, daß das Kranksein der Leibsphäre die Ausdrucks- und Darstellungsmächtigkeit des Geistes so entscheidend behindern kann, daß es zum Erscheinungsbild der „Geisteskrankheit“ kommt. Die unmittelbar erfahrbare Symptomatik einer „Geisteskrankheit“ läßt es von sich aus möglicherweise ganz offen, ob ihre Verursachung aus der Krankheit des Leibes oder aus der Verirrung (oder Notwehr) des Geistes kommt. Übrigens würde eine Ursächlichkeit im Sinne der letzteren Art auch wieder nicht ausschließen, daß der verirrte oder das „Asyl“ suchende Geist die ihm geeinte Leiblichkeit mit dem feststellbaren Symptom der Körperkrankheit zeichnet.

Die mögliche Begegnung von Krankheit und Sünde macht auch weder den Arzt zum Priester, noch den Seelsorger zum Mediziner. M.-E. macht es Büchner ganz zu Unrecht zum Vorwurf, daß dieser „versucht, das leibliche Heil von dem der Seele zu trennen und das ärztliche und priesterliche Helfen prinzipiell zu scheiden“ (S. 250). W. Kretschmer hat in einer, wie uns scheint, glücklichen Weise diese berechnete Abgrenzung der Bereiche mit den Begriffen „Bios“ und „Ewiges Leben“ bezeichnet.¹¹

Schon im natürlichen Bereich ist eine Ausgliederung in Berufsstände keine willkürliche Einrichtung, sondern eine dem Wesen des Menschen entstammende kultursoziologische Gegebenheit. Daß aber die Bereiche von Natur und Übernatur eine gottgewollte Gliederung der Berufe und Berufungen bedingen, ist stets christliche Überzeugung gewesen.

Gerade der Arzt, der nicht in einer Naturwissenschaft vom Menschen steckenbleibt, wird die Grenze seiner Zuständigkeit spüren, und der echte Seelsorger offenen Blickes für die ganze Schöpfung Gottes weiß das Ordnungsgefüge von Natur und Übernatur zu achten. Der rechte Arzt wird auf seinem Weg zum Kranken dem rechten Seelsorger begegnen, der das Heil des Gotteskindes umsorgt. Der Mediziner wird zum Arzt und der Theologe zum Seelsorger, wo beide nicht mehr Krankheit oder Schuld sehen, sondern den leidenden und heilsbedürftigen Menschen.

Daß der Arzt in seiner verpflichtenden Sorge um die Gesundheit immer wieder auch erleben muß, daß er einem Menschen zum „Freisein von Krankheit“ verhilft, ohne daß der Kranke „heil“ wird, weil der Ruf zur Metanoia taube Ohren fand, das ist kein Zeichen für das Verfehlen ärztlicher Sendung. Auch wo die Krankheit rufendes Zeichen Gottes ist, läßt sie den Menschen im Innersten seiner Freiheit unberührt. Wo aber im einzelnen Fall Krankheit und Sünde oder Krankheit und personale Fehleinstellung im innerweltlichen Bereich (ohne eigentliches Wachsein zur Sühne) unlösbar miteinander verbunden sind, welchem Arzt wollte es dann gelingen, die Krankheit „wegzunehmen“, bevor die Umkehr des Herzens vollzogen ist? „Kein Arzt kann heilen gegen Gott, keiner aber auch ohne ihn“, sagt v. Gebattel mit vollem Recht.¹²

Das Tun des Arztes gleicht oft dem Bemühen des Priesters, wenn dieser vor dem Geheimnis der Menschenseele steht und das Sakrament in der bedingten Meinung spendet: „si es capax et dispositus — wenn du aufnahmefähig und aufnahmebereit bist“. Wie aber die Salbung mit Öl oder die Lossprechung ohne die Bereitschaft des Herzens vergebliche Zeichen bleiben, so wird immer wieder auch die Heilung durch den Arzt in der Leere des Herzens sich verlieren. Gottes Zeichen zwingen nicht.

¹¹ Jahrb. f. Psychol. u. Psychother. II (1954) 2.: Psychotherapie und Seelsorge. Freilich wäre an seiner Zeichnung der tatsächlichen Situation der Seelsorge doch einiges zu korrigieren.

¹² Not und Hilfe. In: Christentum und Humanismus. Stuttgart 1947. S. 88.