



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Disability Studies und die Bibel

Eine Relektüre biblischer Texte unter Bezugnahme der Disability Studies

Verfasserin

Katrin Gregshammer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im Jänner 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 012
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Katholische Religionspädagogik
Betreuerin:	Univ.-Prof. Dr. Sigrid Müller

Inhalt

1. Einleitung und Fragestellung	1
2. Disability Studies	5
2.1. Anfänge der Disability Studies	5
2.2. Forschungsfelder	7
2.3. Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit.....	9
2.4. Sprachanalyse	11
2.5. Das soziale und das kulturelle Modell	11
2.6. Disability Studies und die Theologie	13
2.7. Theologisch-ethische Perspektive	14
3. Behinderung in der Bibel und im biblischen Umfeld.....	19
3.1. Altes Testament	19
3.2. Neues Testament.....	22
3.3. Mesopotamien	23
3.4. Rom und Griechenland	25
3.5. Fazit und Zusammenfassung.....	28
4. Fallbeispiele im Alten Testament.....	31
4.1. Jahwistisches Geschichtswerk	31
4.2. Merib-Baal und David (1 Sam 16 – 1 Kön 2).....	32
4.3. Unfruchtbarkeit – eine Behinderung?	39
4.4. Psalm 38 und 94	44
4.5. Polemik gegen Idolatrie.....	49
4.6. Fazit und Zusammenfassung.....	52
5. Fallbeispiele im Neuen Testament.....	59
5.1. Lk 14, 12-14 – Von den rechten Gästen.....	59
5.2. Apg 3-4 – Die Heilung des Gelähmten im Tempel.....	65
5.3. Mk 5, 1-20 – Die Heilung des Besessenen von Gerasa	67
5.4. Paulus	72
5.5. Fazit und Zusammenfassung.....	77
6. Zusammenfassung.....	83
7. Bibliographie.....	85
Abstract (Deutsch).....	89
Abstract (English)	89
Lebenslauf.....	91

1. Einleitung und Fragestellung

In der vorliegenden Arbeit¹ sollen Texte des Alten und Neuen Testaments mit Hilfe der Disability Studies noch einmal gelesen und analysiert werden. Angestoßen durch die Auseinandersetzung mit dem Thema Leiblichkeit drängte sich mir im weiteren Verlauf unweigerlich die Frage nach Behinderung auf.

Liest man die Texte des Alten Testaments, kann der Eindruck entstehen, dass eine behindertenfeindliche Einstellung im alten Israel vorherrscht. Im Neuen Testament hingegen sind behinderte oder erkrankte Menschen in erster Linie im Zusammenhang mit dem Heilshandeln Jesu zu finden und dienen somit der Demonstration seiner göttlichen Autorität. Durch die Betrachtung im historischen Kontext und vor allem mit Hilfe der Disability Studies eröffnet sich ein neues Bild von Behinderung in den biblischen Texten.

In modernen Diskursen über die Frage, was es heißt Mensch zu sein, kam es immer wieder zu „*best-case-anthropologies*“². Rollenmodell dafür ist ein physisch und mental gesunder Mensch. Betrachtet man die menschliche Gesellschaft durch diese Perspektive, wird klar, dass Menschen mit Behinderung oftmals an den Rand gedrängt und unsichtbar gemacht werden. In spezialisierten pädagogischen und medizinischen Einrichtungen sollen diese Sonderfälle der menschlichen Gesellschaft therapiert, verbessert und geheilt werden.³

Die in den 1970er Jahren in den USA, Großbritannien und Deutschland aufgekommenen Behindertenbewegungen fordern behinderte Menschen auf, sich gegenseitig zu unterstützen und selbst zu ermächtigen. Der wissenschaftliche Diskurs über Behinderung soll maßgeblich von Betroffenen mitgestaltet werden. In Folge dessen entwickelten sich die Disability Studies, deren Anliegen es ist, Behinderung und Schädigung interdisziplinär und losgelöst von einer rein medizinischen oder pädagogischen Sichtweise zu betrachten.

¹ Auf geschlechtsspezifische Bezeichnungen und Formulierungen wurde in der Arbeit auf Grund der besseren Lesbarkeit verzichtet. Die in dieser Arbeit verwendeten personenbezogenen Ausdrücke umfassen also beide Geschlechter gleichermaßen.

² BROCK, Brian, Introduction: Disability and the Quest for the Human, in: BROCK, Brian/SWINTON, John (Hg.), Disability in the Christian Tradition. A Reader, Cambridge 2012, 1 [in Folge: BROCK, B., Introduction].

³ Vgl. ebd., 1.

In den letzten Jahren drangen die Disability Studies auch in die Theologie ein. Es begann eine Relektüre der großen Theologen der christlichen Tradition, um daraus neue Konzepte für den Umgang mit Behinderung zu gewinnen⁴ sowie eine neue Auseinandersetzung mit den Texten des Alten und Neuen Testaments.

Grundsätzlich ist bei den Texten der Bibel festzuhalten, dass es sowohl im Hebräischen als auch im Griechischen kein eigenes Wort für Behinderung gibt und man auch von einem ganzheitlichen Konzept von Leiblichkeit im Gegensatz zu unserem modernen, dualistisch geprägten Ansatz ausging. Ebenso fehlt ein eigener Begriff für den menschlichen Körper. Dieser wird durch die einzelnen Körperteile repräsentiert. Es ist daher zutreffender in diesem Kontext von Körperkonzepten, Körperkonstruktionen oder Körperbildern zu sprechen.⁵

Wirken die Texte des Alten Testaments bei erster Betrachtung behindertenfeindlich, so zeigt sich bei einer näheren Auseinandersetzung mit einzelnen Abschnitten ein breiteres und komplexeres Spektrum von Behinderung als Chaos, das in die Gottes geordnete Schöpfung eindringt (Lev 21,17-23), bis hin zu Akzeptanz als Gottes gewollte Schöpfung (Ex 4,11).⁶

Im Neuen Testament ist Behinderung fast ausschließlich im Zusammenhang mit dem Heilungswirken Jesu als Unterstreichung seiner göttlichen Herkunft und Macht anzutreffen. Auch dieser Zusammenhang stellt ein sehr verkürztes Bild von Behinderung dar und soll im Folgenden aufgebrochen werden.

Im Zuge dieser Arbeit werden die Anfänge der Disability Studies und ihre spezifischen Forschungsfelder näher beschrieben. Darauf aufbauend wird eine Relektüre biblischer Texte mit Bezug auf Behinderung, Krankheit und Schädigung vorgenommen, um die Funktion von Behinderung in der Bibel aufzudecken und um zu sehen, ob die biblischen Sichtweisen einen ethischen Gewinn für die

⁴ Wobei man sich hier in einem schwierigen interpretatorischen Spannungsfeld befindet. Die Texte stehen in einem konkreten kulturellen und historischen Kontext. Versucht man zu hartnäckig Schlüsse für die moderne Welt zu ziehen, kann es passieren, dass man dem Text Dinge zuschreibt, die er ursprünglich gar nicht intendiert hat.

⁵ Vgl. HÄUSL, Maria, Auf den Leib geschrieben. Körperbilder und -konzepte im Alten Testament, in: FREVEL, Christian (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, Freiburg im Breisgau 2010, 134.

⁶ Vgl. WYNN, Kerry H., The Normate Hermeneutic and Interpretations of Disability with Yahwistic Narratives, in: AVALOS, Hector, MELCHER Sarah J., SCHIPPER Jeremy (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies, Atlanta 2007, 91 [*in Folge*: WYNN, K.H., The Normate Hermeneutic and Interpretations of Disability with Yahwistic Narratives].

gegenwärtigen Perspektiven im Umgang mit Behinderung und biblischen Texten bieten können.

Diese Relektüre unterscheidet zwischen Beispielen aus dem Alten und dem Neuen Testament. Das Ziel dieser Arbeit ist somit einen Überblick über den aktuellen Stand der Forschungen der Disability Studies in biblischen Texten zu zeigen und auf die Relevanz dieses Themas hinzuweisen.

2. Disability Studies

2.1. Anfänge der Disability Studies

Die Wurzeln der Disability Studies finden sich Anfang der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, als sich immer mehr Menschen mit Behinderung gegen ihre Abschiebung in spezielle Einrichtungen und ihre gesellschaftliche Isolierung zu wehren begannen. Es bildete sich eine soziale und politische Bewegung, deren Ziel es war, Menschen mit Behinderung Gehör und Mitspracherecht in den Themen der Behindertenforschung und -politik zu geben. Neben Aktivisten der schwarzen und studentischen Bürgerrechtsbewegung begannen nun auch immer mehr Menschen mit Behinderung sich für eine eigene Interessensvertretung, die für Chancengleichheit und Barrierefreiheit steht, einzusetzen. Behinderung wurde zum ersten Mal nicht nur als individuelles Problem angesehen, sondern auch im gesellschaftlichen Kontext. In Folge wurde daher der Fokus auch auf gesellschaftliche Diskriminierung gerichtet.⁷

Besonders in der Medizin und in den Sozialwissenschaften wurden behinderte Menschen oft als außerhalb des wissenschaftlichen Diskurses angesiedelt und behinderte Wissenschaftler kamen nicht oder kaum zu Wort. Dies änderte sich als 1982 die *Society for the Study of Chronic Illness, Impairment and Disability* durch den behinderten amerikanischen Soziologen Irving Kenneth Zola gegründet wurde, der sich Wissenschaftler verschiedenster Disziplinen anschlossen. Im weiteren Verlauf entstand daraufhin die *Society for Disability Studies*. Ziel der Disability Studies war, sich von Medizin, Psychologie und Behindertenpädagogik zu lösen und einen neuen inter- und transdisziplinären Ansatz zu schaffen, der Menschen mit Behinderung in ihren individuellen Lebensbedingungen wahrnimmt und die damit verbundenen kulturellen, sozialen, ökonomischen und rechtlichen Hintergründe untersucht:⁸

“Die Disability Studies rücken gesellschaftliche und kulturelle Wandlungsprozesse im Umgang mit den grundlegenden Erfahrungen menschlicher Vergänglichkeit, Krankheit, Gebrechlichkeit und Abhängigkeit in den Blick; sie untersuchen, wie, unter welchen Bedingungen und mit welchen Folgen Deutungsmuster, Theorien und Modelle von körperlicher, geistlicher und wahrnehmungs- und verhaltensbezogener, moralischer und kultureller Abweichung, von Abnormalität, Andersheit oder Fremdheit entstehen; sie

⁷ Vgl. DEDERICH, Markus, Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies, Bielefeld 2007, 21-22 [*in Folge*: DEDERICH, M., Körper, Kultur und Behinderung].

⁸ Vgl. ebd. 23.

untersuchen ferner, welche Praxen sich um »widersinnige« Formen des Wahrnehmens, Erlebens und Denkens, um erwartungswidrige Formen der Kommunikation, des Verhaltens, des Aussehens und des körperlichen und intellektuellen Funktionierens organisieren. Schließlich fragen sie, wie Gesellschaften Normen herausbilden, und unter welchen Umständen und Voraussetzungen sie Normalitäten produzieren: starre oder flexible Grenzen, die im gesellschaftlichen Feld eine Mitte und einen Rand, aber auch ein Innen und ein Außen erzeugen.“⁹

Zola hielt betroffene Studierende dazu an, sich trotz fehlender Netzwerke und Strukturen intensiv mit Behinderung zu beschäftigen und vor allem diesen Themenbereich in ihre jeweilige Fachrichtung aufzunehmen. Somit wurde es auch möglich, dass Behinderung nicht nur in der Medizin und in den Sozialwissenschaften zum Thema gemacht wurde, sondern auch Eingang in die Geisteswissenschaften fand.¹⁰

Ebenso wie in den USA fand auch in Großbritannien in den 1970er Jahren ein Zusammenschluss von behinderten Menschen statt. Behinderung sollte neu definiert und die Vorherrschaft von nichtbetroffenen Menschen zu diesem Thema beendet werden. Sie forderten mehr Integration in das gesellschaftliche Leben und eine Neubestimmung der Bürgerrechte. Im weiteren Verlauf bildete sich die *Union of Physically Impaired Against Segregation* (UPIAS) heraus, die ein soziales Modell für die Behindertenbewegung in Großbritannien erstellte.¹¹

Angeregt dadurch ermöglichten es Aktivisten wie Vic Finkelstein oder Mike Oliver, dass die Disability Studies als Unterdisziplin der Sozialwissenschaften an Universitäten angesiedelt wurden. Neben der UPIAS gab es in Großbritannien auch noch das *Liberation Network of People with Disabilities*, in dem vor allem auch Frauen im Zentrum standen. Jenny Morris erforschte in diesem Zusammenhang die Lebenswelten von behinderten Frauen. In ihren Büchern *Able Lives* (1989) und *Pride Against Prejudice* (1991) übte sie Gesellschaftskritik, da die Gesellschaft ihrer Meinung nach dazu beiträgt, Behinderung überhaupt erst entstehen zu lassen.¹²

⁹ DEDERICH, M., Körper, Kultur und Behinderung 19-20.

¹⁰ Vgl. ebd. 22-23.

¹¹ Vgl. Shakespeare, Tom, Betrachtungen zu den britischen Disability Studies, in: LUTZ, Petra u.a. (Hg.), Der [im-]perfekte Mensch. Metamorphosen von Normalität und Abweichung, Köln 2003, 428-430 [in Folge: Shakespeare, T., Betrachtungen zu den britischen Disability Studies].

¹² Vgl. ebd. 428-430.

In Deutschland hatte die politische Behindertenbewegung ihre Anfänge in den sogenannten Krüppelgruppen. Diese wurden 1978 von Horst Frehe und Franz Christoph entwickelt. Sie kritisierten vor allem die Segregation von pädagogischen, medizinischen und sonstigen Institutionen und Einrichtungen für behinderte Menschen und führten die tägliche soziale Diskriminierung vor Augen. Inklusion und Selbstbestimmung sind die Leitideen dieser Bewegung. Beim sogenannten Krüppeltribunal in Düsseldorf trafen sich behinderte Menschen aus ganz Deutschland und berichteten von den Entwürdigungen, Erschwernissen und Ausgrenzungen, die sie jeden Tag erfahren müssen. Daraus entwickelten sich folgende Grundsätze der Behindertenbewegung in Deutschland, die bis heute ihre Gültigkeit haben. Dederich zitiert hier nach Ottmar Miles-Paul:¹³

1. »Anti-Diskriminierung und Gleichstellung behinderter Menschen
2. Entmedizinisierung von Behinderung
3. Nichtaussonderung und größtmögliche Integration in das Leben der Gemeinde
4. Größtmögliche Kontrolle über die Dienstleistungen für Behinderte durch Behinderte
5. Peer Counseling, Peer Support und Empowerment als Schlüssel zur Ermächtigung Behinderter.«¹⁴

Seit 2009 gibt es auch in Österreich die Plattform *Disability Studies Austria* (DiStA) zur Vernetzung von Studierenden und Forschenden, die sich mit den Disability Studies auseinandersetzen. Zur Diskussion und Vernetzung sind alle jene Menschen eingeladen, die betroffen, mit-betroffen, verbündet oder interessiert sind.¹⁵

2.2. Forschungsfelder

Die Disability Studies ermöglichen neuen und interdisziplinären Zugang zu Behinderung. Anja Tervooren beschreibt die drei Hauptsäulen, auf denen sie Disability Studies beruhen:

„Erstens die synchrone, soziologisch orientierte Gesellschaftsanalyse und der Vergleich verschiedener Gesellschaftsformen in ihrem Verhältnis zu körperlichen und geistigen Variation. Zweitens die diachrone Historisierung von Behinderung anhand ihrer medialen Repräsentation in Literatur, Bild und

¹³ Vgl. DEDERICH, M., Körper, Kultur und Behinderung 24-25.

¹⁴ MILES-PAUL, Ottmar, Selbstbestimmung behinderter Menschen – eine Grundlage der Disability Studies, in: HERMES, Gisela/ROHRMANN Eckhard (Hg.), Nicht über uns – ohne uns! Disability Studies als neuer Ansatz emanzipatorischer und interdisziplinärer Forschung über Behinderung, Neu-Ulm 2006, 35.

¹⁵ Vgl. DISABILITY STUDIES AUSTRIA URL: <http://dista.uniability.org/> (Stand: 10. Dezember 2013).

Performance. Eine dritte zentrale Rolle spielt die philosophische Frage nach der Möglichkeit der Anerkennung von Differenz [...].“¹⁶

Dabei sind in Großbritannien und den USA zwei unterschiedlich orientierte Richtungen der Disability Studies entstanden. In Großbritannien findet man das soziale Modell vor. Behinderung wird als Folge bestimmter sozialer Beschlüsse gesehen, die Behinderte aktiv an der Teilnahme der Gesellschaft ausschließt. In den USA liegt das Hauptaugenmerk verstärkt auf dem transdisziplinären Aspekt der Disability Studies. Sie sollen eine Grundlage bilden, um Behinderung in ihren sozialen, politischen und kulturellen Aspekten zu verstehen und zu erforschen. Ebenso stehen die historischen Veränderungen im wissenschaftlichen Diskurs und die kulturellen Wandlungsprozesse im Mittelpunkt. Behinderung hat nicht nur individuelle Bezugspunkte, sondern ist darüber hinaus auch eine geschichtliche Kategorie, die hinsichtlich ihrer Stabilität oder Veränderbarkeit untersucht werden kann.¹⁷

Initialpunkt der Disability Studies war, wie bereits erwähnt, eine umfassende Kritik an den die Meinung beherrschenden und undifferenzierten Sichtweisen der medizinischen Fächer. Die Loslösung von Behinderung aus den medizinischen, psychologischen und sonderpädagogischen Fächern und die Hinwendung zu und Integration von anderen wissenschaftlichen Disziplinen war der Beginn der Disability Studies. Die Ziele dieser neu entstandenen Disziplin waren *„eine Rekonstruktion von gesellschaftlichen und kulturellen Modellen, Theorien oder »Bildern« der Behinderung, von wissenschaftlichem und Alltagswissen und nicht zuletzt von moralischen bzw. Sinnzuschreibungen, die unsere Vorstellungen und unser Denken über Behinderung prägen“*¹⁸ sowie die Analyse der *„spezifischen Formen der Produktion, gesellschaftlichen Implementierung und Tradierung solcher Muster“*¹⁹.

Um diese Forschungsfelder zu erweitern, fragen die Disability Studies in einem dritten Punkt nach den individuellen Biographien von behinderten Menschen, nach ihren Körpern und Körperbildern, nach rechtlicher Stellung, ihrer Funktion in der Literatur, aber auch der Umgang mit behinderten Frauen und Männern in der

¹⁶ TERVOOREN, Anja, Einleitung, in: LUTZ, Petra u.a. (Hg.), Der [im-]perfekte Mensch. Metamorphosen von Normalität und Abweichung, Köln 2003, 417.

¹⁷ Vgl. DEDERICH, M., Körper, Kultur und Behinderung 26-27.

¹⁸ Ebd. 28.

¹⁹ Ebd. 28.

Geschichte. Es geht hier also nicht nur um eine synchrone Betrachtung und Erforschung der Behinderung, sondern auch um eine diachrone Analyse von Begriffen und Konzepten. Ausgehend von der Kategorie „Behinderung“ soll die vorherrschende Gesellschaft (re-)konstruiert werden, um die Auswirkungen und Folgen für behinderte Menschen zu analysieren. Dabei wird zugrunde gelegt, dass alle Formen des sozialen Umgangs mit Behinderung und Schädigung aus kulturellen Leitideen und Praktiken entstehen.²⁰

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Disability Studies mit den traditionellen Bildern und Vorstellungen von Behinderung brechen wollen und dem Verständnis von Behinderung als Mangel, Defekt oder Defizit ein neues inklusives Konzept gegenüberstellen. Im Zentrum der Überlegungen steht nicht, wie Heilung und Rehabilitation verbessert werden könnte, sondern wie alltägliche Barrieren und behindertenfeindliche und diskriminierende Situationen und Praxen entstehen und beiseite geschafft werden können.²¹

2.3. Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit

Wie schon in den vorangegangenen Abschnitten erwähnt, wurden in den 60er und 70er Jahren immer mehr Stimmen laut, die die vorherrschende medizinische Betrachtung von Gesundheit und Krankheit *„als fremdbestimmt und normorientiert kritisiert“*²² haben. Deshalb veröffentlichte die Weltgesundheitsorganisation (WHO) 1980 zum ersten Mal eine Klassifikation von Schädigungen, Beeinträchtigungen und Behinderungen (ICIDH). Dies fand ihre Erweiterung und Fortführung in der *Internationalen Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit* (ICD), die 2001 verabschiedet wurde.²³

„Die Klassifikation soll nach eigenem Anspruch objektive Daten liefern, an Hand derer Unterstützungsleistungen möglichst sinnvoll und individuell zugeschnitten genehmigt werden. In diesem Sinn ist die Klassifikation ein sozialpolitisches und sozialrechtliches Hilfsmittel. Die bedeutet aber auch, dass

²⁰ Vgl. DEDERICH, M., Körper, Kultur und Behinderung 29.

²¹ Vgl. ebd. 30.

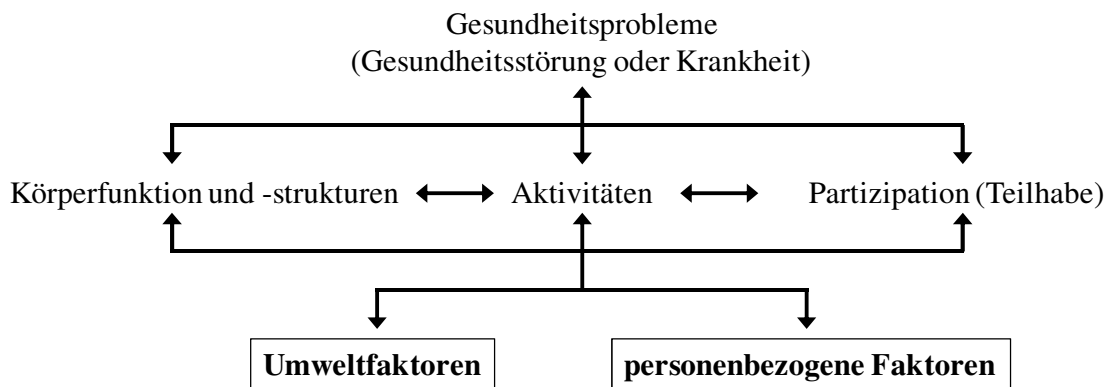
²² MÜRNER, Christian/SIERCK, Udo, Behinderung. Chronik eines Jahrhunderts, Weinheim/Basel 2012, 129 [in Folge: MÜRNER, Ch./SIERCK, U., Behinderung].

²³ Vgl. ebd. 130.

der medizinische Blick mit der Suche nach dem Defekt seine bevorzugte Stellung behält.“²⁴

Das Modell der Klassifikation der ICF legt den Fokus nicht nur auf Körperfunktionen und –strukturen, sondern auch auf die sozialen Aktivitäten und die Partizipation am sozialen Leben des betroffenen Menschen. Die ICF ermöglicht es somit einen „*mehrperspektivischen Zugang zu Funktionsfähigkeit und Behinderung im Sinne eines interaktiven und sich entwickelnden Prozesses*“²⁵ zu gewinnen. Ist einer der genannten Faktoren maßgeblich beeinflusst, spricht man in diesem Zusammenhang von Behinderung.²⁶

Abbildung 1: Wechselwirkungen zwischen den Komponenten der ICF



Quelle: World Health Organization, Internationale Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit, Genf 2005, 21.

Abbildung 1 verdeutlicht die verschiedenen Wirkmechanismen, durch die es zur Beeinträchtigung und Behinderung kommen kann. All diese Faktoren stehen miteinander in Wechselwirkung. „*Interventionen bezüglich einer Größe können eine oder mehrere der anderen Größen verändern.*“²⁷ Lediglich personengebundene Faktoren, wie Herkunft, Geschlecht, Lebensstil, etc., werden in diesem Modell nicht berücksichtigt.²⁸

²⁴ MÜRNER, Ch./SIERCK, U., Behinderung, 130.

²⁵ WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO), Internationale Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit, Genf 2005, 21 [in Folge: WHO, Internationale Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit].

²⁶ Vgl. ebd. 21-11.

²⁷ Ebd. 22.

²⁸ Vgl. ebd. 22.

2.4. Sprachanalyse

Der Begriff „Behinderung“ ist ein Allgemeinplatz, der verschiedenste Arten von Schädigungen und Beeinträchtigungen geistiger und physischer Natur zusammenfasst. Allerdings spiegelt diese scheinbare (Ein-)Ordnung nicht die vorherrschende Realität wider. Deshalb ist für die Disability Studies *„die Sprachanalyse zu einem wichtigen Instrument für die Rekonstruktion und Kritik von Prozessen der gesellschaftlich-historischen Modellierung von Behinderung“*²⁹ geworden. Sprache drückt nicht nur die Herabsetzung behinderter Menschen aus, vielmehr ermöglicht und fördert sie Behinderung, in dem sie die Möglichkeit der Unterscheidung hat und somit Diskriminierung schafft. Ausgangspunkt dieser Unterscheidung ist der *„gesunde und fähige (»able-bodied«) Mensch“*^{30, 31}.

Anhand dieses Rollenmodells wird beurteilt, ob ein Mensch behindert ist oder nicht und ob aus einer „ability“ eine „dis-ability“ wird. Die sprachliche Unterscheidung wird hier anhand des Präfixes „dis-“ getroffen, das ein verneinendes Element ist und auf etwas nicht Vorhandenes oder Abwesendes hinweist. Ein weiterer Effekt dieser sprachlichen Phänomene ist, dass die behinderte Person damit gleichzeitig die Zugehörigkeit der sozialen Gruppe ändert und von der Gruppe der Nicht-Behinderten zu jener der Behinderten wechselt. Trotz vieler Kritik wird der Begriff Behinderung allerdings in den Disability Studies weiter verwendet, da sich viele andere Alternativen als impraktikabel und unzutreffend herausgestellt haben. Ziel ist es, sich den Problemen, die mit dem Begriff einhergehen, bewusst zu sein und ihn in einem positiven Sinn verändern zu können.³² In diesem Sinne wird auch der Begriff „Behinderung“ in der vorliegenden Arbeit verwendet werden.

2.5. Das soziale und das kulturelle Modell

Das soziale Modell wurde in den 1970er Jahren durch britische Aktivisten in der *Union of Physically Impairment Against Segregation* (UPIAS) entwickelt. Es sieht Menschen mit Behinderung als unterdrückte soziale Gruppe an und definiert Behinderung als soziale Diskriminierung. Schipper zitiert den Unterschied zwischen Behinderung (disability) und Schädigung (impairment) nach dem von der

²⁹ DEDERICH, M., Körper, Kultur und Behinderung 48.

³⁰ Ebd. 48.

³¹ Vgl. ebd. 48.

³² Vgl. ebd. 49-51.

UPIAS 1976 herausgegebenen Dokument *Fundamental Principles of Disability* wie folgt:³³

“Impairment lacking part of or all of a limb, or having a defective limb, organism or mechanism of the body.

Disability the disadvantage or restriction of activity caused by a contemporary social organization which takes no or little account of people who have physical impairments and thus excludes them for the mainstream of social activities.”³⁴

Während also eine Schädigung einen überkulturellen und universellen Charakter hat, so unterliegen die Konsequenzen, die eine Schädigung nach sich zieht, sozialen und kulturellen Unterschieden. Dieses Modell ermöglichte es britischen Wissenschaftlern herauszufinden, wie soziale Strukturen und Organisationen Menschen mit Schädigung behindern. So wurde zum Beispiel die Unfruchtbarkeit einer Frau im antiken nahen Osten mehr zur Behinderung, als sie es in zeitgenössischer westlicher Gesellschaft ist. Allerdings kann man nicht immer klar zwischen Behinderung und Schädigung unterscheiden, vor allem in modernen Fällen, wie der Anorexie oder auch bei der Erforschung von antiken Kulturen, da man zu wenig Zeugnisse über sozialen und politische Strukturen der Vergangenheit hat.³⁵

Das kulturelle Modell erlangte im letzten Jahrhundert maßgeblichen Einfluss in der biblischen Theologie:

“The cultural model does not distinguish between impairment as a biological or medical condition and disability as social discrimination against people with impairments. Instead, the cultural model understands disability as a product of the ways that cultures use physical and cognitive differences to narrate, organize and interpret their world.”³⁶

Das kulturelle Modell präsentiert ein anderes Verständnis von Behinderung und Normalität als das medizinische Modell. Behinderung ist, wie Rasse und Geschlecht, eine Kategorie um physische Differenz zu beschreiben. Während im sozialen Modell Behinderung eine soziale Konstruktion bleibt, sieht das kulturelle

³³ Vgl. SCHIPPER, Jeremy, *Disability Studies and the Hebrew Bible. Figuring Mephibosheth in the David Story*, New York/London 2006, 17 [*in Folge*: SCHIPPER, Jeremy, *Disability Studies and the Hebrew Bible*].

³⁴ Ebd. 17.

³⁵ Vgl. ebd. 17-18.

³⁶ MOSS, Candida R./SCHIPPER, Jeremy, Introduction, in: MOSS, Candida R./SCHIPPER, Jeremy (Hg.), *Disability Studies and Biblical Literature*, New York 2011, 1-4 [*in Folge*: MOSS, Candida R./SCHIPPER, Jeremy, Introduction].

Modell Behinderung als einen Aspekt, der der Gesellschaft bereits zugrunde liegt und nicht allein die Konsequenz von sozialer Diskriminierung ist. Es geht hier nicht nur allein um die Frage, wie man soziale Schranken beseitigt, sondern auch um die Frage, wie Gesellschaft mit Behinderung umgeht und diese Kategorie verwendet.³⁷

2.6. Disability Studies und die Theologie

Während die Bibel regelmäßig in den Diskursen der Disability Studies zitiert wird, finden die Bibelwissenschaften selbst wenig Resonanz. Nicht jede Auseinandersetzung mit der Bibel ist mit einer kritischen theologischen Herangehensweise zu vergleichen. Setzte sich die Bibelwissenschaft in den letzten Jahrzehnten mit Behinderung auseinander, so wurde meist ein rein medizinisches Modell angewendet. Damit werden die biblischen Lebenswelten und Körperkonzepte aber nicht umfassend beschrieben und lässt religiöse Praxis und göttliche Ursachen außen vor. Die Bibel und andere verwandte antike Texte verwenden nämlich selten ein rein säkulares Modell, wenn es um Behinderung geht.³⁸

Medizin erscheint in biblischen Texten nicht als eigenständige Kategorie, sondern wird meistens vom religiösen Bereich subsumiert. Aus der Sicht eines säkularen medizinischen Modells würde antike Medizin komplett in den religiösen oder abergläubischen Bereich fallen, da sie immer mit dem Göttlichen in Verbindung gebracht wird. Medizin ist nur dann Medizin, wenn sie mit säkularen Begrifflichkeiten beschrieben wird.³⁹

Anliegen ist es, die Disability Studies nicht nur im bibelwissenschaftlichen Umfeld zu integrieren, sondern auch die biblische Theologie ins Gespräch mit den Disability Studies und somit auch mit den Human- und Sozialwissenschaften zu bringen.⁴⁰

„Mit Blick auf die Deutung biblischer Texte und ihrer Wirkungsgeschichte ist ausgehend von den Disability Studies und der Dis/ability History vor allem der Frage nachzugehen, auf welche Weise gerade literarische Repräsentationsformen an der Hervorbringung und Verfestigung wissenschaftlicher, kultureller

³⁷ Vgl. SCHIPPER, Jeremy, Disability Studies and the Hebrew Bible 19-20.

³⁸ Vgl. MOSS, Candida R./SCHIPPER, Jeremy, Introduction 1-4.

³⁹ Vgl. ebd. 1-4.

⁴⁰ Vgl. AVALOS, Hector, u.a., Introduction, in: AVALOS, Hector, u.a., This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies, Atlanta 2007, 8-9.

und sozialer Differenzvorstellungen einer Gesellschaft und damit auch an einer narrativen Konstruktion von Behinderung als negativer Differenzkategorie beteiligt ist.“⁴¹

Das kulturell Normale wird als Schablone für all das verwendet, was nicht diesen Ansprüchen genügt. Behinderung wird somit in den Texten der Bibel oft funktionalisiert und metaphorisiert, um Auseinandersetzungen, Ängste, aber auch theologische Anliegen zur Sprache zu bringen.⁴² Schiefer Ferrari fasst die Anliegen der Disability Studies im Hinblick auf die biblische Lektüre treffend zusammen, wenn er schreibt:

„Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese will die ungestörte Normalisierungslektüre aufbrechen, nicht aber um die Abweichung, den Störfall in den Blick zu nehmen, sondern um unhinterfragte Differenzkategorien zu dekonstruieren und für eine auf Vielfalt und Differenz hin offene Lektüre zu sensibilisieren.“⁴³

2.7. Theologisch-ethische Perspektive

Dietmar Mieth beschreibt in seinem Aufsatz zwei Arten von Begriffen, um Behinderungen zu benennen. Einerseits gibt es einen sehr schwammigen Oberbegriff, dem zu folge jeder behindert ist, der *„in seiner Handlungsfähigkeit irgendwo eingeschränkt ist“*⁴⁴, andererseits *„die Einschränkung der Eingrenzung auf ganz bestimmte Faktoren, u.a. Beweglichkeit, erträgliche Belastung, Fähigkeiten des Bewusstseins“*⁴⁵. Letztendlich aber ist Behinderung auch eine Definition, die der betroffene Mensch selbst trifft auf dem Hintergrund seiner ganz persönlichen Vorstellung von Normalität.⁴⁶

Mieth nennt die Erklärung der WHO, die in der Folge der Behindertenbewegungen entstanden ist, und die Para-Olympics als Beispiele dafür, dass Behinderung im gesellschaftlichen Bewusstsein der vergangenen Jahre wieder mehr ins Zentrum gerückt ist. Damit verbunden kamen mit der Pro-Choice-Bewegung und anderen

⁴¹ Vgl. SCHIEFER FERRARI, Markus, (Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12-14. Deutung, Differenz und Disability, in: GRÜNSTÄUDL, Wolfgang/SCHIEFER FERRARI, Markus (Hg.), *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Stuttgart 2012, 41 [in Folge: SCHIEFER FERRARI, M., (Un)gestörte Lektüre von Lk 14, 12-14].

⁴² Vgl. ebd. 41.

⁴³ Ebd. 47.

⁴⁴ MIETH, Dietmar, Der behinderte Mensch aus theologisch-ethischer Sicht, in: EURICH, Johannes/LOB-HÜDEPOHL Andreas (Hg.), *Inklusive Kirche*, Stuttgart 2011, 116 [in Folge: MIETH, D., Der behinderte Mensch aus theologisch-ethischer Sicht].

⁴⁵ Ebd. 116.

⁴⁶ Vgl. ebd. 116-117.

Versuchen „das Leben von Menschen auswählbar zu machen“⁴⁷ neue Herausforderungen für die Ethik. In diesem Zusammenhang ist für theologische Ethik klar, die Option für die Armen und Schwachen zu ergreifen.⁴⁸ Aber auch der Staat hat durch das Rechtssystem die Möglichkeit maßgeblich gegen Diskriminierung mitzuwirken, denn Recht ist nicht „*lediglich als Abbildung der sozialen Realität*“⁴⁹ zu verstehen, sondern ist aus sich selbst heraus schon „*ein konstitutives Element der Wirklichkeit*“⁵⁰. Theresia Degener nennt an dieser Stelle gehörlose Menschen, die als nicht deliktfähig gelten sowie Menschen, denen das Wahlrecht abgesprochen wird, als Beispiele. Hier werden Personen durch das Recht zu „*Unfähigen*“⁵¹ gemacht. Problematisch ist auch, dass hier durch das Recht definiert wird, wer behindert oder nicht behindert ist und somit auch einen Rechtsanspruch auf soziale Hilfe vom Staat hat.⁵²

Das internationale Behindertenrecht erlebte in den letzten Jahren zwar Aufschwung und auf dem Papier sind alle Menschen gleich stellt und nicht diskriminiert, doch hat man es immer noch nicht geschafft viele Barrieren, zum Beispiel in öffentlichen Gebäuden und Institutionen, abzuschaffen. Die Diskriminierung ist hier aber nicht nur im Ausschluss von behinderten Menschen zu sehen, sondern auch in der „*Weigerung, zumutbare Anpassungsmaßnahmen vorzunehmen*“⁵³ zu finden.⁵⁴

Aus christlicher Tradition heraus ist die Würde Menschen unantastbar. Für diese Würde reicht das bloße „*Dasein des Menschen*“⁵⁵ aus, sie stellt keine Anforderungen an das „*Sosein*“^{56,57}.

„Verlieren wir aus ökonomischen oder wissenschaftlichen Interessen diese Kultur, entsteht eine abschüssige Bahn. Deshalb muss allen, die diese Kultur

⁴⁷ MIETH, D., Der behinderte Mensch aus theologisch-ethischer Sicht 118.

⁴⁸ Vgl. ebd. 118-119

⁴⁹ DEGENER, Theresia, Behinderung als rechtliche Konstruktion, in: LUTZ, Petra, u.a. (Hg.), Der [im-]perfekte Mensch. Metamorphosen von Normalität und Abweichung, Köln 2003, 451 [*in Folge*: DEGENER, Th., Behinderung als rechtliche Konstruktion].

⁵⁰ Ebd. 451.

⁵¹ Ebd. 452.

⁵² Vgl. ebd. 451-453.

⁵³ Ebd. 459.

⁵⁴ Vgl. ebd. 459.

⁵⁵ MIETH, D., Der behinderte Mensch aus theologisch-ethischer Sicht 119.

⁵⁶ Ebd. 119.

⁵⁷ Vgl. ebd. 119-120.

durch ihr Handeln erhalten und sichtbar machen, seitens der Gesellschaft besonderer Dank geschuldet werden.“⁵⁸

Das ist auch eine klare Absage an alle leistungsorientierten Menschenbildern. Der Mensch ist nicht an seiner Leistung oder seinem Nutzen zu bemessen, sondern nur an seinem Menschsein:⁵⁹

„Wenn du nicht von Nutzen, nicht leistungsfähig und nicht zweckentsprechend bist, dann tröste Dich damit, dass Gott nicht danach fragt, dass er vielmehr dem nachgeht, der oder die nicht selbst zu der Herde der Normalität findet. Gott stellt keine Bedingungen, er kann sich nicht zurückhalten, er kann daher nur verweigert werden.“⁶⁰

Mieth betont aber auch, dass Menschen von heute veränderte Vorstellungen von Solidarität haben. Während man sich bei großen Naturkatastrophen in anderen Ländern und Kontinenten oder beim Leid in der dritten Welt solidarisch zeigt, wird die Not im eigenen gesellschaftlichen Umfeld oft übersehen. Mieth spricht in diesem Zusammenhang von einer „*Wahl der Solidarität*“⁶¹ und sieht es problematisch, dass die Solidarität gemeinnütziger Vereine und karitativer Gruppen meist nur ein Nebeneinander ist, da die Kooperation und Kommunikation weitestgehend fehlt.⁶²

Mieth unterscheidet an dieser Stelle zwischen einer Con-Solidarität und einer Pro-Solidarität. Con-Solidarität meint die Solidarität und die gemeinsame Erfahrung des Anders-Sein unter behinderten Menschen, während die Pro-Solidarität (gesunde) Menschen betrifft, die sich den Betroffenen gegenüber solidarisch fühlen.⁶³ „*In der ersten wird die Differenz dadurch anerkannt, dass sie Basis der Kontrasterfahrung ist, in der zweiten dadurch, dass sie Basis eines differenzierten Miteinanders ist*“⁶⁴.

Um Differenzen im menschlichen Miteinander anerkennen zu können, muss man sich zunächst auf etwas Verbindendes einigen: das Mensch-Sein selbst. Das Prinzip der Gleichheit darf aber nicht alles andere überragen, vielmehr soll es helfen eine „*stützende[...] Balance*“⁶⁵ zu wahren. Ein weiteres verbindendes Element ist die Identifizierung mit den betroffenen Menschen, da die meisten schon einmal die

⁵⁸ MIETH, D., Der behinderte Mensch aus theologisch-ethischer Sicht 120.

⁵⁹ Vgl. ebd. 130.

⁶⁰ Ebd. 130.

⁶¹ Ebd. 120.

⁶² Vgl. ebd. 120-121.

⁶³ Vgl. ebd. 125.

⁶⁴ Ebd. 125.

⁶⁵ Ebd. 124.

Erfahrung von Begrenzung und Behinderung, sei es im körperlichen wie auch im sozialen Bereich, gemacht haben.⁶⁶ „Während es einerseits den Vorgang der Identifizierung ohne Bewusstsein der Differenz nicht gibt, steht er andererseits in Gefahr, Differenz zu überspielen und gerade darin nicht anzuerkennen“⁶⁷.

In der Begegnung mit behinderten Menschen erfährt man auch die eigene Endlichkeit, Verletzbarkeit und unsere Angewiesenheit auf andere Menschen. Mieth nennt behinderte Menschen deshalb Propheten in der Welt, weil sie uns daran erinnern, dass wir hinfällig und sterblich sind.⁶⁸

⁶⁶ Vgl. MIETH, D., Der behinderte Mensch aus theologisch-ethischer Sicht, 124.

⁶⁷ Ebd. 124.

⁶⁸ Vgl. ebd. 124.

3. Behinderung in der Bibel und im biblischen Umfeld

3.1. Altes Testament

Bei näherer Auseinandersetzung mit den Texten des Alten Testaments zeigt sich, dass vor allem der männliche Körper von Behinderung betroffen ist. Der Mann ist Repräsentant Gottes, während sich weibliche Annäherungen an die Gottesebenbildlichkeit seltener finden. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen findet sehr oft in der Gestalt des Adam Ausdruck. In antiken jüdischen Quellen reicht seine Erscheinungsbild von der Erde bis zum Himmel und sein Leib wird als perfekt beschrieben. Das gehäufte Vorkommen von Männern mit Behinderung lässt sich durch die patriarchale Gesellschaft Israels erklären, in der der Mann der Ankerpunkt allen Geschehens war. Ebenso wird Behinderung mit einer gewissen Ambiguität begegnet. Es gibt die Pflicht ihnen zu helfen, aber es wird gleichzeitig auch angenommen, dass die Behinderung die Folge einer Sünde in der Vergangenheit ist. Wenn die Bibel also von Menschen mit Behinderung spricht, so sind es meistens Männer, wie z.B. die Priester in Lev 21, Davids Neffe Merib-Baal in 2 Samuel oder die Lahmen und Blinden, die zur Verteidigung Jerusalems in 2 Sam 5,8 eingesetzt wurden.⁶⁹

Die normative Vorstellung eines Israeliten im Alten Testament ist der fähige und gesunde Mann. In Lev 21,17-23 finden sich Reinheitsvorschriften für die Priester. In ihnen ist festgehalten, dass zunächst einmal kein Mensch, der an irgendeiner Art von Behinderung leidet, den Tempel betreten darf. Ist ein Priester behindert, so darf er JHWH kein Opfer bringen, allerdings davon essen. Die Präsenz eines Priesters mit Behinderung im Tempel könnte ihn unrein machen und profanisieren, weil JHWH perfekte körperliche Bedingungen voraussetzt.⁷⁰

Die Normvorstellung eines guten Körpers orientiert sich in erster Linie an einem (männlichen) Gottesbild. Jeder, der aus dieser Kategorie herausfällt, wird zum Außenseiter. Allerdings werden nicht alle Menschen mit Behinderungen gleich behandelt. Im gesellschaftlichen Leben hat ein Blinder einen anderen Status als ein Lahmer und vor allem im kultischen Bereich wiegt eine körperliche Behinderung

⁶⁹ Vgl. HENTRICH, THOMAS, Masculinity and Disability in the Bible, in: AVALOS, HECTOR, u.a. (HG.), *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, Atlanta 2007, 73-76 [*in Folge*: HENTRICH, TH., *Masculinity and Disability in the Bible*].

⁷⁰ Vgl. ebd. 83-84.

schwerer als im gesellschaftlichen. So darf der Unreine den Tempel nicht betreten, Merib-Baal durfte aber trotz Behinderung das Land erben. Im Neuen Testament bricht Jesus diese Verbindung zwischen Sünde und Krankheit auf und es finden auch Frauen mit Behinderung Platz, so wie die Tochter des Jairus (Mk 5,21-43; Mt 9,18-26; Lk 8,40-56) oder die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29-34, Mt 8,14-15). Das Hauptaugenmerk liegt nun nicht mehr auf der Behinderung von Männern als Hauptrepräsentanten Gottes, es liegt vielmehr auf Vergebung, Heil und der Inklusion von Frauen.⁷¹

Obwohl es keinen eigenen Ausdruck für Behinderung im Alten Testament gibt, so gibt es doch Hinweise, dass zumindest ein von Subkategorien geleitetes, abstraktes Konzept vorhanden war. Es sind zwar zahlreiche Bezeichnungen für die äußeren Körperteile bekannt, die inneren Organe sind jedoch weitestgehend nicht benannt. Ausnahmen bilden die Leber (z.B. Leberschau), die Nieren als Ort des Gewissens und bei Hiob die Gallenblase. Geläufig sind die Bezeichnungen Rumpf, Herz, Leib, Eingeweide, von denen man auch hin und wieder metaphorisch als Kammern des Leibes spricht. Von den Vitalfunktionen der inneren Organe wusste man im AT nicht, ebenso wie sie in Verbindung mit Erkrankungen stehen. Krankheiten werden als Züchtigung Gottes gesehen und somit in die Reihe von körperlichen Verletzungen aufgenommen.⁷²

Da im alten Israel keinerlei medizinische Kenntnisse vorhanden waren, traf man auch keine Unterscheidung zwischen Krankheit, Schädigung und Körperbehinderung. Wer einen Unfall hat oder durch einen Kampf verletzt wird, befindet sich im selben Zustand wie jener, der von Ausschlag, Geschwüren und anderen inneren Erkrankungen geplagt wird. Psychische Erkrankungen werden im Alten Testament nicht erwähnt. Man könnte noch am ehesten bei König Saul vermuten, dass er an Depressionen erkrankt war und durch – modern ausgedrückt – eine Musiktherapie geheilt wurde. Lahm-, Blind-, Taub- und Stummheit meinen auch nicht immer eine konkrete körperliche Krankheit, sondern können auch für ein gestörtes Gottesverhältnis stehen und sind somit eher als psychische Erkrankungen zu denken. Generell finden sich aber nur sehr spärliche Berichte, die auf das Leben

⁷¹ Vgl. HENTRICH, Th., Masculinity and Disability in the Bible 87.

⁷² Vgl. HERBST, Hans R., Behinderte Menschen in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 54-56 [in Folge: HERBST, H.R., Behinderte Menschen in Kirche und Gesellschaft].

körperbehinderter Menschen konkret Bezug nehmen. Es lässt sich also zusammenfassend sagen, dass Krankheit im Alten Testament ein allgemeiner Zustand von Schwäche und Hilflosigkeit und häufig mit Verben wie schlagen, stoßen und treffen beschrieben wird.⁷³

Krankheit und Schädigung im Alten Testament geht von JHWH aus und muss zunächst im Sinne des „Tun-Ergehen“- Zusammenhangs (TEZ) als seine Strafe verstanden werden. Es finden sich zwar auch Textstellen, in denen der Mensch von Satan, einem Engel oder Dämonen bestraft wird, aber diese Wesen sind in diesem Kontext als Werkzeug Gottes zu verstehen.⁷⁴

Durch den Bund Israels mit Gott ist der Mensch in eine sakrale Lebensordnung hineingestellt. Durchbricht er diese Ordnung durch Zuwiderhandeln und Sünde, so muss er mit Konsequenzen wie Tod, Krankheit und Schädigung rechnen. Damit verbunden ist der soziale Abstieg des Kranken. Anzumerken ist, dass der TEZ in den vorexilischen Texten noch nicht sehr ausgeprägt war. Ein Zeugnis für den TEZ ist der Aussatz Miriam in Num 12, der eine eindeutige Beziehung zwischen Schuld und Strafe herstellt. Bei der Altersblindheit hingegen legt die Bibel diesen Zusammenhang nicht nahe. Erst später entwickelt sich die Vorstellung eines festen Zusammenhangs zwischen Schuld, Erkrankung und Schädigung. Dieses Phänomen wird dann schließlich bei Hiob wieder in Frage gestellt.⁷⁵

Der kranke oder geschädigte Mensch hat im Alten Testament nicht mehr die Fülle des Lebens in sich, sondern befindet sich bereits in einer Vorstufe zum Tod bzw. im Sterbeprozess. Ebenso wird auch ein Ohnmachtsanfall in die Todesnähe gestellt.⁷⁶ Die Verbindung zu Verwesung und Unreinheit ist somit nicht mehr schwer zu erkennen. Der Kranke oder Behinderte befindet sich nun im Wirkungskreis der Scheol und ist JHWH fern bzw. ist die Gottesbeziehung gestört.⁷⁷

Durch den TEZ spielt auch die Heilkunst im Alten Testament keine große Rolle, denn auch die Heilung kommt ausschließlich von JHWH. Für kranke und

⁷³ Vgl. HERBST, H.R., Behinderte Menschen in Kirche und Gesellschaft 56-58.

⁷⁴ Vgl. ebd. 58.

⁷⁵ Vgl. ebd. 58.

⁷⁶ Kinderlosigkeit wird ebenfalls in den Bereich von Schädigung und Krankheit gestellt, da sie lebensbeeinträchtigend ist und sie die Existenz bedrohende sozioökonomische Folgen hat.

⁷⁷ Vgl. ebd. 60-62.

behinderte Menschen, die dauerhaft aus dem kultischen Leben ausgeschlossen waren, ist JHWH die einzige Rettung. Eine Unterscheidung zwischen natürlicher Heilung und Wunderheilung findet nicht statt. Sowohl Krankheit als auch Heilung wird dem bestrafenden oder segnenden Handeln JHWHs zugeschrieben. Wurde ein Kranker allerdings geheilt, so umfasst das nicht nur die körperliche Genesung, sondern auch die Wiedereingliederung in das soziale und religiöse Leben. Die allumfassende und grundlegende Gottesbeziehung des Menschen steht im Zusammenhang mit Krankheit, Behinderung und Heilung im Mittelpunkt.⁷⁸

3.2. Neues Testament

Ebenso wie im Alten Testament gibt es auch im Neuen Testament keinen eigenständigen Begriff für Behinderung. Ein Unterschied, der jedoch sofort ins Auge fällt, ist, dass Krankheit und Schädigung nicht mehr in direkter Verbindung zu menschlichem Handeln steht.⁷⁹

„Unterwegs sah Jesus einen Mann, der seit seiner Geburt blind war. Da fragten ihn seine Jünger: Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, so dass er blind geboren wurde? Jesus antwortete: Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden.“ (Joh 9,1-3; Einheitsübersetzung)

In dieser Erzählung setzt Jesus den TEZ eindeutig außer Kraft. An anderer Stelle äußert er sich aber noch in einem anderen Zusammenhang über von Sünde und Krankheit:⁸⁰

„Da sagte er zu ihnen: Meint ihr, dass nur diese Galiläer Sünder waren, weil das mit ihnen geschehen ist, alle anderen Galiläer aber nicht? Nein, im Gegenteil: Ihr alle werdet genauso umkommen, wenn ihr euch nicht bekehrt. Oder jene achtzehn Menschen, die beim Einsturz des Turms von Schiloach erschlagen wurden – meint ihr, dass nur sie Schuld auf sich geladen hatten, alle anderen Einwohner von Jerusalem aber nicht? Nein, im Gegenteil: Ihr alle werdet genauso umkommen, wenn ihr euch nicht bekehrt.“ (Lk 13,2-5; Einheitsübersetzung)

Ziel der Rede Jesu ist es hier allerdings nicht, den TEZ wieder einzuführen, sondern die Gleichheit aller Menschen herauszustreichen und die diskriminierenden Elemente zu beseitigen. Jesu Wirken nimmt auch deshalb Stellung gegen den TEZ,

⁷⁸ Vgl. Herbst, H.R., Behinderte Menschen in Kirche und Gesellschaft 67-68.

⁷⁹ Vgl. ebd. 156.

⁸⁰ Vgl. ebd. 157.

weil es der moralischen Anmaßung und Überheblichkeit der gesunden Menschen keinen Aufschwung geben will.⁸¹

Generell lassen sich im Neuen Testament keine differenzierten Krankheitsbilder herausfiltern, allerdings hatte das Heilungswirken Jesu nicht nur den Zweck den Körper wiederherzustellen, sondern – wie schon im Alten Testament – auch ein geschädigtes Beziehungsgefüge wieder aufzurichten. Während Gebete bei den Heilungen keine besondere Rolle spielen, gehen sie aber oftmals mit der Verwendung von Speichel und Handauflegung einher. Speichel symbolisiert an dieser Stelle die „ruach“. Eine besondere Häufung bilden die exorzistischen Praktiken in den neutestamentlichen Heilungsgeschichten.⁸²

3.3. Mesopotamien

Um tiefere Einsicht in die Konzepte von Behinderung in der Bibel zu bekommen, wird auch das biblische Umfeld hinzugezogen. Die ersten schriftlichen Überlieferungen über Menschen mit Behinderungen stammen aus Mesopotamien und Ägypten. Obwohl es immer wieder Aufzeichnungen von Menschen mit physischer oder geistiger Schädigung gibt, werden die sozialen Umstände dieser Personen meist nicht näher erläutert. Es fällt daher auch schwer ein umfassendes Konzept von Behinderung dahinter zu finden. Ebenso lässt die die geographische und zeitliche Ausdehnung des antiken Nahen Ostens keine präzise Zusammenfassung von sozialen Konstrukten zu.⁸³

Hauptquellen für die Identifizierung und Definition von Behinderung in Mesopotamien sind in erster Linie medizinische und magische Texte sowie Briefe und literarische Werke. Walls versucht die antiken Texte mit Hilfe des sozialen Modells zu lesen. Behinderung ist dabei anhand der Möglichkeiten seine sozialen Aufgaben zu erfüllen definiert. Ein Sänger, der eine Hand verliert, ist zwar nach modernen Maßstäben behindert, allerdings hat der Verlust der Hand keinerlei Auswirkung auf die Ausübung seines Berufes und seiner sozialen Stellung. Deshalb

⁸¹ Vgl. HERBST, H.R., Behinderte Menschen in Kirche und Gesellschaft 156-157.

⁸² Vgl. ebd. 166-167.

⁸³ Vgl. WALLS, Neal H., The Origins of the Disabled Body. Disability in Ancient Mesopotamia, in: In: AVALOS, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies, Atlanta 2007, 13 [in Folge: WALLS, N.H., The Origins of the Disabled Body].

ist Behinderung in der mesopotamischen Gesellschaft auch schwer zu fassen, da diese Personen zum großen Teil sozial integriert waren.⁸⁴

Es ist Aufgabe der Familie und nicht des Staates oder des Tempels die Verantwortung für die Pflege behinderter und kranker Menschen zu übernehmen. Konnte diese Art von Unterstützung von der Familie nicht gewährleistet werden, war es möglich Hilfe vom Tempel zu erhalten. Davon waren vor allem Witwen, Waisen, alte Menschen, darunter besonders alte Frauen, blinde und taube Menschen betroffen, die für den Tempel Arbeiten, wie Getreide mahlen oder weben, übernahmen.⁸⁵

Laut dem mesopotamischen Schöpfungsmythos Enuma Elish sind Menschen dazu geschaffen, den Göttern zu dienen und Arbeiten für sie zu verrichten. So ist es nicht verwunderlich, dass auch der behinderte Mensch in der mesopotamischen Anthropogonie im Arbeitsleben wiederfindet. Der Mythos von Enki und Ninmah, der noch älter ist als Enuma Elish, beschreibt in seiner ersten Hälfte, die Entstehung von Menschen, die nicht behindert sind. In der zweiten Hälfte jedoch, entsteht ein Wettstreit zwischen Enki und Ninmah. Ninmah erschafft sechs behinderte Menschen und Enki soll ihnen ihre Rolle in der Welt zuteilen. So beschließt Enki, dass der Blinde ein Musiker und jener mit gebrochenen Beinen ein Silberschmid wird. Eine Frau, die keine Kinder bekommen kann, wird in den Dienst der Königin gestellt. Als nun Enki an der Reihe ist Ninmah herauszufordern, erschuf er ein Wesen, indem er Samen in den Bauch einer Frau pflanzte. Daraus entstand Umul. Während ältere Sumerologen behaupten, Umul sei ein alter Mann, stellen neuere Forschungen fest, dass er ebenso ein neugeborenes Kind oder eine Fehlgeburt sein könnte. Ninmah ist nicht in der Lage, ihm eine soziale Rolle zuzuteilen.⁸⁶

Auffallend ist, dass den sechs Menschen, die Ninmah geschaffen hat, von Enki eine hohe Stellung oder besondere Fertigkeiten, wie es zum Beispiel beim Silberschmid der Fall ist, zugeteilt werden, in der sie selbst für ihren Lebensunterhalt sorgen können. Der Text unterscheidet also in erster Linie zwischen Menschen, die sich trotz physischer Beeinträchtigung in das Arbeits- und Gesellschaftsleben integrieren

⁸⁴ Vgl. WALLS, N.H., *The Origins of the Disabled Body*, 15-16.

⁸⁵ Vgl. ebd. 16.

⁸⁶ Vgl. ebd. 16-17.

können und jenen, die keine Arbeit verrichten können. Walls schließt trotz des großen Interpretationsspielraumes des Mythos und der Fragmentarität der Überlieferung daraus, dass grundsätzlich ein inklusives soziales Modell im Umgang mit behinderten Menschen – zumindest mit jenen, die arbeitsfähig sind – in Mesopotamien vorgeherrscht hat.⁸⁷

3.4. Rom und Griechenland

Ebenso wie in Mesopotamien ist es auch in Rom und Griechenland schwer, aufgrund von spärlicher Quellenlage, präzise Auskunft über den Umgang mit behinderten Menschen zu geben. Es ist allerdings anzunehmen, dass es aufgrund von Mangelerkrankung, Inzucht und anderen Erkrankungen schon zu pränatalen Anomalitäten gekommen ist. Noch häufiger waren Behinderungen und Missbildungen anzutreffen, die man sich erst im Laufe des Lebens, durch Sport, im Kampf oder durch virale und bakterielle Infektionen zugezogen hat. Wie auch schon in der Bibel und im antiken Mesopotamien gibt es auch im Lateinischen und Griechischen keinen speziellen Ausdruck für Behinderung, allerdings eine Vielzahl teilweise ungenauer Bezeichnungen, wie verstümmelt (πηρόζ/*mancus*), verkrüppelt (κολοβός/*curtus*), Hässlichkeit (αἰσχρός/*deformitas*), Schwachheit (ἀσθενεία/*infirmitas*) und Lahmheit der Beine (χωλός/*tardipes*).⁸⁸

Eine Besonderheit in der griechischen Götterwelt stellt Hephaistos, der Gott des Feuers und der Handwerker, dar. Er verrichtet als Gott nicht nur physische Arbeit, sondern ist auch noch ein betrogener Ehemann und dem Spott anderer Götter ausgesetzt. Er ist auch die einzige olympische Gottheit, die ein Handicap hat. In verschiedenen Quellen wird er als lahm, schwach und mit verbogenen Füßen dargestellt. In Homers *Odyssee* erfährt man, dass Hephaistos bereits mit dieser Behinderung geboren wurde. Sowohl er selbst als auch seine Mutter Hera berichten davon. Hera lehnte ihren Sohn ab und stieß ihn vom Olymp. Ob Hera hier wie eine durchschnittliche Griechin dieser Zeit handelte oder ob es sich hierbei nur um eine Erzählung aus vergangenen Zeiten handelt, bleibt offen. Doch trotz seiner Einschränkungen und angesichts des Spotts der anderen Götter, war Hephaistos ein ausgezeichnete Schmid und seine Werke waren sehr begehrt. Obwohl Hephaistos

⁸⁷ Vgl. WALLS, N.H., The Origins of the Disabled Body, 16-30.

⁸⁸ Vgl. KELLEY, Nicole, Deformity and Disability in Greece and Rome, in: AVALOS, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies, Atlanta 2007, 31-33 [in Folge: KELLEY, N., Deformity and Disability in Greece and Rome].

keine reale Person war, spiegeln sich in seiner Geschichte bis zu einem gewissen Maß die Realität in Griechenland wieder. Es gibt einige Berichte, die erzählen, wie Menschen mit Behinderung vorwiegend im handwerklichen Bereich tätig waren. Ebenso leisteten manche sogar Militärdienst. Blinde Personen wurden oftmals als gute Musiker, Propheten oder Dichter angesehen.⁸⁹

Eine zentrale Frage für Kelley ist der Umgang mit Neugeborenen, die bereits mit Anomalitäten und Behinderungen auf die Welt gekommen sind. Sie zählt dabei vier antike Textpassagen auf, die sie hinsichtlich dieses Themas für relevant ist. Anzumerken ist allerdings, dass drei von einem idealisierten, gesellschaftlichen Zustand ausgehen. In Platons *Der Staat* sollen die gesunden Nachkommen von fähigen Menschen aufgezogen werden. Jene aber, die mit Defekten und Anomalitäten geboren sind, sollen heimlich weggeschafft werden. Ebenso findet sich in Aristoteles *Politik* die Anmerkung, dass Neugeborene mit Anomalitäten nicht aufgezogen werden sollten. Plutarch überliefert in *Lycurgus* die Vorgehensweisen in Sparta. Die Kinder wurden von den Älteren inspiziert und die, die ihnen stark genug erschienen, wurden aufzogen. Die schwachen, behinderten oder deformierten Kinder wurden in einen Abgrund am Fuße des Taygetos-Gebirges geworfen. Zu beachten ist hierbei, dass Plutarch den Zustand im 1.-2. Jhdt. v. Chr. beschreibt und er womöglich die Vergangenheit schon etwas idealisiert dargestellt hat.⁹⁰

In Soranos *Gynäkologie*, die im 2. Jhdt. v. Chr. entstanden ist, befinden sich klare Kriterien, wie ein Kind, das es wert ist aufgezogen zu werden, auszusehen hat. Alle Körperteile des Kindes sollen perfekt und auch in entsprechender Größe und Funktion vorhanden sein. Soranos schreibt aber nicht darüber, was aus den Kindern werden soll, die diesen Ansprüchen nicht genügen. Die idealisierten Zustände von Platon und Aristoteles geben aber Aufschluss darüber, dass viele Griechen sich für ihre Kinder im Falle von Behinderung entschieden haben.⁹¹

Ebenso unklar wie in Griechenland ist die Faktenlage im antiken Rom. Es gibt jedoch einige Hinweise, dass Kinder mit Behinderung aufgezogen wurden, wie der Herrscher Claudius und der stumme Quintus Pedius. Claudius wurde von seiner

⁸⁹Vgl. KELLEY, N., Deformity and Disability in Greece and Rome 35-41.

⁹⁰ Vgl. ebd. 35-37.

⁹¹Vgl. ebd. 37-39.

Mutter als Monster bezeichnet und seine Schwester Livilla hoffte, dass Rom so ein Kaiser erspart bleibe. Cicero hält in *De oratore* fest, dass deformierte Menschen guten Nährboden für Witze bieten. Sowohl in Griechenland als auch in Rom boten Feste und Gelage einen idealen Ort, um auf sich auf Kosten Behinderter, aber auch Kleinwüchsiger, fettleibiger Frauen und Menschen mit Buckeln zu amüsieren. Sie wurden teilweise auch im Privaten zum Vergnügen eingesetzt. So berichtet Plinius, dass sich Augustus' Enkelin Julia einen kleinwüchsigen Mann als „Haustier“ hielt.⁹²

Blindheit kommt in den Überlieferungen am häufigsten vor. Einerseits waren die medizinischen Möglichkeiten, die in einer modernen Gesellschaft Blindheit verhindern, nicht gegeben, andererseits wurden die Augen absichtlich oder unabsichtlich, im Krieg, als Unfall oder als Strafe, verletzt. Weitere Ursachen waren Vererbung, Erkrankungen oder ein Mangel an Vitamin A. Sehr früh schon wird Blindheit aber auch als Strafe der Götter betrachtet. Einige wurden geblendet, weil sie einen Gott geschaut haben oder einen Raum betreten haben, in den kein menschliches Wesen hinein durfte. So wurde zum Beispiel Philipp von Makedonien blind, weil er seine Frau mit dem Gott Ammon vorfand, und Aypitos erblindete zuerst und starb im Anschluss, weil er den Tempel des Poseidon Hippios in Mantinea betrat. Die Griechen glaubten, dass der Verlust des Augenlichts durch andere Fähigkeiten, wie musikalische Begabungen oder besondere Hellsichtigkeit, kompensiert worden ist. Der blinde Prophet Teiresias ist einer derjenigen, der blind ist und über eine besondere Begabung verfügt. Der Sage nach soll er die Göttin Athene beim Baden gesehen haben und wurde als Strafe dafür blind. Durch die Intervention seiner Mutter Chariklo erhielt er aber die Gabe der Prophetie. Diese neuen Fähigkeiten wurden als Kompensation für das verloren gegangene Augenlicht betrachtet.⁹³

Es wurden aber nicht nur Vergehen gegen die Götter bestraft, sondern auch Vergehen gegen andere Sterbliche. Die meisten Aufzählungen hier sind natürlich

⁹² Vgl. KELLEY, N., Deformity and Disability in Greece and Rome 35-39.

⁹³ Vgl. ebd. 42-43.

mythologischer Natur, aber es spiegelt, wie schon bei Hephaistos, der Umgang mit Behinderung und den Status behinderter Menschen der damaligen Zeit wider.⁹⁴

3.5. Fazit und Zusammenfassung

Zunächst lässt sich festhalten, dass es sowohl in der Bibel als auch im biblischen Umfeld keinen eigenständigen Begriff für Behinderung gibt, sondern nur eine Aufzählung vielfältiger Schädigungen und Erkrankungen. Im Alten Testament ist Krankheit, Schädigung und Behinderung sehr eng mit dem TEZ verbunden. Heilkunst spielt keine übergeordnete Rolle, weil Krankheit und Heilung von Gott ausgehen. Im Neuen Testament wird der TEZ von Jesus aufgehoben. Durch die Heilungen Jesu im Neuen Testament sollen aber nicht nur der Körper des Menschen geheilt werden, sondern es soll auch sein geschädigtes Beziehungsgefüge zu anderen Menschen und der Gesellschaft widerhergestellt werden.

In Mesopotamien kann man aufgrund der Quellenlage davon ausgehen, dass ein inklusives Modell im Umgang mit (arbeitsfähigen) behinderten Menschen vorgelegen hat. Der Betroffene hat entsprechend seiner Fähigkeiten Arbeit verrichtet und wurde somit als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft gesehen. Auch der Mythos von Enki und Ninmah bestätigt diese Annahme. Behinderten Menschen werden hier Aufgaben zugeteilt, die Verantwortung, spezielle Fertigkeiten und Talent erfordern.

Der Zustand in Griechenland lässt sich fast nur aus den Erzählungen mythologischer Texte erschließen. Nicole Kelley bezieht sich hier in erster Linie auf Menschen, die bereits mit einer Behinderung oder Anomalität auf die Welt gekommen sind. Ein Beispiel dafür ist der griechische Gott Hephaistos. Er wurde mit Behinderung geboren und vom deswegen Olymp verstoßen, jedoch bringt auch er eine besondere Fähigkeit mit. Er ist ein ausgezeichnete(r) Schmied. Ähnliches kann man auch in den Überlieferungen über blinde Menschen beobachten, die häufig mit prophetischen Gaben in Verbindung gebracht wurden.

Grausamer stellt sich das Bild bei Platon, Aristoteles und in Sparta dar. Kinder, die nicht völlig gesund auf die Welt kommen, sollten nach ihren idealisierten und utopischen Vorstellungen nicht erzogen werden. Inwieweit die Beschreibungen von

⁹⁴ Vgl. KELLEY, N., Deformity and Disability in Greece and Rome 44.

Plutarch über die Vorgehensweise in Sparta der historischen Realität entsprechen, ist fragwürdig, da er mit einer gewissen zeitlichen Distanz berichtet.

Im antiken Rom finden sich einige Überlieferungen, dass Menschen mit Geburtsfehler auch aufzogen wurden und es durchaus, wie im Fall von Kaiser Claudius, zu einer politischen Karriere schafften. In den meisten Fällen waren aber deformierte und auch fettleibige Menschen Zielscheibe für viel Spott und mussten auch bei privaten Festen für das Amüsement der Privilegierten herhalten.

4. Fallbeispiele im Alten Testament

4.1. Jahwistisches Geschichtswerk

Die Ansichten über Behinderung sind im Jahwistischen Geschichtswerk breit gestreut. In Ex 4,11 wird Behinderung als Teil von Gottes Schöpfung betrachtet, während Lev 21,17-23 davon ausgeht, dass durch Behinderung das Chaos in die göttliche Weltordnung hereinbricht.⁹⁵ Der folgende Abschnitt konzentriert sich aber vor allem auf die jahwistischen Erzählungen.

Ein Beispiel für Behinderung im jahwistischen Geschichtswerk ist Isaak. Isaaks Blindheit ist die Folge seines Alters. Isaak ist durch seine Altersblindheit in ein Abhängigkeitsverhältnis gerutscht. Rebekka kann den blinden Isaak täuschen und dadurch in seinen Entscheidungen maßgeblich beeinflussen. Sie gewinnt durch Isaaks Behinderung an Macht und drängt ihn zunehmend in eine weibliche Rolle. Gleichzeitig zeigt die Geschichte aber auch, dass Isaak durch seine Erblindung als patriarchaler Vorstand seiner Familie nicht völlig machtlos geworden ist. Als er erste Zweifel an der Identität Jakobs hegt, beginnt er Fragen zu stellen und verlässt auf seine anderen Sinne. Ebenso nimmt er seinen Segen, den er Jakob gegeben hat, nicht zurück. Würde er dies tun, so würde er die Wirkmächtigkeit und Einmaligkeit seines Segens in Frage stellen. Man muss sich daher vom Bild des alten, blinden und machtlosen Isaak zugunsten eines immer noch mächtigen Patriarchen verabschieden, auch wenn das im Hinblick auf die Feministische Theologie kritisch zu betrachten ist.⁹⁶

Als Jakob am Jabbok mit Gott⁹⁷ kämpft, trägt auch er eine Behinderung davon. Oftmals wird Jakob als tragischer Held gesehen, dessen Begegnung mit Gott nicht zu Heilung und Vergebung geführt hat, sondern zu Verkrüppelung. Unklar ist, ob Jakobs Verletzung von begrenzter Dauer war oder permanent. In späteren Texten liest man nicht mehr davon und Jakob geht seinen patriarchalen Pflichten nach.

⁹⁵ Vgl. WYNN, Kerry H., The Normate Hermeneutic and Interpretations of Disability within Yahwistic Narratives, in: AVALOS, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies. Atlanta 2007, 91 [in Folge: Wynn, K.H., The Normate Hermeneutic and Interpretations of Disability within the Yahwistic Narratives].

⁹⁶ Vgl. ebd. 93-96.

⁹⁷ Während man traditionellerweise Gott als Gegner Jakobs annimmt, geht Claus Westermann davon aus, dass man es hier mit einem Flussdämon zu tun hatte, der Jakob am Überschreiten verhindern will. Der Jahwist kann unmöglich Gott als einen heimlichen Angreifer, der sich vor der Morgendämmerung fürchtet, darstellen. Vgl. WYNN, K.H., The Normate Hermeneutic and Interpretations of Disability within the Yahwistic Narratives 97-98.

Wynn sieht Jakobs Behinderung im Zusammenhang mit seiner Namensänderung von Jakob zu Israel als Zeichen für den Bund mit Gott, so wie die Beschneidung Zeichen für den Bund Gottes mit Abraham in Gen 17 war. Wie die Söhne Israels durch die Beschneidung Teilhabe am Bund Gottes mit Abraham haben, werden sie durch den Beschluss, niemals den Muskelstrang oberhalb der Hüfte eines Tieres zu essen, teil am Bund Gottes mit Jakob haben. Liest man die Geschichte Jakobs in diesem Licht, so ist er keineswegs der tragische Held, sondern ein Patriarch, der das Zeichen seines Bundes mit Gott trägt.⁹⁸

4.2. Merib-Baal und David (1 Sam 16 – 1 Kön 2)

Im folgenden Kapitel sollen Jeremy Schippers Forschungen zu Merib-Baal vorgestellt werden. Obwohl sein Charakter in der letzten Hälfte von 2 Sam oft erwähnt wird, erhält er von Theologie und Wissenschaft kaum Aufmerksamkeit. Schipper bemerkt gleich zu Beginn seiner Ausführungen, dass Davids Frau Michal eine größere Rolle im wissenschaftlichen Diskurs spielt als Merib-Baal, obgleich sie beide Nachfahren Sauls sind und in der Davidgeschichte nur als Nebenfiguren agieren. Ein Erklärungsansatz wäre, dass Michal größere exegetische Aufmerksamkeit erhält, weil sie eine Frau ist und die Feministische Theologie die verdeckten Geschichten der Frauen in der Bibel sichtbar machen will. Während Michal als Teil einer sozial unterdrückten Gruppe in einer patriarchalen Gesellschaft besonderes Interesse seitens der Wissenschaft erfährt, wird Merib-Baals Schicksal als ein individuelles und außerhalb jeder sozialen Gruppierung stehendes empfunden. In seiner Geschichte zeigen sich aber immer wieder narrative Elemente und Strukturen, die man später auch bei König David wiederfinden wird.⁹⁹

Erstes Zusammentreffen: 2 Sam 9, 1-13

„¹David sagte: Gibt es noch jemand, der vom Haus Saul übrig geblieben ist? Ich will ihm um Jonatans willen eine Huld erweisen. ²Zum Haus Sauls gehörte ein Knecht namens Ziba; man rief ihn zu David und der König fragte ihn: Bist du Ziba? Er antwortete: Ja, dein Knecht. ³Der König fragte ihn: Ist vom Haus Sauls niemand mehr am Leben, dass ich ihm göttliche Huld erweisen könnte? Ziba antwortete dem König: Es gibt einen Sohn Jonatans, der an beiden Füßen gelähmt ist. ⁴Der König sagte zu ihm: Wo ist er? Ziba antwortete dem König:

⁹⁸ Vgl. WYNN, K.H., The Normate Hermeneutic and Interpretations of Disability within the Yahwistic Narratives 96-101.

⁹⁹ Vgl. SCHIPPER, Jeremy, Disability Studies and the Hebrew Bible 1-6.

Er lebt jetzt im Haus Machirs, des Sohnes Ammiëls, in Lo-Dabar. ⁵Da schickte der König David hin und ließ ihn aus dem Haus Machirs, des Sohnes Ammiëls, in Lo-Dabar holen. ⁶Als Merib-Baal, der Sohn Jonatans, des Sohnes Sauls, zu David kam, warf er sich (vor ihm) auf sein Gesicht nieder und huldigte ihm. David sagte: Merib-Baal! Er antwortete: Hier ist dein Knecht. ⁷David sagte zu ihm: Fürchte dich nicht; denn ich will dir um deines Vaters Jonatan willen eine Huld erweisen: Ich gebe dir alle Felder deines Großvaters Saul zurück und du sollst immer an meinem Tisch essen. ⁸Da warf sich Merib-Baal (vor ihm) nieder und sagte: Was ist dein Knecht, dass du dich einem toten Hund zuwendest, wie ich es bin? ⁹Der König David rief Ziba, den Diener Sauls, und sagte zu ihm: Alles, was Saul und seiner ganzen Familie gehört hat, gebe ich dem Sohn deines Herrn. ¹⁰Du sollst mit deinen Söhnen und Knechten für ihn das Land bebauen und ihm den Ertrag bringen, damit der Sohn deines Herrn zu essen hat. Merib-Baal selbst aber, der Sohn deines Herrn, soll immer an meinem Tisch essen. Ziba hatte fünfzehn Söhne und zwanzig Knechte. ¹¹Ziba sagte zum König: Genauso, wie es mein Herr, der König, seinem Knecht befohlen hat, wird es dein Knecht tun. Und Merib-Baal aß am Tisch Davids wie einer von den Söhnen des Königs. ¹²Merib-Baal hatte einen kleinen Sohn namens Micha und alle, die im Haus Zibas wohnten, waren Merib-Baals Knechte. ¹³Merib-Baal blieb also in Jerusalem; denn er aß immer am Tisch des Königs; er war aber an beiden Füßen gelähmt.“ (2 Sam 9,1-13; Einheitsübersetzung)

In 2 Sam 9, 1-13 erinnert sich David an seinen alten Freund Jonathan und fragt, ob noch jemand aus dem Hause Sauls am Leben ist. Da Merib-Baal der letzte Nachkomme Sauls ist, wäre er – bestünde Sauls Königtum noch - sein rechtmäßiger Nachfolger. Die Stelle hat Parallelen in 1 Sam 16,6-12, wo Samuel die Söhne Isais rufen lässt und als er den vermeintlich letzten gesehen hat, nachfragt, ob es denn nicht noch einen verbleibenden Sohn gibt:

„⁶Als sie kamen und er den Eliab sah, dachte er: Gewiss steht nun vor dem Herrn sein Gesalbter. ⁷Der Herr aber sagte zu Samuel: Sieh nicht auf sein Aussehen und seine stattliche Gestalt, denn ich habe ihn verworfen; Gott sieht nämlich nicht auf das, worauf der Mensch sieht. Der Mensch sieht, was vor den Augen ist, der Herr aber sieht das Herz. ⁸Nun rief Isao den Abinadab und ließ ihn vor Samuel treten. Dieser sagte: Auch ihn hat der Herr nicht erwählt. ⁹Isai ließ Schima kommen. Samuel sagte: Auch ihn hat der Herr nicht erwählt. ¹⁰So ließ Isao sieben seiner Söhne vor Samuel treten, aber Samuel sagte zu Isao: Diese hat der Herr nicht erwählt. ¹¹Und er fragte Isao: Sind das alle deine Söhne? Er antwortete: Der jüngste fehlt noch, aber der hütet gerade die Schafe. Samuel sagte zu Isao: Schick jemand hin und lass ihn holen; wir wollen uns nicht zum Mahl hinsetzen, bevor er hergekommen ist. ¹²Isai schickte also jemand hin und ließ ihn kommen. David war blond, hatte schöne Augen und eine schöne Gestalt. Da sagte der Herr: Auf, salbe ihn! Denn er ist es.“ (1 Sam 16,6-12); Einheitsübersetzung)

Auffallend bei den Antworten ist der beiden Gefragten ist, dass sie nicht mit dem Namen, sondern mit einer Beschreibung antworten. David ist der jüngste (kleinste) Sohn und Merib-Baal, ist derjenige, dessen Füße lahm sind. Beides keine Eigenschaften, die einem König zugeschrieben werden könnten. Das Gespräch über

David (1 Sam 16,11-12) bildet den Spannungsbogen vor seiner Ankunft, ähnlich wie bei Merib-Baal (2 Sam 9,1-4). Als Merib-Baal endlich bei David ankommt, verbeugt er sofort vor ihm. Diese Szene zeigt sehr deutlich das Machtgefälle zwischen David und Merib-Baal. David antwortet auf diese Geste in einer Art, wie es sonst nur Gott oder ein himmlischer Bote in der Bibel tut (V. 7: „Fürchte dich nicht!“). Merib-Baal antwortet gemäß der höfischen Etikette mit einer selbsterniedrigenden Frage. Diese Szene der beiden Charaktere verstärkt Davids Autorität und hebt Merib-Baals Untertänigkeit hervor. Einige Wissenschaftler haben hier Parallelen mit Davids Prostration vor Saul in 1 Sam 24, 9 gesehen. Ebenso wie Saul Davids Namen wusste, ohne ihn je zuvor gehört zu haben, sprach David Merib-Baal mit Namen an. David spricht zu Merib-Baal in jenen Worten, mit denen in vorangegangenen Texten nur *zu* oder *von* David gesprochen wurde. Er verspricht den Besitz seines Vaters und Großvaters und einen ständigen Platz am Tisch des Königs¹⁰⁰. In 9-13 beschließt David, dass Merib-Baal das Land seines Vaters zurückerhält und Ziba und seine Familie sollen Merib-Baals Land bestellen und ihm den Ertrag bringen.¹⁰¹ Merib-Baals antwortet daraufhin ähnlich wie Davids Worte an Saul in 1 Sam 24,15:

„Hinter wem zieht der König von Israel her? Wem jagst du nach? Einem toten Hund, einem einzigen Floh!“. (1 Sam 24,15; Einheitsübersetzung)

Der Vergleich mit dem toten Hund kommt in der Bibel insgesamt nur dreimal vor und alle Erwähnungen innerhalb des Deuteronomistischen Geschichtswerks. Sowohl Ziba als auch Machir werden in der Geschichte ursprünglich als Helfer bzw. Diener Merib-Baals dargestellt. Dieses Bild verschiebt sich in den 2 Sam 16,2 und 2 Sam 17,29. Beide Männer bringen in diesen Szenen David Verpflegung. Die früheren Helfer und Diener Merib-Baals werden nun die von David.¹⁰²

Man könnte diese auffallenden narrativen Parallelen zwischen David und Merib-Baal auch mit der damals herrschenden höfischen Etikette erklären, denn die Davidgeschichte verwendete diese Art des Sprechens immer im Austausch des

¹⁰⁰ Normalerweise bedeutet ein Platz am Tisch des Königs eine große Ehre. David selbst bekam einen Platz an Sauls Tisch, weil er Goliath besiegt hat. Als Saul David jedoch mehr und mehr verdächtigte, war diese Ehre unterschwellig auch eine Möglichkeit ihn nicht unbeobachtet zu lassen. Ebenso könnte diese Ehrung Merib-Baals auch dahingehend gelesen werden. Vgl. SCHIPPER, Jeremy, *Disability Studies and the Hebrew Bible* 112-113.

¹⁰¹ Vgl. SCHIPPER, Jeremy, *Disability Studies and the Hebrew Bible* 108-114.

¹⁰² Vgl. ebd. 108-114.

Königs mit einem Untertan. So werfen sich Abigail, Ziba und die weise Frau von Tekoa alle vor David hin. Allerdings erklärt das nur einige Parallelen. Fügt man sie alle zusammen, so erkennt man erstaunliche Doppelungen in den Geschichten von David und Merib-Baal. Einige Ähnlichkeiten bei den sprachlichen Formulierungen sind nicht allein durch die höfische Etikette zu erklären, sondern sind auch durch thematische und kontextuelle Ähnlichkeiten unterstützt. Bei ihrem zweiten Zusammentreffen in 2 Sam werden diese Überlappungen in der Charakterisierung nicht mehr nur sprachlich zum Ausdruck gebracht.¹⁰³

Zweites Zusammentreffen: 2 Sam 19,25-31

„²⁵Auch Merib-Baal, der Sohn Sauls, kam dem König entgegen. Er hatte seine Füße und seinen Bart nicht mehr gepflegt und seine Kleider nicht gewaschen seit dem Tag, an dem der König weggegangen war, bis zu dem Tag, an dem er wohlbehalten zurückkam. ²⁶Als er von Jerusalem aus dem König entgegenkam, fragte ihn der König: Warum bist du damals nicht mit mir weggegangen, Merib-Baal? ²⁷Er antwortete: Mein Herr und König, mein Diener hat mich hintergangen. Dein Knecht sagte zu ihm: Ich will mir die Eselin satteln und mit dem König zusammen wegreiten; dein Knecht ist ja lahm. ²⁸Man hat deinen Knecht bei meinem Herrn, dem König, verleumdet. Aber mein Herr, der König, ist wie der Engel Gottes; darum tu, was dir gefällt. ²⁹Obwohl das ganze Haus meines Vaters von meinem Herrn, dem König, nichts anderes als den Tod zu erwarten hatte, hast du deinen Knecht unter die aufgenommen, die an deinem Tisch essen. Was habe ich noch für ein Recht, den König weiterhin anzurufen? ³⁰Der König antwortete ihm: Warum machst du so (viele) Worte? Ich habe bestimmt: Du und Ziba, ihr sollt euch das Land teilen. ³¹Darauf sagte Merib-Baal: Er kann auch das ganze nehmen, nachdem mein Herr, der König, wohlbehalten in sein Haus zurückgekehrt ist.“ (Einheitsübersetzung)

Merib-Baal und David treffen erneut bei Davids Rückkehr nach Jerusalem aufeinander. Diesem Treffen geht die Flucht Davids vor Absalom aus Jerusalem voran. Merib-Baal hat sich daran nicht beteiligt und ist in der Stadt geblieben. Ziba brachte David während seiner Flucht Reittiere und Verpflegung (2 Sam 16, 1-4), als David ihn allerdings nach Merib-Baal fragt, so erzählt ihm dieser, er sei in Jerusalem geblieben in der Hoffnung, das Königtum seines Vaters wiederherstellen zu können. Daraufhin gibt David Ziba all das Land, das Merib-Baal gehörte.¹⁰⁴

In 2 Sam 15,30 verlässt David Jerusalem als Trauernder, während Merib-Baal in Jerusalem blieb. Seine Beschreibung in V. 25 verrät aber, dass auch er in Jerusalem getrauert hat. Schon früher in 2 Sam wird David als Trauernder dargestellt. Es wird aber dem Leser, vor allem in 2 Sam 3,31-39, nahegelegt, die Ernsthaftigkeit von

¹⁰³ Vgl. Schipper, Jeremy, Disability Studies and the Hebrew Bible 114.

¹⁰⁴ Vgl. ebd. 114.

David's Trauer in Frage zu stellen, da es sich bei Abner um einen politischen Konkurrenten handelte. Ebenso trauert hier Merib-Baal mit einem Rivalen. Als David ihn fragt, warum er denn nicht aus Jerusalem geflohen ist, antwortet er, dass Ziba ihn hintergangen hätte und er aufgrund seiner lahmen Füße keinen Esel reiten kann. Ein potentieller König, der nicht einmal in den Krieg reiten kann, genügt allerdings nicht den Anforderungen an das Königtum. Beides findet sich in der zweiten Hälfte 2 Sam wieder, wo David ähnlich beschrieben wird. Man könnte 2 Sam 11,1 auch als eine Königskritik lesen:

„Um die Jahreswende, zu der Zeit, in der die Könige in den Krieg ziehen, schickte David den Joab mit seinen Männern und ganz Israel aus, und sie verwüsteten das Land der Ammoniter und belagerten Rabba. David selbst aber blieb in Jerusalem.“ (2 Sam 11,1; Einheitsübersetzung)

Als David seine Truppen in die Schlacht gegen Absalom führt, lässt er sich von ihnen entmutigen, die Schlacht anzuführen (2 Sam 18,2-5). In 2 Sam 21,15-17 kämpft David wieder gegen die Philister, wird aber schwach und von einem Mann namens Ishbi-benob beinahe getötet, wäre ihm nicht Abishai zu Hilfe gekommen. Seine Männer teilen ihm nun mit, dass er nicht mehr länger mit ihnen in die Schlacht ziehen kann. Wie Merib-Baal ist David nicht mehr in der körperlichen Verfassung in den Kampf zu gehen. Schipper will hier Davids Schwachheit allerdings nicht in erster Linie mit einer Behinderung in Verbindung bringen, sondern viel mehr herausstreichen, dass ähnliche Motive, die Merib-Baal nicht für das Königtum qualifizieren, nun ebenfalls bei David auftreten.¹⁰⁵

Nach ihrem zweiten Zusammentreffen verschwindet Merib-Baal völlig aus der Davidgeschichte, allerdings verschwimmen Merib-Baals Charakterisierungen immer mehr mit jenen von David, ohne dabei Merib-Baal zur reinen Kontrastfigur zu machen. Merib-Baal wird auch in 1-2 Kön nicht mehr erwähnt, aber seine Themen und Motive werden immer wieder während Davids Königsherrschaft zur Sprache gebracht.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Vgl. Schipper, Jeremy, Disability Studies and the Hebrew Bible 114-115.

¹⁰⁶ Vgl. ebd. 115-116.

Merib-Baal in 1-2 Kön

Wie schon erwähnt, tritt Merib-Baal in 1-2 Kön nicht mehr explizit auf, aber die Themen und Motive, die in Verbindung mit ihm und dem Haus Saul stehen, tauchen immer wieder an kritischen Stationen des Hauses David auf. Nicht mal als David stirbt (1 Kön 2,5-9) und Salomon anweist, wie er mit jenen verfahren soll, die zu ihm gehalten oder ihn hintergegangen haben, wird Merib-Baal erwähnt, obwohl er David ebenso wie Schimi und die Söhne Barsillais auf dem Weg nach Jerusalem entgegengekommen ist:

„⁷Doch die Söhne Barsillais aus Gilead sollst du freundlich behandeln. Sie sollen zu denen gehören, die von deinem Tisch essen; denn sie sind mir ebenso entgegengekommen, als ich vor deinem Bruder Absalom fliehen musste. ⁸Da ist auch Schimi, der Sohn Geras, vom Stamm Benjamin. Er hat einen bösen Fluch gegen mich ausgesprochen, als ich nach Mahanajim floh. Doch ist er mir an den Jordan entgegengekommen, und ich habe ihm beim Herrn geschworen, dass ich ihn nicht mit dem Schwert hinrichten werde.“ (1 Kön, 2,5-9; Einheitsübersetzung)

Dieses Fehlen Merib-Baals fällt durch die Erlaubnis am Tisch des Königs zu essen besonders ins Auge. Ebenso wird Schimi wegen seines Fluches nicht bestraft, weil David dem Herrn geschworen hat, dass er ihn nicht hinrichten werde, so wie David Jonatan geschworen hat, seinem Sohn nichts anzutun.

„Merib-Baal, den Sohn Jonatans, des Sohnes Sauls, aber verschonte der König wegen der Abmachung zwischen David und Jonatan, dem Sohn Sauls, die sie mit einem Eid beim Herrn bekräftigt hatten.“ (2 Sam 21,7; Einheitsübersetzung)

Die Themen, die ursprünglich mit Merib-Baal verknüpft waren, tauchen hier zwar auf, er selbst aber bleibt fern.¹⁰⁷

Mit Merib-Baal und mit dem Haus Saul verwandte Themen und Motive treten auch am Ende von Salomons Regentschaft in 1 Kön 11 auf. Salomons Bestrafung durch JHWH erinnert stark an jene von Saul in 1 Sam 15,28:

„Da sagte Samuel zu ihm: So entreißt dir heute der Herr die Herrschaft über Israel und gibt sie einem anderen, der besser ist als du.“ (1 Sam 15,38; Einheitsübersetzung)

Allerdings wird JHWH Salomon das Königreich nicht vollständig entreißen, sondern um Davids Willen die Strafe erst nach Salomons Tod vollziehen. In 1 Kön

¹⁰⁷ Vgl. SCHIPPER, Jeremy, Disability Studies and the Hebrew Bible 116-117.

wiederholt sich also die Geschichte, die Samuel Saul prophezeit hat, aber es erinnert auch an den Bund zwischen David und Jonatan, um dessentwillen Merib-Baal verschont wurde. Beide Häuser überleben aufgrund eines Bundes, den die Väter geschlossen haben. Einerseits ist das kein guter Ausblick für Davids Königtum, andererseits bringt das Beispiel Merib-Baals Hoffnung, dass auch andere Könige den Nachfahren Davids mit Güte begegnen werden.¹⁰⁸

Weitere Parallelen zu Merib-Baals Schicksal finden sich in 2 Kön 15. Jojachin gibt Jerusalem Nebukadnezzar preis und wird von ihm nach Babylon gebracht. An seiner Stelle wird nun Zidkija von Nebukadnezzar als König eingesetzt. Dieser rebelliert allerdings gegen den babylonischen Herrscher (2 Kön 24,20). Nebukadnezzar reagiert auf diese Rebellion mit einer Belagerung Jerusalems, woraufhin Zidkija flieht und dabei von den Babyloniern erwischt wird. Nachdem seine Söhne vor seinen Augen getötet worden waren, wurde Zidkija geblendet und aus Jerusalem verbannt. Das Blatt hat sich gewendet. Nun sind es die babylonischen Truppen, die sich in Jerusalem befinden, und der davidische Nachkomme, der vor der Stadt weilen muss. Abermals wird das Schicksal des Hauses David und des Hauses Saul durch die Lahmheit Merib-Baals und die Blindheit Zidkijas verbunden. Die Wörter „lahm“ und „blind“ treten zusammen an drei anderen Stellen des Deuteronomistischen Geschichtswerk auf (Dtn 15,21; 2 Sam 5,6-8; Ex 4,11; Lev 21,18). Die wiederholte Verwendung dieser Wörter im Doppelpack verweist auf eine Verbindung der Schicksale des lahmen Merib-Baal und des blinden Zidkija.¹⁰⁹

Parallelen der Häuser Davids und Sauls finden sich an kritischen Punkten der Geschichte. Doch David wurde in 2 Sam ein ewiger Fortbestand seines Hauses in versprochen. Merib-Baal ist ein Beispiel dafür, dass Saul zwar seine Königswürde verloren hat, sein Haus aber am Hof eines anderen Königs weiterbesteht. Hier finden sich Ähnlichkeiten zwischen Merib-Baal und Jojachin. Merib-Baal ermöglicht es verschiedene ideologische Positionen des davidischen Königtums hinsichtlich ihrer Fähigkeit und Befähigung zu diskutieren. In den Samuel-Büchern wird der Grundstein dessen gelegt, was in 1-2 Kön nur mehr als Schatten wahrnehmbar ist. Immer, wenn das Haus Davids in Gefahr läuft so zu enden wie

¹⁰⁸ Vgl. SCHIPPER, Jeremy, Disability Studies and the Hebrew Bible 117-118.

¹⁰⁹ Vgl. ebd. 118.

das Haus Saul, bringt Merib-Baal Zukunftshoffnung. Die Königswürde mag zwar verloren sein, doch die Dynastie besteht weiter.¹¹⁰

Schipper hat in seiner Arbeit zu Merib-Baal nicht versucht, ihn als positive oder negative Figur herauszuarbeiten. Vielmehr war es ihm ein Anliegen zu zeigen, wie Merib-Baals Behinderung die Möglichkeit schaffte, verschiedene Erzählstränge der davidischen Monarchie in ihrer Rhetorik zu nuancieren und zuzuspitzen.¹¹¹

4.3. Unfruchtbarkeit – eine Behinderung?

Unfruchtbarkeit stellt in der modernen postindustriellen Gesellschaft keine Behinderung im Sinne des sozialen Modells dar. Kinderlosigkeit der Frau wird in der Gesellschaft nicht mehr stigmatisiert, wenngleich es für die betroffene Frau möglicherweise eine Erfahrung von Behinderung und Anomalität sein kann. Joel Baden liest jene Stellen der Bibel, in denen es um die Unfruchtbarkeit von Frauen geht, mit Hilfe der Disability Studies noch einmal und verhilft so zu einem differenzierten Blick, der es ermöglicht Unfruchtbarkeit nicht nur primär als Krankheit oder Anomalität zu sehen.¹¹²

Im Alten Testament ist Unfruchtbarkeit die weibliche Behinderung schlechthin, zumindest wird sie in rhetorischer Form so dargestellt. Unfruchtbarkeit wird oft im Kontext von anderen Krankheiten (Gen 7,14-15) genannt und von ihr wird gesagt, dass sie geheilt werden kann (Gen 20,17). Außerdem erscheint sie laut Hector Avalos unter der Kontrolle eines göttlichen Senders oder Aufsehers.¹¹³

Sieht man Behinderung als ein soziales Konstrukt und nicht als eine objektive Realität, muss man im Fall von Unfruchtbarkeit im Alten Testament annehmen, dass die Fruchtbarkeit der Frau als Normalität angesehen wurde. In Dtn 7,14-15 nennt zwar Krankheit und Unfruchtbarkeit, aber es besteht dennoch eine Ungleichheit zwischen ihnen:

„Du wirst mehr als die anderen Völker gesegnet sein. Weder Mann noch Frau noch Vieh, nichts wird bei dir unfruchtbar sein. Alle Krankheiten wir der Herr

¹¹⁰ Vgl. SCHIPPER, Jeremy, Disability Studies and the Hebrew Bible 121-122.

¹¹¹ Vgl. ebd. 122-123.

¹¹² Vgl. BADEN, Joel S., The Nature of Barrenness in the Hebrew Bible, in: SCHIPPER, Jeremy/MOSS, Candida R. (Hg.), Disability Studies and Biblical Literature, New York 2011, 13 [*in Folge*: BADEN, J.S., The Nature of Barrenness in the Hebrew Bible].

¹¹³ Vgl. ebd. 13.

von dir ablenken. Keine der schweren ägyptischen Seuchen, die du kennst wird er dir auferlegen, sondern über alle deine Feinde wird er sie bringen.“ (Dtn 7,14-15; Einheitsübersetzung)

Die Unfruchtbarkeit wird hier als Normalstatus angesehen, der auftreten kann. Ewige Fruchtbarkeit hingegen ist ein gesegneter Zustand. Mit der Krankheit ist es nicht so. Die Gesundheit des Menschen wird als Normalzustand vorausgesetzt, die Krankheit wird als Fluch gesehen.¹¹⁴

Die Geschichte von Lea und Rahel ist ein gutes Beispiel dafür, wie Fruchtbarkeit als eine Segnung JHWHs gesehen wird. In Gen 29,31 wird klar, dass Gott derjenige ist, der Fruchtbarkeit verleiht:

„Als der Herr sah, dass Lea zurückgesetzt wurde, öffnete er ihren Mutterschoß, Rahel aber blieb unfruchtbar.“ (Gen 19,31; Einheitsübersetzung)

Die Öffnung von Leas Mutterschoß deutet auf etwas Außergewöhnliches hin und sie ist das Zeichen für die Veränderung eines gewöhnlichen in einen ungewöhnlichen Zustand. Dies wird auch in Ps 105,41 (JHWH öffnet einen Felsen, damit Wasser hervorkommt), Jes 50,4-5 (JHWH öffnet Jesajas Ohren), Ez 3,27 (JHWH öffnet Ezechiels Mund) und Num 22,28 (JHWH öffnet den Mund von Bileams Esel) bezeugt. Aber selbst bei fruchtbaren Frauen wird der Empfang von Kindern als ein Geschenk Gottes angesehen.¹¹⁵ Als Eva ihren dritten Sohn Set erwartete, spricht sie:

„Gott setzte mir einen anderen Nachwuchs ein, für Abel, weil ihn Kain erschlug.“ (Gen, 4,25; Einheitsübersetzung)

Es wird deutlich, dass Unfruchtbarkeit als ein Nichthandeln Gottes¹¹⁶ angesehen wird. JHWH öffnet den Schoß der Frau nicht. Oft wird die Geschichte von zwei Frauen erzählt, wobei nur einer der Schoß von JHWH geöffnet wird (Sara und Hagar, Rahel und Lea, Hannah und Peninna). Grundsätzlich ist aber anzunehmen, dass auch im alten Israel die meisten Frauen fruchtbar waren und somit auch ein hohes Ansehen genossen, weil sie jene waren, die von JHWH gesegnet sind. Besonders deutlich wird dies in Gen 16,4:¹¹⁷

¹¹⁴ Vgl. BADEN, J.S., The Nature of Barrenness in the Hebrew Bible 14.

¹¹⁵ Vgl. ebd. 14-17.

¹¹⁶ Siehe ebenso Sara und Abraham (Gen 16), das Gespräch zwischen Jakob und Rahel (Gen 30) und Hannah (1 Sam 1).

¹¹⁷ Vgl. BADEN, J.S., The Nature of Barrenness in the Hebrew Bible 14-17.

„Er ging zu Hagar, und sie wurde schwanger. Als sie merkte, dass sie schwanger war, verlor die Herrin bei ihr an Achtung.“ (Gen 16,4; Einheitsübersetzung)

Im Fall von Lea und Rahel ist es die Neuigkeit, dass Lea nun fruchtbar ist und nicht die Tatsache, dass sie zuvor unfruchtbar war, die ihren sozialen Status ändert. Bei Saras Magd Hagar ist der Fall anders gelagert. Sie wusste schon bevor sie Abraham einen Sohn gebar, dass ihre Herrin unfruchtbar ist. Die Erkenntnis ihrer eigenen Fruchtbarkeit ist ihr Schlüsselerlebnis. Hagar ist nun die Gesegnete, während Sara immer noch unfruchtbar ist. Der Fokus der Betrachtung liegt hier auf der Fruchtbarkeit und nicht bei der Unfruchtbarkeit.¹¹⁸

Es wurde bereits festgestellt, dass Unfruchtbarkeit die Folge des Nichthandelns Gottes sein kann, aber der Fall von Hagar und Sara zeigt, dass die unfruchtbare Frau verachtet wurde. Ebenso wird Hanna von Peninna in 1 Sam 1,6 wegen ihrer Unfruchtbarkeit gekränkt und gedemütigt:

„Ihre Rivalin aber kränkte und demütigte sie sehr, weil der Herr ihren Schoß verschlossen hatte.“ (1 Sam 1,6; Einheitsübersetzung)

Die biblischen Beispiele zeigen nur die Demütigung von Individuen. Es ist nicht belegt, dass es eine allgemeine gesellschaftliche Verachtung mit sich brachte.¹¹⁹

Einige biblische Texte betrachten Unfruchtbarkeit sehr klar als Fluch, wie zum Beispiel in Gen 20,17-18:

„Abraham trat für ihn bei Gott ein; da heilte Gott Abimelech, auch seine Frau und seine Dienerinnen, so dass sie wieder gebären konnten. Denn der Herr hatte im Haus Abimelech jeden Mutterschoß verschlossen wegen Sara, der Frau Abrahams.“ (Gen 20,17-18; Einheitsübersetzung)

JHWH ist hier derjenige, der nicht nur die Geburt von Kindern verhindert, sondern der eine ganze Gruppe von Frauen als Strafe unfruchtbar werden ließ und nun wieder geheilt hat. Die Verwendung einer Heilungsterminologie stellt die Unfruchtbarkeit auf dieselbe Stufe wie Krankheit, die als ein unnatürlicher Zustand angesehen wird. Man könnte an dieser Stelle natürlich herauslesen, dass Unfruchtbarkeit als göttliche Strafe für menschliches Vergehen angesehen wird. Dagegen sprechen aber die Figuren von Hanna, Rebekka, Sara und Simsons Mutter

¹¹⁸ Vgl. BADEN, J.S., The Nature of Barrenness in the Hebrew Bible. 14-17.

¹¹⁹ Vgl. ebd. 17.

(Ri 13,2-3). Alle diese Frauen wurde schon als unfruchtbar vorgestellt, ohne dass man viel von ihrer Geschichte weiß und es auch keinen Grund zur Annahme gibt, ihre Unfruchtbarkeit sei die Folge eines menschlichen Vergehens. Gegen die Theorie, dass Unfruchtbarkeit als Fluch oder Strafe gesehen wird, steht auch die Liste der Flüche in Lev 26,14-38 und in Dtn 28,15-68. Fruchtbarkeit ist in beiden Auflistungen als Segnung angeführt (Lev 26,9; Dtn 28,11), die aus der Gehorsamkeit gegenüber dem Gesetz resultiert. Unfruchtbarkeit steht allerdings nicht in der Liste. Frauen werden weiterhin Kinder gebären. Diese dienen aber nur dazu, weiteren Schmerz zu verursachen, in dem sie ihren Müttern genommen werden. Die Israeliten werden ihre Kinder durch wilde Tiere oder ihre Feinde verlieren (Lev 26,22; Dtn 28,32). Starker Hunger führt dazu, dass ihre eigenen Kinder aufessen werden (Dtn, 28, 56-57; Lev 26,29).¹²⁰

Außer in Gen 20,17-18 wird Unfruchtbarkeit nie als Strafe Gottes wegen Ungehorsams ausgewiesen. Unfruchtbarkeit wurde durch göttliches Wirken geheilt und das nicht nur in den Fällen wie Gen 20,17-18, sondern auch bei jenen Frauen, deren Unfruchtbarkeit nicht näher erklärt wird.¹²¹

Behinderung wird in der Bibel, wie schon an einigen Stellen erwähnt wurde, im Rahmen des TEZ als Bestrafung Gottes gesehen. Kommt es allerdings zu Unfruchtbarkeit oder einer anderen gewöhnlichen Erkrankung, so ist der Fall anders gelagert. Obwohl sie göttlichen Ursprungs sind, sind sie nicht auf göttliche Bestrafung zurückzuführen. Es ist auch nicht bekannt, wie man mit unfruchtbaren und kranken Menschen gesellschaftlich umgegangen ist, während es für blinde und taube Menschen durchaus Beispiele dafür gibt (Lev 19,14; Dtn 27,18 [positiver Umgang]; Lev 21,18; 2 Sam 5,8 [negativer Umgang]). Sie sind nicht vom normalen gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen und werden auch nicht zu den sozialen Risikogruppen, wie Witwen, Waisen und Fremde (Dtn 10,18; 24,17-19) gezählt. Es geht auch nicht ganz klar hervor, dass JHWH nicht nur der Sender von Unfruchtbarkeit und Krankheit ist, er übt hier vielmehr die Funktion eines

¹²⁰ Vgl. BADEN, J.S., The Nature of Barrenness in the Hebrew Bible 17-18.

¹²¹ Vgl. ebd. 18-19.

Aufsehers aus.¹²² Baden fasst die Spannung, in der die Herkunft von Unfruchtbarkeit steht, treffend zusammen:

“With the exception of Gen 20:17-18, it seems that barrenness falls somewhere between these two categories: it is natural, insofar as it is a part of human existence that does not derive from direct divine action, but it is of divine origin also, insofar as “nature“ is inseparable from divine creation and control. The religious model of disability, which would view barrenness as divine punishment and therefore worthy of special cultural treatment, does not take this nuance into account: divine origin does not necessarily mean divine punishment.”¹²³

Auffallend ist auch, dass jede Frau, die als unfruchtbar galt und durch Gottes eingreifen, doch ein Kind empfing, Mutter zentraler Figuren in der Bibel wurde, wie Isaak, Jakob und Esau, Joseph und Benjamin, Simson und zuletzt Samuel. JHWHs geschichtsmächtiges Wirken soll dadurch unterstrichen werden. Die natürliche Unfruchtbarkeit der Frauen wird durch JHWHs Eingreifen beseitigt und durch ihre Kinder wird auch die Geschichte Israels verändert. Die Texte, die sich eher allgemein auf Unfruchtbarkeit beziehen (Gen 20,17-18; Ex 23,25-26 und Dtn 7,14-15), verbinden sie immer mit Krankheit, sei es explizit wie in Exodus und Deuteronomium oder implizit durch das verwendete Vokabular („heilen“) in Genesis. Ebenso finden sich in allen drei Stellen Segen und Fluch. In diesen Geschichten wird gezeigt, dass Unfruchtbarkeit die Antwort JHWHs auf menschliche Handlungen ist. Im Fall von Abimelech ist die Unfruchtbarkeit seiner Frauen die Folge, dass er Sara zu sich genommen hat. Israels wird auf wundersame Weise von Unfruchtbarkeit befreit, wenn es sich an die Gesetze des Herrn hält. Wobei bei dieser Diskussion immer auch zugrunde gelegt ist, dass Fruchtbarkeit der begehrte Status des Menschen ist und der soziale Status der Frauen, die nicht fruchtbar sind, wird in keiner dieser Texte erwähnt. Die Frage, ob Unfruchtbarkeit als Behinderung angesehen wurde, lässt sich aufgrund der Texte nicht eindeutig feststellen. Allerdings hat Baden in seinem Artikel deutlich die verschiedenen feinen Aspekte von Unfruchtbarkeit und dem Umgang mit ihr hervorgehoben sowie aufgezeigt, dass der TEZ in dieser Thematik nicht immer eindeutig anzuwenden ist.¹²⁴

¹²² Vgl. BADEN, J.S., The Nature of Barrenness in the Hebrew Bible 20.

¹²³ Vgl. ebd 20.

¹²⁴ Vgl. ebd. 22-23.

4.4. Psalm 38 und 94

In den Psalmen findet sich eine statistisch auffällige Häufung von Körperbildern und damit einhergehend auch viele Darstellungen von Krankheit, Verletzung und sensorischer Behinderung. Der Psalmist setzt diese bewusst ein, um die Polarität von menschlicher Machtlosigkeit und göttlicher Macht stärker herauszustreichen. Die Beschreibung körperlicher Schwachheit soll Gott zu einer Handlung bewegen. Im folgenden Abschnitt sollen zwei Psalmen exemplarisch dargestellt werden: Ps 38 als eine individuelle Klage und Ps 94 als gemeinschaftliche Klage und gemeinschaftlicher Dank, in dem aber eine starke individuelle Stimme präsent ist und er zu dem hymnischen Charakter aufweist.¹²⁵

Psalm 38:

Die Klage eines Kranken

¹ [Ein Psalm Davids. Zum Weihrauchopfer.]

² Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn und züchtige mich nicht in deinem Grimm!

³ Denn deine Pfeile haben mich getroffen, deine Hand lastet schwer auf mir.

⁴ Nichts blieb gesund an meinem Leib, weil du mir grollst; weil ich gesündigt, blieb an meinen Gliedern nichts heil.

⁵ Denn meine Sünden schlagen mir über dem Kopf zusammen, sie erdrücken mich wie eine schwere Last.

⁶ Mir schwären, mir eitern die Wunden wegen meiner Torheit.

⁷ Ich bin gekrümmt und tief gebeugt, den ganzen Tag geh ich traurig einher.

⁸ Denn meine Lenden sind voller Brand, nichts blieb gesund an meinem Leib.

⁹ Kraftlos bin ich und ganz zerschlagen, ich schreie in der Qual meines Herzens.

¹⁰ All mein Sehnen, Herr, liegt offen vor dir, mein Seufzen ist dir nicht verborgen.

¹¹ Mein Herz pocht heftig, mich hat die Kraft verlassen, geschwunden ist mir das Licht der Augen.

¹² Freunde und Gefährten bleiben mir fern in meinem Unglück und meine Nächsten meiden mich.

¹³ Die mir nach dem Leben trachten, legen mir Schlingen; die mein Unheil suchen, planen Verderben, den ganzen Tag haben sie Arglist im Sinn.

¹⁴ Ich bin wie ein Tauber, der nicht hört, wie ein Stummer, der den Mund nicht auftut.

¹⁵ Ich bin wie einer, der nicht mehr hören kann, aus dessen Mund keine Entgegnung kommt.

¹²⁵ Vgl. RAPHAEL, Rebecca, *Biblical Corpora. Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature*, New York/London 2008, 108-110 [*in Folge*: Raphael, R., *Biblical Corpora*].

- ¹⁶ Doch auf dich, Herr, harre ich; du wirst mich erhören,
Herr, mein Gott.
¹⁷ Denn ich sage: Über mich sollen die sich nicht freuen,
die gegen mich prahlen, wenn meine Füße straucheln.
¹⁸ Ich bin dem Fallen nahe, mein Leid steht mir immer vor
Augen.
¹⁹ Ja, ich bekenne meine Schuld, ich bin wegen meiner
Sünde in Angst.
²⁰ Die mich ohne Grund befehdn, sind stark; viele hassen
mich wegen nichts.
²¹ Sie vergelten mir Gutes mit Bösem, sie sind mir Feind;
denn ich trachte nach dem Guten.
²² Herr, verlass mich nicht, bleib mir nicht fern, mein Gott!
²³ Eile mir zu Hilfe, Herr, du mein Heil!

Psalm 38 ist ein klassischer Klagepsalm, der die drei Standardfiguren (Sprecher, Gott, Feinde) sowie Verletzung, Krankheit und körperliche Behinderung beinhaltet. Der Beginn des Psalms ist gezeichnet durch die Bitte an Gott, nicht zu strafen und zeigt einen Menschen, der unter den göttlichen Handlungen leidet (V. 2-4). Nach diesem Teil folgen zwei Einheiten, die den vollkommen verwüsteten Körper beschreiben. Diese beiden Teile sind auch an zwei unterschiedliche Adressaten gerichtet: Gott und Freunde. Die körperlichen Beschreibungen im Psalm sind auch mit emotionalen Zuständen verwoben. Vers 10 zeigt, dass Gott um die Nöte des Sprechers weiß und impliziert Hoffnung, dass sich Gott ihm zuwendet im Gegensatz zu den Freunden, die sich abgewendet haben. In den Versen 11-12 findet sich ein Parallelismus zwischen dem Verlust des Augenlichts und der sozialen Isolation des Sprechers.¹²⁶

Die Verse 12-16 verschärfen die Situation des Sprechers noch einmal. Nicht nur die Freunde haben ihn verlassen, sondern auch seine Feinde schmieden Komplote gegen ihn und wollen ihm nach dem Leben trachten. Er beklagt sich an dieser Stelle nicht über seine Taubheit und Stummheit, sondern sie werden als richtige Antwort auf die Pläne seiner Feinde dargestellt. Die Begründung dafür folgt sofort in Vers 16-17. Gott ist derjenige, der antworten soll, der Sprecher selbst bittet nur darum, dass seine Feinde nicht über ihn lachen sollen. Die Taubheit fungiert hier als Mittel, um die Reden der Feinde nicht zu hören, während die Stummheit dazu dient, nicht antworten zu müssen. Durch diese Umstände gelingt es dem Sprecher, sich über die Feinde zu stellen. Ihre Rede ist nicht mächtig genug, um von ihm eine Antwort

¹²⁶ Vgl. RAPHAEL, R., Biblical Corpora, 110-112.

einfordern zu können, aber zu mächtig, um sie zu ignorieren. Gott allerdings kann sie beantworten.¹²⁷

Die Gehörlosigkeit ermöglicht es dem Sprecher zwar, sich auf eine höhere Ebene als die Feinde zu stellen, allerdings stellt sie nochmal eine Selbsterniedrigung im Bezug auf seine Beziehung zu Gott dar. In den folgenden Versen 18-19 bekennt der Sprecher seine Schuld und bittet später Gott um Hilfe gegen die Feinde, aber nicht um Heilung seiner Krankheiten und Behinderungen. Die Äußerung über seine Feinde, die ihn ohne Grund angreifen und ihm Gutes mit Böses vergelten, scheint hier nicht ganz hineinzupassen. Raphael nennt hier zwei Möglichkeiten. Einerseits könnten die Feinde den Sprecher bereits attackiert haben und die bildliche Darstellung seiner Leiden ist nur die Folge, andererseits könnten die Feinde auch für Gott gearbeitet haben. Letzteres unterstützt der Psalm aber nicht.¹²⁸

Raphael ist der Meinung, dass der Psalm nicht an Kausalitäten und Ursachenfindung interessiert ist, sondern ein Konzept von Macht transportiert:

“The speaker’s powerlessness opens up the space in which God is to manifest God’s power. Self-abasement before God, then, is paradoxically powerful: the speaker’s weakness calls out God’s power against the enemies. Thus the speaker’s power with respect to both God and the enemies lies in his/her weakness, as represented by images of illness and disability.”¹²⁹

Die Feinde betreffend bedeutet seine Schwachheit eine Verweigerung der Kommunikation, sie bildet aber eine Voraussetzung für den Diskurs mit Gott.¹³⁰

Psalm 94:

Gott, der Anwalt der Gerechten

¹ Gott der Vergeltung, o Herr, du Gott der Vergeltung, erscheine! ² Erhebe dich, Richter der Erde, vergilt den Stolzen ihr Tun!

³ Wie lange noch dürfen die Frevler, o Herr, wie lange noch dürfen die Frevler frohlocken?

⁴ Sie führen freche Reden, alle, die Unrecht tun, brüsten sich.

⁵ Herr, sie zertreten dein Volk, sie unterdrücken dein Erbteil.

¹²⁷ Vgl. RAPHAEL, R., Biblical Corpora 112-113.

¹²⁸ Vgl. ebd. 113.

¹²⁹ Ebd. 113.

¹³⁰ Vgl. ebd. 113.

- ⁶ Sie bringen die Witwen und Waisen um und morden die Fremden.
- ⁷ Sie denken: Der Herr sieht es ja nicht, der Gott Jakobs merkt es nicht.
- ⁸ Begreift doch, ihr Toren im Volk! Ihr Unvernünftigen, wann werdet ihr klug?
- ⁹ Sollte der nicht hören, der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht sehen, der das Auge geformt hat?
- ¹⁰ Sollte der nicht strafen, der die Völker erzieht, er, der die Menschen Erkenntnis lehrt?
- ¹¹ Der Herr kennt die Gedanken der Menschen: Sie sind nichts als ein Hauch.
- ¹² Wohl dem Mann, den du, Herr, erziehst, den du mit deiner Weisung belehrst.
- ¹³ Du bewahrst ihn vor bösen Tagen, bis man dem Frevler die Grube gräbt.
- ¹⁴ Ja, der Herr wird sein Volk nicht verstoßen und niemals sein Erbe verlassen.
- ¹⁵ Nun spricht man wieder Recht nach Gerechtigkeit; ihr folgen alle Menschen mit redlichem Herzen.
- ¹⁶ Wer wird sich für mich gegen die Frevler erheben, wer steht für mich ein gegen den, der Unrecht tut?
- ¹⁷ Wäre nicht der Herr meine Hilfe, bald würde ich im Land des Schweigens wohnen.
- ¹⁸ Wenn ich sage: «Mein Fuß gleitet aus», dann stützt mich, Herr, deine Huld.
- ¹⁹ Mehren sich die Sorgen des Herzens, so erquickt dein Trost meine Seele.
- ²⁰ Kann sich mit dir der bestechliche Richter verbünden, der willkürlich straft, gegen das Gesetz?
- ²¹ Sie wollen das Leben des Gerechten vernichten und verurteilen schuldlose Menschen.
- ²² Doch meine Burg ist der Herr, mein Gott ist der Fels meiner Zuflucht.
- ²³ Er wird ihnen ihr Unrecht vergelten und sie wegen ihrer Bosheit vernichten; vernichten wird sie der Herr, unser Gott.

In Psalm 94 findet sich eine ähnliche Repräsentation der beiden Adressaten, obwohl es hier keine Unklarheit gibt, warum jemand verletzt ist oder ob die Feinde auf Gottes Geheiß hin handeln. Der Psalm ist eine Aufforderung an Gott gegen die Unterdrücker. Die Idee von Behinderung soll hier nicht nur einer Veranschaulichung dienen, sondern sie strukturiert den Diskurs zwischen dem Sprecher und den Adressaten. Eine mögliche Gliederung des Psalms nach Raphael wäre:¹³¹

¹³¹ Vgl. RAPHAEL, R., Biblical Corpora 114-115.

1. V 1-3: Anrufung und Bitte an Gott um Handlung
2. V 4-7: die Beschreibung der Unterdrückung des Volkes in den Händen von mächtigen Feinden
3. V 8-11: direkte Anrede der Feinde
4. V 12-13: direkte Anrede Gottes
5. V 14-17: eine Beschreibung der Handlung Gottes durch eine dritte Person
6. V 18-20: eine direkte Anrede Gottes
7. V 21-23: Bekräftigung des Vertrauens in Gott durch eine dritte Person

Die ersten Beschreibungen von körperlichen Schäden treten in den Versen 4-7 auf. Dieser Abschnitt endet mit der Rede der Feinde. Man könnte annehmen, dass die Feinde damit ihre Macht über das unterdrückte Volk zeigen, aber eigentlich zielt es darauf ab Gott als blind und unempfindlich darzustellen. Ein ohnmächtiger Gott garantiert ihnen die Oberhand über das Volk. In Folge dessen stellt sich natürlich die Frage, welcher der Sprecher Gott in richtiger Weise beschreibt. Nun tritt der Sprecher in den Diskurs ein und verteidigt Gottes scheinbare Unempfindlichkeit gegenüber der Bitten seines Volkes in Vers 9. Perzeptive Fähigkeiten, wie hören und sehen, in werden in diesen Versen als sehr mächtig angesehen.¹³² Das Fehlen dieser Fähigkeiten lässt einen Menschen ohnmächtig werden.¹³³

Der Sprecher erklärt in diesem Psalm allerdings nur, warum Gott nicht handelt. Ein Eingreifen Gottes passiert allerdings nicht. Im Vergleich zu Psalm 23, der wie eine gequälte Bitte klingt, zeigt sich in Psalm 94 schon zu Beginn eine sehr selbstbewusste Anrufung Gottes. Obwohl es hier eindeutige Unterschiede in der Sprache gibt, sind die grundlegenden Konzepte sehr ähnlich. Auch in Psalm 94 verwendet der Sprecher die Beschreibung Schwachheit und Krankheit als einen Weg, um Gott in das Geschehen einzubeziehen und ihn anzurufen. Schon die erste Beschreibung Gottes durch die Gedanken der Feinde in Vers 7 versucht seine Macht herauszufordern. Der Sprecher leitet durch seine Antwort diese Herausforderung geschickt an Gott weiter, ohne sich selbst in sie einzubeziehen.

¹³² Weiterführend dazu: AVALOS, Hector, Introducing Sensory Criticism in Biblical Studies: Audiocentricity and Visiocentricity, in: AVALOS, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Literature, Atlanta 2007, 47-60.

¹³³ Vgl. RAPHAEL, R., Biblical Corpora 114-115.

Gott, der Auge und Ohr geschaffen hat, muss aus seiner Sicht bei solchen Anschuldigungen antworten. In den Versen 8-11 richtet sich der Sprecher gegen seine Feinde, seine Worte allerdings sollen Gott zu einer Handlung bewegen.¹³⁴

Es lässt sich hier für die Psalmen 38 und 94 festhalten, dass Behinderung und Krankheit nicht in erster Linie negativ dargestellt wird, sondern vor allem als Kommunikationsmittel, dem ein Machtkonzept zugrunde liegt und das eindeutige Antworten Gottes einfordert.¹³⁵

4.5. Polemik gegen Idolatrie

Die Zuschreibung von physischen Behinderungen ist ein Weg, den das Alte Testament einschlägt, um gegen Götzenbilder zu polemisieren. Olyan formulierte drei Strategien mit Hilfe derer Idole stigmatisiert wurden: (1) Strategien, die ihnen nicht erstrebenswerte charakterliche Attribute zuschreiben; (2) Strategien, die in Erinnerung rufen, dass diese Götterbilder von Menschenhand gemacht wurden; (3) Strategien der Herabwürdigung durch die Verwendung von Beleidigungen und Schimpfwörtern.¹³⁶

Zahlreiche Texte beschreiben die Götzenbilder als fragwürdig und verwerflich. Oftmals wurden sie mit Fremdheit gleichgesetzt (Dtn 31,16; Jer 5,19; 2,21; 19,4) und es wird von ihnen gesagt, dass sie die Macht haben, zu verunreinigen. Letzteres zeigt sich vor allem im Buch Ezechiel:¹³⁷

„Ich gieße reines Wasser über euch aus, dann werdet ihr rein. Ich reinige euch von aller Unreinheit und von allen euren Götzen.“ (Ez 36,25; Einheitsübersetzung)

Es geht hier nicht nur um eine rituelle Reinigung, sondern auch um eine moralische. Die Verehrung der Götzenbilder wird als sündhaft und als eine Beleidigung JHWHs

¹³⁴ Vgl. RAPHAEL, R., Biblical Corpora 115-116.

¹³⁵ Vgl. ebd. 119.

¹³⁶ Vgl. OLYAN, Saul M., The Ascription of Physical Disability as a Stigmatizing Strategy in Biblical Iconic Polemics, in: MOSS Candida R./SCHIPPER, Jeremy (Hg.), Disability Studies and Biblical Literature, New York 2011, 89-91 [in Folge: OLYAN, S.M., The Ascription of Physical Disability as a Stigmatizing Strategy in Biblical Iconic Polemics].

¹³⁷ Vgl. ebd. 90.

betrachtet. Weitere Zuschreibungen in diesem Zusammenhang sind Leerheit, Falschheit, Scham, Hilflosigkeit und die Unfähigkeit einzugreifen und zu helfen.¹³⁸

In der zweiten oben genannten Strategie, um gegen Götzenbilder zu polemisieren, wird besonders hervorgehoben, dass diese im Gegensatz zu JHWH von Menschen gemacht und geformt wurden (Ps 115,4; 2 Kön 19,18) oder kurz gesagt: JHWH hat die Menschen erschaffen, aber die Menschen erschaffen Götzen durch ihr Handwerk.¹³⁹

In der letzten Strategie werden die Götzenbilder beleidigt und beschimpft. Die biblischen Texte sprechen in diesem Zusammenhang von Scheußlichkeiten, leeren Dingen, wertlosen und verachtungswürdigen Dingen, Schmutz und Unreinheit (1 Kön 15,12; Ez 36,25; Lev 19,4; Jes 2,8; Jer 8,19; Dtn 29,16).¹⁴⁰

Olyan stellt nun die Frage, in welche dieser Strategien die Zuschreibung von Behinderung als mögliche Form der Polemisierung hineinpassen könnte. Physische Behinderungen und Schädigungen werden in den biblischen Texten oftmals schlecht gemacht und mit Eigenschaften, wie Schwachheit, Abhängigkeit, Hilflosigkeit in Verbindung gebracht oder als Folge von einem göttlichem Fluch oder als eine göttlichen Strafe gesehen. Damit einhergehend ging die soziale Marginalisierung der betroffenen Menschen (Dtn 23,2; 2 Sam 5,8; Jes 29,17-21). In vielen Texten sind Götzenbilder durch den Vergleich mit physischen Behinderungen schlecht gemacht worden. Ein gutes Beispiel dafür ist Ps 115, 5-7 (Einheitsübersetzung):

⁵ Sie haben einen Mund und reden nicht,
Augen und sehen nicht;
⁶ sie haben Ohren und hören nicht, eine Nase
und riechen nicht;
⁷ mit ihren Händen können sie nicht greifen,
mit den Füßen nicht gehen, sie bringen keinen
Lauf hervor aus ihrer Kehle.

Obwohl die Götzenbilder sehr anthropomorph aussehen, funktionieren ihre Sinne nicht und sie können sich auch nicht eigenständig fortbewegen. Jes 10,5 vergleicht sie mit einer Vogelscheuche in einem Gurkenfeld. Diese sieht zwar wie ein Mensch

¹³⁸ Vgl. OLYAN, S.M., The Ascription of Physical Disability as a Stigmatizing Strategy in Biblical Iconic Polemics 90.

¹³⁹ Vgl. ebd. 90-91.

¹⁴⁰ Vgl. ebd. 90-91.

aus, ist aber künstlich. Sie können weder reden noch gehen, weder Gutes noch Böses verrichten. Da Götzenbilder aufgrund ihrer Behinderung also nicht selbstständig handeln und reden können, sind sie auch nicht würdig angebetet zu werden. Dtn 4,28 fügt dieser Liste noch etwas hinzu: Götzenbilder können nicht essen und riechen. Diese Unfähigkeiten lassen die Leblosigkeit der Götzen besonders gut in Erscheinung treten. Jedes Lebewesen, auch göttlicher Natur, kann essen und riechen (Weihrauchopfer). Diese Form der Polemik gegenüber Götzenbildern tritt zwar nie alleine auf, aber oftmals in Kombination mit den vorher genannten Strategien.¹⁴¹

Die häufigste Behinderung, die sich im Zusammenhang mit dieser Polemik findet, ist die Stummheit oder die Unfähigkeit Antworten zu geben. JHWH hingegen kontrastiert diese Unfähigkeit dadurch, dass er seine Gedanken der Menschheit durch Propheten, Priester und andere mitteilt (Am 4,13). Die Tatsache, dass Götzenbilder von einem Ort zum anderen getragen werden müssen, ist ein Beispiel ihres nicht-göttlichen Status. Der Gott Israels bewegt sich frei und unabhängig. Sehen und Hören wird im biblischen Kontext oft mit Gott in Verbindung gebracht. Demjenigen, der weder sehen noch hören kann, wird ein Mangel an Wissen, Weisheit und Verständnis nachgesagt. Hier wird wiederum die Parallele zu JHWH hergestellt. Er ist derjenige, der sehen und hören kann.¹⁴²

Die Zuschreibung von Blindheit, Lahmheit und anderen Gebrechen bedarf noch kurz einer näheren Betrachtung, da sie in den biblischen Texten an verschiedenste Stellen auftauchen. Deutlich wird dies in Lev 21,17-23, wo einem Priester mit einem Gebrechen untersagt wird, die Speise Gottes darzubringen. Ebenso sind Opfertiere, die ein Gebrechen haben, nicht zugelassen und von ihnen wird gesagt, dass sie von JHWH zurückgewiesen werden. Blinde und Lahme, die zum Tempel kamen, um zu beten, wurde der Zutritt in die heilige Sphäre verboten (2 Sam 5,8). Durch die Zuschreibung von Blindheit und Lahmheit an die Götzenbilder stellt der

¹⁴¹ Vgl. OLYAN, S.M., The Ascription of Physical Disability as a Stigmatizing Strategy in Biblical Iconic Polemics 92-93.

¹⁴² Vgl. ebd. 94.

biblische Polemiker sicher, dass sie stigmatisiert werden und unterstreicht damit auch ihre Illegitimität im kultischen Umfeld.¹⁴³

Götzenbilder in Verbindung mit körperlicher Behinderung zu bringen ist ein Weg, um sie strategisch zu entwerten, da körperliche Behinderung oft mit Schwachheit und göttlicher Strafe in Verbindung gebracht wird. Gleichzeitig dient es auch einen Kontrast zwischen den Götzenbilder und JHWH, dem lebendigen Gott Israels, herzustellen.¹⁴⁴

4.6. Fazit und Zusammenfassung

In diesem Kapitel möchte ich nicht nur ein Fazit ziehen und eine Zusammenfassung der vorangegangenen Kapitel geben, sondern auch die noch einmal kurz die fünf Grundsätze oder Schlussfolgerungen, die sich für Manfred Oeming aus der Lektüre des Alten Testamentes ergeben, vorstellen. Es soll nach dieser Darstellung von speziellen Einzelfällen an dieser Stelle noch einmal einen allgemeineren Überblick und eine Zusammenfassung von Behinderung im Alten Testament liefern.

Bevor sich Manfred Oeming mit Behinderung im Alten Testament auseinandergesetzt hat, lag der Fokus seiner Arbeit auf den Krankheiten. Traditionellerweise werden Krankheiten immer im Kontext des TEZ gesehen. Oeming bricht dies mit der Formulierung von fünf neuen Deutungsansätzen auf:¹⁴⁵

- Krankheit als abgründige Souveränität Gottes (Hi 2,9)
- Krankheit als Skandal (Ps 22)
- Krankheit als göttliche Erziehung (Hi 5,17; 33,14)
- Krankheit als Prüfung (Hi 1; Tobit)
- Krankheit als stellvertretendes Sühneopfer (Jes 53,10)

¹⁴³ Vgl. OLYAN, S.M., The Ascription of Physical Disability as a Stigmatizing Strategy in Biblical Iconic Polemics 94-95.

¹⁴⁴ Vgl. ebd. 97-98.

¹⁴⁵ OEMING, Manfred, „Auge wurde ich dem Blinden, und Fuß dem Lahmen war ich!“ (Hi 19,15). Zum theologischen Umgang mit Behinderung im Alten Testament, in: EURICH, Johannes/LOB-HÜDEPOHL, Andreas, Inklusive Kirche, Stuttgart 2011, 90 [in Folge: OEMING, M., Zum theologischen Umgang mit Behinderung im Alten Testament].

Die Überlegungen setzt er in seiner Arbeit über Behinderung im Alten Testament fort und stellt auch in Bezug auf Behinderung fünf Grundsätze auf.¹⁴⁶

Erster Grundsatz: *Nicht jeder, der behindert ist, ist schuldig*

Gerade in Merib-Baals Fall wird sehr deutlich, dass seine Behinderung eine Folge eines Unfalles war. In seiner Konversation mit David beschreibt er sich selbst als toten Hund. Im alten Orient ist das eine sehr demütigende Bezeichnung. Ebenso wird bei Tobit und Hiob der Zusammenhang zwischen Schuld und Behinderung eindeutig aufgebrochen. Hiob wird als vorbildhafter und sehr frommer Mensch beschrieben und doch befallen ihn allerlei Krankheiten. Er wird durch seine Krankheiten geprüft und er wird „zur Ikone des schuldlos leidenden Gerechten“¹⁴⁷. Ein ähnliches Schicksal ereilt Tobit. Er erblindet durch Vogelkot, der ihm zufällig in die Augen fliegt. Dies geschieht gerade dann, als er seine Brüder entgegen der staatlichen Anordnung beerdigen wollte. Erst nach vielen Jahren werden seine Gebete erhört. Der Engel Raphael kommt und heilt ihn.¹⁴⁸

Zweiter Grundsatz: *Gott betraut behinderte Menschen mit zentralen Aufgaben in seinem Volk*

Als erstes Beispiel nennt Oeming hier Moses. In der Geschichte seiner Berufung in Ex 4,10 wird erzählt, dass Moses ein Sprachproblem hatte:

„Doch Mose sagte zum Herrn: «Aber bitte, Herr, ich bin keiner, der gut reden kann, weder gestern noch vorgestern, noch seitdem du mit deinem Knecht sprichst. Mein Mund und meine Zunge sind nämlich schwerfällig.»“ (Ex 4,10; Einheitsübersetzung)

Es geht aus dem Text nicht eindeutig hervor, ob Mose einfach nur Sprachgewandtheit und Ägyptisch-Kenntnisse fehlten oder ob den Ausdrücken schwerer Mund und schwere Zunge ein ernstzunehmender Sprachfehler zugrundeliegt. Es ist aber dennoch bemerkenswert, dass ausgerechnet Moses ausgewählt wurde, wenn man bedenkt, dass zum Dienst im Tempel nur makellose

¹⁴⁶ Vgl. OEMING, M., Zum theologischen Umgang mit Behinderung im Alten Testament 91.

¹⁴⁷ Ebd. 92.

¹⁴⁸ Vgl. ebd. 92.

Priester zugelassen worden waren, denen auch kein Fehler beim Vorlesen aus der Tora passieren sollte.¹⁴⁹

Ein weiteres Beispiel ist in diesem Zusammenhang ist auch der Gottesknecht im Deuterocesajabuch:

„Vor seinen Augen wuchs er auf wie ein junger Spross, wie ein Wurzeltrieb aus trockenem Boden. Er hatte keine schöne und edle Gestalt, so dass wir ihn anschauen mochten. Er sah nicht so aus, dass wir Gefallen fanden an ihm. Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut. Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, war er verachtet; wir schätzten ihn nicht. Aber er hat unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen. Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt. Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünde zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt.“ (Jes 53,2-5; Einheitsübersetzung)

Der Gottesknecht übernimmt an dieser Stelle alle Leiden und Behinderungen der Menschheit für ihre Sünden. Er bricht somit den TEZ auf. In dieser Geschichte sieht Oeming aber nicht nur ein Glaubensgeheimnis verborgen, sondern auch einen Trost: „[...] *Behinderung ist nicht sinnlos, sondern Schutzschild der Gemeinschaft*“^{150 151}.

Dritter Grundsatz: *Achtsamer Umgang mit behinderten Menschen wird ab der Perserzeit konstitutiver Bestandteil der alttestamentlichen Ethik*

Alle Bücher des Alten Testaments sind uns in nachexilischer Gestalt überliefert. Man kann jedoch davon ausgehen, dass es schon in vorexilischer Zeit eine gewisse Handlungsethik gegenüber behinderten Menschen gab. Im deuteronomistischen Gesetz sowie im nachexilischen Heiligkeitgesetz finden sich Unterlassungsformeln im Umgang mit Behinderten:

„Verflucht, wer einem Blinden den falschen Weg weist! Und alles Volk soll rufen: Amen!“ (Dtn 27,18; Einheitsübersetzung)

„Du sollst einem Tauben nicht verfluchen und einem Blinden kein Hindernis in den Weg stellen, vielmehr sollst du deinen Gott fürchten. Ich bin der Herr.“ (Lev 19,14; Einheitsübersetzung)

¹⁴⁹ Vgl. OEMING, M., Zum theologischen Umgang mit Behinderung im Alten Testament 92-93.

¹⁵⁰ Ebd. 93.

¹⁵¹ Vgl. ebd. 92-93.

Von diesen Unterlassungsformeln ist es aber noch ein weiter Weg hin zu einer aktiven Ethik in den Weisheitsbüchern. Dort werden sie in ein „*ethisches Ideal der liebenden Tat transformiert*“¹⁵². Für eine ranghohe Persönlichkeit im Juda der Perserzeit wurde es fast zur Pflicht sich um die Armen zu kümmern. Auch Hiob denkt an diese Zeit zurück:

„Auge wurde ich für den Blinden, dem Lahmen wurde ich zum Fuß!“ (Hi, 29,15; Einheitsübersetzung)

Dieses Eins-Werden des Helfers mit dem behinderten Menschen, diese „*Kunst der wahrhaftigen Lebensgemeinschaft mit behinderten Menschen*“¹⁵³ bildeten den Gipfel einer alttestamentlichen Ethik.¹⁵⁴

Vierter Grundsatz: Vor Gott ist jeder behindert – das Beispiel der Propheten

Den engen Zusammenhang zwischen Behinderung und einer besonderen Gabe, wie es in Griechenland der Fall ist, gibt es im Alten Testament nicht. Wie schon in Kapitel 3.1.2. näher erläutert gab es sehr oft Fälle von blinden Menschen, wie zum Beispiel Teiresias, die prophetische Gaben erhalten haben. Im Alten Testament findet sich vielmehr die Vorstellung einer paradoxen Verstockung:

„Ihr, die ihr taub seid, hört, ihr Blinden, blickt auf, und seht her! Wer ist so blind wie mein Knecht und so taub wie der Bote, den ich sende? Wer ist so blind wie mein Vertrauter und so taub wie der Knecht des Herrn? Vieles sieht er, aber er beachtet es nicht; die Ohren hat er offen und hört doch nicht. Der Herr hatte um seiner Gerechtigkeit willen beschlossen, das Gesetz groß und herrlich zu machen.“ (Jes 42, 18-21; Einheitsübersetzung)

Oeming plädiert dafür, dass der Gottesknecht hier stellvertretend für das ganze Volk Israel steht. Die Blinden und Tauben werden hier mit den Zweiflern, Gleichgültigen und Spöttern gleichgesetzt, die mit Leid und Misserfolg im Leben nicht (mehr) umgehen können. Doch Gott ist der Herr der Geschichte, die Zeiten des Unglücks sind vorher bestimmt und sind „*Phasen seiner Heilsgeschichte*“¹⁵⁵. Will man den Text positiv lesen, so ist die Verstockung Israels unumgänglich, „*eine Art stellvertretendes Leiden das Israel auf sich nehmen muss*“¹⁵⁶, das aber auch

¹⁵² OEMING, M., Zum theologischen Umgang mit Behinderung im Alten Testament 95.

¹⁵³ Ebd. 95.

¹⁵⁴ Vgl. ebd. 94-95.

¹⁵⁵ Ebd. 96.

¹⁵⁶ Ebd. 96.

wieder vorübergeht. Auch hier sieht Oeming nicht nur Verurteilung und Anklage, sondern auch den trostspendenden Charakter der Verheißung Gottes.¹⁵⁷

Es gibt aber lt. Oeming noch eine zweite Deutungsvariante. Das Volk Israel ist angesichts der Offenbarung Gottes „eine einzige Gemeinde von theologisch Hör- und Sehbehinderten“¹⁵⁸. Auch der Theologe Ulrich Bach bestätigt diese Sichtweise in seiner „Theologie nach Hadamar“. Vor Gott sind alle Menschen schwach und sozusagen gleich behindert. Alle Menschen bedürfen gleichsam Gottes Hilfe.¹⁵⁹

Fünfter Grundsatz: *Die eschatologische Überwindung von Behinderung bedeutet nicht Marginalisierung, sondern theologische Emanzipation und Gleichstellung der behinderten Menschen*

Die endzeitlichen Texte im Alten Testament sind davon überzeugt, dass Behinderung am Ende der Zeiten überwunden wird. Besonders in der Prophetie und in den Psalmentexten finden sich Übergänge von „*Unglauben und Depression hin zu Gotteserkenntnis und Zuversicht*“¹⁶⁰:

„Sagt den Verzagten: Habt Mut, fürchtet euch nicht! Seht, hier ist euer Gott! Die Rache Gottes wird kommen und seine Vergeltung; er selbst wird kommen und euch erretten. Dann werden die Augen Blinden geöffnet, auch die Ohren der Tauben sind wieder offen. Dann springt der Lahme wie ein Hirsch, die Zunge des Stummen jauchzt auf. In der Wüste brechen Quellen hervor, und die Bäche fließen in der Steppe. Der glühende Sand wird zum Teich und das durstige Land zu sprudelnden Quellen. An dem Ort, wo jetzt die Schakale lagern, gibt es dann Gras, Schilfrohr und Binsen.“ (Jes 35,4-7; Einheitsübersetzung)

„Der Herr öffnet den Blinden die Augen, er richtet die Gebeugten auf.“ (Ps 146,8; Einheitsübersetzung)

Auf den ersten Blick scheinen diese endzeitlichen Texte durchaus positiv besetzt im Hinblick auf Behinderung. Allerdings werden in letzter Zeit immer wieder Stimmen laut, die kritisieren, dass gerade durch die endzeitliche Heilung von Behinderung einer Verstärkung der Diskriminierung und der Herabsetzung behinderter Menschen Tür und Tor geöffnet wird. Aus dieser Perspektive betrachtet ist Behinderung etwas, das von der Erde verschwinden muss. „*Statt auf einen Himmel ohne*

¹⁵⁷ Vgl. OEMING, M., Zum theologischen Umgang mit Behinderung im Alten Testament 96.

¹⁵⁸ Ebd. 96.

¹⁵⁹ Vgl. ebd. 96-97.

¹⁶⁰ Ebd. 97.

*behinderte Menschen solle man lieber auf einen ebenerdigen barrierefreien Himmel hoffen.*¹⁶¹

Es zeigt sich ein breiter Interpretationsrahmen von Behinderung im Alten Testament. Grundsätzlich wird es im Rahmen des TEZ als Strafe Gottes für vorherige Sünden angesehen, für die es heißt Buße zu tun. Je mehr man in die priesterliche Sphäre eindringt, desto mehr ist körperliche Makellosigkeit gefordert.¹⁶² Die Disability Studies haben ermöglicht, ein anderes Licht auf Behinderung zu werfen und haben dadurch viele Nuancen und Schattierungen hervorgehoben.

So ist Behinderung in den Psalmen nicht nur als Folge von Sünde, sondern auch als ein abstrakteres Machtkonzept zu sehen, das die verschiedenen Akteure (Gott, Sprecher, Feinde) in ein bestimmtes Gefüge setzt und Gott auffordert zu handeln. Ähnliches findet sich auch bei Merib-Baal und David. Hier werden auf rhetorische Weise die Beschreibungen Merib-Baals auf David und sein Königtum übertragen und so auf verdeckte Weise Kritik an seiner Königswürde geübt.

Das Jahwistische Geschichtswerk erzählt von dem blinden Isaak, der zunächst schwach wirkt, da er von seiner Frau und seinem Sohn getäuscht wird. Bei näherer Betrachtung mit Hilfe Disability Studies stellt sich allerdings heraus, dass das nur eine Facette seines Daseins ist. Er kann immer noch wirkmächtig den Segen sprechen. Dies zeigt sich besonders daran, dass er – nachdem der Schwindel aufgefallen ist – sich weigert den Segen noch einmal zu geben.

Ein etwas komplexeres Feld eröffnet sich bei der Unfruchtbarkeit von Frauen im Alten Testament. Göttlicher Ursprung ist hier nicht automatisch mit göttlicher Strafe in Verbindung zu bringen.

¹⁶¹ Vgl. OEMING, M., Zum theologischen Umgang mit Behinderung im Alten Testament 98.

¹⁶² Vgl. ebd. 99.

5. Fallbeispiele im Neuen Testament

5.1. Lk 14, 12-14 – Von den rechten Gästen

Markus Schiefer Ferrari sieht es als Aufgabe der Disability Studies herauszufinden, *„auf welche Weise gerade literarische Repräsentationsformen an der Hervorbringung und Verfestigung wissenschaftlicher, kultureller und sozialer Differenzvorstellungen einer Gesellschaft und damit auch an einer narrativen Konstruktion von Behinderung als negativer Differenzkategorien beteiligt sind.“*¹⁶³

Diese Differenzkategorien anhand von Lk 14,12-14 veranschaulicht werden:

„¹²Dann sagte er zu dem Gastgeber: Wenn du mittags oder abends ein Essen gibst, so lade nicht deine Freunde oder deine Brüder, deine Verwandten oder reiche Nachbarn ein; sonst laden auch sie dich ein, und damit ist wieder alles vergolten. ¹³Nein, wenn du ein Essen gibst, dann lade Arme, Krüppel, Lahme und Blinde ein. ¹⁴Du wirst selig sein, denn sie können es dir nicht vergelten; es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten.“ (Lk 14,12-14; Einheitsübersetzung)

Schiefer Ferrari hält gleich zu Beginn seines Aufsatzes fest, dass Lk 14,12-14 für Menschen mit Behinderung einer der diskriminierendsten Texte der Bibel sein kann. Der behinderte Körper wird hier als Trittbrett verwendet, um sich das Himmelreich zu erwerben. Die feministische Theologin Dorothee Wilhelm, die selbst im Rollstuhl sitzt, stellt fest, dass es bei den Heilungsgeschichten nicht nur um *„Bilder der Befreiung, Neubeginn und Hoffnung“*¹⁶⁴, sondern in erster Linie um *„Normalisierung und Anpassung“*¹⁶⁵ geht. Der behinderte Mensch soll wieder zurück in den Zustand der Normalität gebracht werden:¹⁶⁶

„Auf Kosten meiner und meinesgleichen sollen die Gastgeber spirituelles Kapital ansammeln: es geht um unsere spirituelle Ausbeutung. Wenn so die ‚Auferstehung der Gerechten‘ aussieht, dann handelt es sich dabei um eine Veranstaltung, bei der ich nicht dabei sein möchte. Die Vision vom Reich Gottes ist exklusiv. [...] Unsere Körper dienen den ‚Normalen‘ als Zeichen für etwas, das nicht wir sind, sie benutzen unsere Körpererfahrung, von der sie nicht verstehen und die ihnen nicht gehört, für ihre Zwecke.“¹⁶⁷

Wilhelm kritisiert in ihrem Artikel aber nicht nur Normalisierungstendenzen, sondern auch sprachliche Bilder, die sich nicht betroffene Menschen zu eigen

¹⁶³ SCHIEFER FERRARI, M., (Un)gestörte Lektüre von Lk 14, 12-14, 41.

¹⁶⁴ Ebd. 14.

¹⁶⁵ Ebd. 14.

¹⁶⁶ Vgl. ebd. 13-14.

¹⁶⁷ WILHELM, Dorothee, Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse, in: Schlangenbrut 62 (1998), 11 [*in Folge*: WILHELM, D., Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon?].

machen, wie zum Beispiel die umgangssprachliche Formulierung „blind sein“, wenn man jemanden oder etwas nicht sofort gesehen oder erkannt hat.¹⁶⁸ Die Kritik Wilhelms an den Heilungsgeschichten des Neuen Testaments ist für mich bis zu einem gewissen Grad nachvollziehbar und sie sollte bei der Arbeit mit biblischen Texten durchaus präsent sein. Allerdings bin ich der Meinung, dass die generelle Annahme, dass neutestamentliche Heilungsgeschichten behindertenfeindlich sind, zu weit gegriffen ist. Die folgenden Kapitel werden zeigen, dass persönliche Zuwendung, Aufnahme und Akzeptanz im Zentrum der biblischen Texten stehen.

Markus Schiefer Ferrari hat in diesem Zusammenhang einige Deutungsstrategien zur Klassifizierung von Behinderung im Neuen Testament herausgearbeitet (siehe Tabelle 1). Diese zehn Strategien und die damit verbundenen Differenzvorstellungen will der Autor anhand von Lk 14,12-14 näher veranschaulichen und dabei aufzeigen, dass es nicht immer ganz eindeutig ist, auf welcher Ebene man verschiedene Differenzvorstellungen eintragen kann:

¹⁶⁸ WILHELM, D., Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? 11.

Tabelle 1: Deutungsstrategien - Differenzvorstellungen

<i>Deutungsstrategie</i>	<i>Differenzvorstellung</i>	<i>Wirkung</i>
Kontrastierung	Menschen mit Behinderung werden Menschen ohne Behinderung gegenübergestellt.	Betonung der Differenz
Subsumierung	Menschen mit Behinderung werden unter einer sozial isolierten Gruppe zusammengefasst.	Umdeutung des Differenz
Infantilisierung	Menschen mit Behinderung werden nicht als einzelne Individuen wahrgenommen.	Missachtung der Individualität
Anonymisierung	Menschen mit Behinderung werden nicht als einzelne Individuen wahrgenommen.	Missachtung der Individualität
Metaphorisierung	Menschen mit Behinderung dienen als Gegenbild zu einer heilen Wirklichkeit.	Konstruktion von Normalität
Funktionalisierung	Menschen mit Behinderung werden für Anliegen von Menschen ohne Behinderung instrumentalisiert.	Infragestellung der Würde
Stigmatisierung	Menschen mit Behinderung werden pauschal Defizite in verschiedenen Lebensbereichen zugesprochen.	Konstruktion von Defiziten
Ästhetisierung	Menschen mit Behinderung werden in einem ästhetischen Kontext zur Projektionsfläche der Defizite von Menschen ohne Behinderung.	Projektion von Defiziten
Ethisierung	Menschen mit Behinderung dienen als Aufforderung zum Engagement für Ausgegrenzte.	Scheinbare Aufhebung der Differenz
Pragmatisierung	Menschen mit Behinderung werden aufgefordert, ihr Schicksal zu akzeptieren.	Betonung der Differenz

Quelle: SCHIEFER FERRARI, M., (Un)gestörte Lektüre von Lk 14, 12-14, 18.

Kontrastierung:

Auf den ersten Blick fällt in dieser Perikope die Gegenüberstellung von gesunden, in die Gesellschaft integrierten Menschen und auf der anderen Seite von Lahmen, Krüppeln, Blinden und Armen auf. Dass hier Menschen mit körperlicher Behinderung in einem Satz mit den Armen auftreten, lässt vermuten, dass sie ebenfalls sozial ausgegrenzt waren. Dies kann man allerdings nicht ohne Widersprüche argumentieren, denn bereits in Lk 24,2 wird von einem Wassersüchtigen berichtet, der am Mahl eines Pharisäers teilnahm. Wassersucht galt in der Antike als unheilbare Krankheit. Man kann also davon ausgehen, dass der Zusammenhang zwischen Behinderung und sozialer Ausgrenzung nicht immer der Fall war. Lukas lenkt den Blick in dieser Perikope vor allem auf die reichen Menschen. Es soll eine „Durchbrechung der Einladungs- und Reziprozitätskonventionen“¹⁶⁹ stattfinden.¹⁷⁰

Subsumierung:

Mit dieser Kontrastierung geht auch eine Subsumierung behinderter Menschen in die Gruppe der Armen von statten. Dies ist deswegen nicht unproblematisch, weil die Probleme behinderter Menschen auf eine rein materielle Ebene verlagert werden. Luise Schottroff schreibt zwar in ihrer Interpretation, dass man sich ein solches messianisches Gastmahl aus der Sicht des Neuen Testaments als leibliches vorstellen muss, sie warnt aber davor, dass man hier die Armen und Behinderten nicht mit jenen gleichsetzt, die mit leeren Händen vor Gott stehen. Die Frage, wie Menschen mit Körperbehinderung zu diesem Text stehen und was dieser Text für sie bedeutet, bleibt ungeklärt.¹⁷¹

Infantilisierung und Anonymisierung:

In Lk 14 werden Menschen mit Behinderung auf zweifache Weise infantilisiert. Einerseits werden ihnen in Lk 14, 12-14 die Fähigkeit abgesprochen, selbst eine Einladung auszusprechen. Denn nicht alle behinderten Menschen waren arm und sozial ausgegrenzt. Außerdem gab es zu jener Zeit Sklaven, die die Hausarbeit

¹⁶⁹ SCHIEFER FERRARI, M., (Un)gestörte Lektüre von Lk 14, 12-14, 19.

¹⁷⁰ Vgl. ebd. 19-21.

¹⁷¹ Vgl. ebd. 21-23.

verrichteten. Andererseits wurde der Wassersüchtige in Lk 14,4 geheilt, ohne je vorher gefragt worden zu sein. Schiefer Ferrari vergleicht das an dieser Stelle mit einem Tier, das in einen Brunnen gefallen ist und der unmittelbaren Rettung bedarf. Die Parabel in Lk 14,15-24 lässt auch einen deutlich patriarchalischen Ton gegenüber behinderten Menschen anklingen. Werden die Reichen zum Festmahl eingeladen, so müssen die behinderten Menschen in V. 23 dazu genötigt werden.¹⁷² „Menschen mit Behinderung bleiben in Lk 14,1-24 ohne eigene Stimme und damit anonym.“¹⁷³

Metaphorisierung und Funktionalisierung:

Wie schon am Beginn des Kapitels erwähnt, sieht die Dorothee Wilhelm diesen Text als behindertenfeindlichsten der Bibel. Die blinden, lahmen und tauben Menschen werden hier funktionalisiert. Der Anbruch der Gottesherrschaft ist gleichzusetzen mit der Heilung aller Behinderungen. Alles, was auf den ersten Blick unnormale erscheint, wird normal gemacht. In der vorliegenden Perikope liegt die Funktion der Behinderten und Armen im Schaffen des Kontrastes zwischen Arm und Reich. Durch die Heilung des Wassersüchtigen in Lk 14,2-6, die diesem Gastmahl voraus geht, entsteht ein Kontext, der immer stärker andeutet, dass behinderte Menschen für die „Endzeithoffnung auf «Normalisierung»“¹⁷⁴ funktionalisiert werden. Wassersucht kommt im Neuen Testament nur einmal vor, obwohl sie in anderen antiken Texten durchaus häufig zu finden ist. Mit der Wassersucht geht auch ein übersteigertes Durstgefühl einher, dass damals oft mit Trunksucht gleichgesetzt wurde und dies wiederum in antiker Welt metaphorisch für Geldgier war. Somit ist der Wassersüchtige in Lukas ein Abbild der als gierig gezeichneten Pharisäer und seine Erkrankung die Konsequenz des sündhaften Lebens.¹⁷⁵

¹⁷² Vgl. SCHIEFER FERRARI, M., (Un)gestörte Lektüre von Lk 14, 12-14, 26-27.

¹⁷³ Ebd. 27.

¹⁷⁴ Ebd. 28.

¹⁷⁵ Vgl. ebd. 27-29.

Stigmatisierung und Ästhetisierung:

Mit der Stigmatisierung behinderter Menschen geht meistens eine lange Assoziationskette von falschen Überzeugungen einher. So zum Beispiel, dass man blinde Menschen anschreien oder sie stützen müsse. Aber nicht nur in der Rezeptionsgeschichte neutestamentlicher Texte findet sich der Zusammenhang von Sündhaftigkeit und Blindheit, sondern sie ist auch schon in den Evangelien selbst zu finden (Mk 8,17-21.22-16; Joh 5,1-18 und Joh 9,1-41). Oftmals lassen sich aber auch nichtbehinderte Kommentatoren von Lk 14 dazu verleiten, den behinderten Menschen neben ihren körperlichen Schädigungen, auch Gottesferne, Verachtung, Armut und Unglück zu unterstellen. Eine Ästhetisierung von behinderten Menschen fand vor allen in den reichen Häusern der hellenistischen Städte statt. Es sehr war beliebt, sich bei großen Festen mit Bettlern und behinderten Menschen zu umgeben, aber auch die Häuser mit deren Statuen zu schmücken. Diese Welt der Gegensätze übte offensichtlich einen gewissen Reiz aus. Fraglich ist, ob sich eine ähnliche Darstellung nicht auch in den neutestamentlichen Heilungs- und Wundergeschichten findet. Die eigene Persönlichkeit, Unzulänglichkeit und die eigenen Ängste werden auf den behinderten Menschen projiziert.¹⁷⁶

Ethisierung und Pragmatisierung:

Gerade in den Entwicklungsländern der Welt, wo oft Hunger herrscht und 80% der weltweit körperlich und geistig behinderten Menschen leben, kann diese Perikope in Lk 14 auch ein Symbol dafür sein, dass jedem Menschen ein Platz am Tisch des Herrn zugesichert ist. Trotz dieses inklusiven Anspruchs bleibt aber auch hier die Kritik an den endzeitlichen Normalisierungstendenzen aufrecht. Auch der evangelische Theologe Ulrich Bach, der selbst behindert ist, weist immer wieder darauf hin, dass Nichtbehinderung als der *„Normalfall der guten Schöpfung Gottes“*¹⁷⁷ dargestellt wird. Er sieht in der Perikope eine Aufforderung an alle Menschen, ob gesund oder behindert, sich für jene zu engagieren, die nichts dafür zurückgeben können. Ebenso gibt es für Ulrich Bach keine klare Trennlinie zwischen Behinderung und Nicht-Behinderung.¹⁷⁸ *„Selbst bei optimaler Gestaltung aller Sozialbeziehungen und Infrastrukturen müsse ein Mensch mit Behinderung*

¹⁷⁶ Vgl. SCHIEFER FERRARI, M., (Un)gestörte Lektüre von Lk 14, 12-14, 30-31.

¹⁷⁷ Ebd. 33.

¹⁷⁸ Vgl. ebd. 32-35.

pragmatisch die je eigene Situation akzeptieren, da er letztlich nicht behindert werde, sondern behindert sei“¹⁷⁹.

Die gezeigten Deutungsstrategien von Lk 14,12-14 „sind in der Regel mit Differenzvorstellungen verbunden, die ungewollt zu diskriminierenden Aussagen führen können“¹⁸⁰. Es geht hier nicht um eine grundsätzliche Kritik an der Perikope selbst, aber um die Bewusstmachung der verschiedenen Strategien, die angewandt werden und zu gravierenden Missverständnissen und im schlimmsten Fall auch Diskriminierungen und Ausgrenzungen werden können.

5.2. Apg 3-4 – Die Heilung des Gelähmten im Tempel

Die Geschichte des Mannes, der von Geburt an gelähmt war, folgt den anderen Beispielen im Lukas-Evangelium. Auch hier repräsentiert die Behinderung eines Menschen nicht nur körperliche, sondern auch moralische Schwäche.¹⁸¹

„¹Petrus und Johannes gingen um die neunte Stunde zum Gebet in den Tempel hinauf. ²Da wurde ein Mann herbeigetragen, der von Geburt an gelähmt war. Man setzte ihn täglich an das Tor des Tempels, das man die schöne Pforte nennt; dort sollte er bei denen, die in den Tempel gingen, um Almosen betteln. ³Als er nun Petrus und Johannes in den Tempel gehen sah, bat er sie um Almosen. ⁴Petrus und Johannes blickten ihn an, und Petrus sagte: Sieh uns an! ⁵Da wandte er sich ihnen zu und erwartete, etwas von ihnen zu bekommen. ⁶Petrus aber sagte: Silber und Gold besitze ich nicht. Doch was ich habe, das gebe ich dir: Im Namen Jesu Christi, des Nazoräers, geh umher! ⁷Und er fasste ihn an der rechten Hand und richtete ihn auf. Sogleich kam Kraft in seine Füße und Gelenke, ⁸er sprang auf, konnte stehen und ging umher. Dann ging er mit ihnen in den Tempel, lief und sprang umher und lobte Gotte. ⁹Alle Leute sahen ihm umhergehen und Gott loben. ¹⁰Sie erkannten ihn als den, der gewöhnlich an der Schönen Pforte des Tempels saß und bettelte. Und sie waren voll Verwunderung und Staunen über das, was mit ihm geschehen war.“ (Apg 3,1-10; Einheitsübersetzung)

Die zentrale Stelle in dieser Perikope befindet sich in Vers 7. In der antiken Kultur waren starke Füße und Schenkel ein Zeichen eines starken Charakters und Zeichen eines mächtigen Mannes. Kraftlose Füße hingegen zeigen Schwachheit, Weichheit und Laxheit an. Die Schwachheit des von Geburt an gelähmten Mannes zeigt sich aber nicht nur durch die implizite Beschreibung seiner Füße, sondern auch durch

¹⁷⁹ SCHIEFER FERRARI, M., (Un)gestörte Lektüre von Lk 14, 12-14, 32-35.

¹⁸⁰ Vgl. ebd. 35.

¹⁸¹ Vgl. PARSONS, Mikeal C., His Feet and Ankles Were Made Strong: Signs of Character in the Man Lam from Birth, in: MOSS Candida R./SCHIPPER, Jeremy (Hg.), Disability Studies and Biblical Literature, New York 2011, 151 [in Folge: PARSONS, M.C., His Feet and Ankles Were Made Strong].

seine Passivität im Text. Er wird zum Tempel getragen, liegt vor dem Tor und Petrus nimmt seine Hand und richtet ihn auf. In Apg 4,9 wird die moralische Schwäche des Mannes noch einmal durch Petrus bekräftigt, wenn er ihn als *anthrōpou asthenous* bezeichnet, das wörtlich übersetzt „schwacher Mann/Mensch“ heißt. Der *asthen*-Stamm wird zwar im Neuen Testament oft für physische Belange verwendet (z.B.: Lk 4,40; Apg 5,15-16), kann aber auch einen metaphorischen oder moralischen Charakter haben. Es ist daher anzunehmen, dass Petrus hier neben dem physischen Zustand des Mannes auch seinen moralischen beschreibt.¹⁸²

Die Frage, ob behinderte Menschen formal und rituell aus dem Tempel des 1. Jahrhunderts ausgeschlossen waren, wurde schon oft diskutiert und wird wohl nicht eindeutig gelöst werden können. Einige Wissenschaftler, wie Joachim Jeremias, argumentieren, dass jene, denen es möglich war mit Unterstützung zu gehen, im Tempel zugelassen waren. Wer allerdings getragen werden musste, durfte den Tempel nicht betreten. Der Mann in der Apg 4 ist vermutlich einer jener.¹⁸³

Neben der körperlichen Transformation, die der gelähmte Mann durchmacht, findet parallel dazu auch eine Transformation seines Charakters statt, die durch die metaphorische Bedeutung von kräftigen Beinen unterstrichen wird. Nach der Heilung ist von seiner vorherigen Passivität nichts mehr vorhanden. Er springt auf und geht selbstständig umher. Er braucht niemanden mehr, der ihn trägt oder stützt. Ihm ist es nun auch erlaubt in den Tempel hineinzugehen und Gott zu preisen. Die Kraft, die nun seine Füße haben, ist ein Zeichen für eine neugewonnene, innere moralische Stärkung des Charakters.¹⁸⁴

Das Aufspringen und der spontane Lobpreis Gottes des gelähmten Mannes sind formkritisch als Demonstration der Heilung zu sehen. Einige Kommentatoren sehen hier auch einen intertextuellen Verweis auf Jes 35,6:

„Dann springt der Lahme wie ein Hirsch, die Zunge des Stummen jauchzt auf.“
(Jes 35,6; Einheitsübersetzung)

Auf diesem Hintergrund könnte man das Aufspringen nicht nur als eine Demonstration der Heilung sehen, sondern auch als Symbol für die

¹⁸² Vgl. PARSONS, M.C., His Feet and Ankles Were Made Strong 151-153.

¹⁸³ Vgl. ebd. 154-155.

¹⁸⁴ Vgl. ebd. 155.

Wiederherstellung Israels durch Jesus und die Fortführung durch den Dienst der Apostel und Paulus.¹⁸⁵

Auffallend ist auch, dass die Reaktion des Gelähmten auf seine Heilung nicht den Ansprüchen einer antiken Vorstellung von Männlichkeit genügt. Männer sollten einen kraftvollen und gemäßigten Gang haben und in jeder Lebenslage Haltung bewahren. Der Geheilte erfüllt hier nicht die antiken Erwartungen eines Mannes, vielmehr zeigt Lukas mit dieser Reaktion, dass er nun ein begeistertes und dankbares Mitglied der eschatologischen Gemeinschaft mit Gott ist.¹⁸⁶

Ruft man sich an dieser Stelle noch einmal die Deutungsstrategien von Schiefer Ferrari und die Kritik von Dorothee Wilhelm in Erinnerung, zeigt sich aus meiner Sicht, dass auch hier Behinderung funktionalisiert wird. Außerdem bleibt bei Parsons auch der Zusammenhang von Behinderung und moralischer Schwäche, der als äußerst problematisch zu sehen ist, im Hinblick auf die eschatologische Gemeinschaft völlig unhinterfragt.

5.3. Mk 5, 1-20 – Die Heilung des Besessenen von Gerasa

Die Perikope über die Heilung des Besessenen von Gerasa findet sich nach vielen Gleichnissen und nach der Stillung des Sturms auf dem See von Galiläa. Die Überquerung des Sees war von großer Bedeutung, da es Jesu erster Dienst im heidnischen Gebiet ist. Für Juden dieser Zeit war dieses Gebiet rituell unrein. Das repräsentieren auch die Schweine, die sich dort befinden.¹⁸⁷ Hier in diesem Gebiet begegnet Jesus einem Mann mit unreinem Geist:

„¹Sie kamen an das andere Ufer des Sees, in das Gebiet von Gerasa. ²Als er aus dem Boot stieg, lief ihm ein Mann entgegen, der von einem unreinen Geist besessen war. Er kam von den Grabhöhlen, ³in denen er lebte. Man konnte ihn nicht bändigen, nicht einmal mit Fesseln. ⁴Schon oft hatte man ihn an Händen und Füßen gefesselt, aber er hatte die Ketten gesprengt und die Fesseln zerrissen; niemand konnte ihn bezwingen. ⁵Bei Tag und Nacht schrie er unaufhörlich in den Grabhöhlen und auf den Bergen und schlug sich mit Steinen. ⁶Als er Jesus von weitem sah, lief er zu ihm, warf sie vor ihm nieder

¹⁸⁵ Vgl. PARSONS, M.C., His Feet and Ankles Were Made Strong 156-157.

¹⁸⁶ Vgl. ebd. 158.

¹⁸⁷ Vgl. TOENSING, Holly Joan, „Living among the Tombs“. Society, Mental Illness, and Self-Destruction in Mark 5,1-20, in: AVALOS, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies, Atlanta 2007, 132 [in Folge: TOENSING, H.J., „Living among the Tombs“].

⁷und schrie laut: Was habe ich mit dir zu tun, Jesus, Sohn des höchsten Gottes? Ich beschwöre dich bei Gott, quäle mich nicht! ⁸Jesus hatte nämlich zu ihm gesagt: Verlass diesen Mann, du unreiner Geist! ⁹Jesus fragte ihn: Wie heißt du? Er antwortete: Mein Name ist Legion; denn wir sind viele. ¹⁰Und er flehte Jesus an, sie nicht aus dieser Gegend zu verbannen.

¹¹Nun weidete dort an einem Berghang gerade eine große Schweineherde. ¹²Da baten ihn die Dämonen: Lass uns doch in die Schweine hineinfahren. ¹³Jesus erlaubte es ihnen. Darauf verließen die unreinen Geister den Menschen und fuhren in die Schweine, und die Herde stürzte sich den Abhang hinab in den See. Es waren etwa zweitausend Tiere, und alle ertranken. ¹⁴Die Hirten flohen und erzählten alles in der Stadt und in den Dörfern. Darauf eilten die Leute herbei, um zu sehen, was geschehen war. ¹⁵Sie kamen zu Jesus und sahen bei ihm den Mann, der von der Legion Dämonen besessen gewesen war. Er saß ordentlich gekleidet da und war wieder bei Verstand. Da fürchteten sie sich. ¹⁶Die, die alles gesehen hatten, berichteten ihnen, was mit dem Besessenen und mit den Schweinen geschehen war. ¹⁷Darauf baten die Leute Jesus, ihr Gebiet zu verlassen.

¹⁸Als er ins Boot stieg, bat ihn der Mann, der zuvor von den Dämonen besessen war, bei ihm bleiben zu dürfen. ¹⁹Aber Jesus erlaubte es ihm nicht, sondern sagte: Geh nach Hause, und berichte deiner Familie alles, was der Herr für dich getan und wie er Erbarmen mit dir gehabt hat. ²⁰Da ging der Mann weg und verkündete in der ganzen Dekapolis, was Jesus für ihn getan hatte, und alle staunten.“ (Mk 5, 1-20; Einheitsübersetzung)

In den bisherigen Interpretationen lag der Fokus immer auf dem Konflikt zwischen Juden und Heiden. Die Austreibung der Dämonen aus dem besessenen Mann wurde als eine Reinigung des Landes gelesen. Auffallend an dieser Perikope ist, dass es sich um die längste Heilungsgeschichte im Markus-Evangelium handelt. Die Kernelemente der Erzählung sind die Beschreibung der Situation des Besessenen, die Reaktion der Gemeinschaft und der Exorzismus von Jesus.¹⁸⁸

Moderne Interpretationen sehen in der dämonischen Besessenheit des Mannes eine psychische Erkrankung versteckt. Die vorliegende Perikope zeigt sehr deutlich, wie mit Menschen, die an diesen Erkrankungen leiden, umgegangen wurde. Es wird ihnen generell ein schwacher Wille unterstellt, weil sie einem Dämon oder Satan selbst einen Platz in ihrem Leben gewährt haben. Die psychisch erkrankten Menschen waren somit gefürchtet, ausgesondert, zurückgewiesen und wurden in manchen Fällen sogar getötet. Bis in die heutige Zeit werden Menschen mit Behinderung noch immer ausgegrenzt. Die Betrachtung der von Mk 5 soll helfen, ein anderes Licht auf die Situation dieser Menschen zu werfen.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Vgl. TOENSING, H.J., “Living among the Tombs” 132.

¹⁸⁹ Vgl. ebd. 133.

In der Weltsicht dieser Zeit war der Glaube an böse Geister, die von Menschen Besitz ergreifen können, weit verbreitet. Auch in der vorliegenden Perikope findet sich diese Anschauung wieder. Mehrere Dämonen sind in den Mann gefahren und Jesus befiehlt ihnen wieder herauszukommen. Diese fahren sogleich in die Schweineherde ein. Auch von Jesus sagten die Schriftgelehrten, dass er von Beelzebul besessen sei und mit dessen Hilfe die bösen Geister austreibe (Mk 3,22).¹⁹⁰

Eine Deutungsmöglichkeit von Besessenheit liefert der Name des Dämons selbst. Er nennt sich Legion und verweist somit auch auf die römische Militärmacht, die Dörfer brutal überfallen hat und die Bevölkerung unterdrückt. Eine Möglichkeit sich dagegen zu wehren und gegen sie auch stellvertretend für die anderen Mitglieder der Gemeinschaft zu sprechen, war die dämonische Besessenheit. Die Bitte der Menschen an Jesus das Gebiet zu verlassen, deutet eventuell darauf hin. Jesus hat ihnen durch die Heilung des Besessenen das Sprachrohr gegen die römische Militärmacht genommen. Es könnte aber auch nur um eine Unterstreichung der Heftigkeit dieser Besessenheit handeln.¹⁹¹

Der Dämon hat in dieser Perikope vollständige Kontrolle über die Handlungen des Mannes übernommen. Er lebte wie ein wildes Tier, war unbekleidet und versteckte sich in den Grabhöhlen, wo er unaufhörlich schrie. Als Jesus zu dem Mann redete, sprach er mit dem Dämon in ihm. Auch Menschen mit psychischen Erkrankungen können das Gefühl haben, als ob sich jemand Fremdes ihrer bemächtigt und ihre Handlungen und ihr Sprechen kontrolliert.¹⁹²

Am Beginn der Perikope wird betont, dass niemand ihn bezwingen konnte und die Stärke des Besessenen sogar die Fesseln sprengte. Für die Gründe der Fesselung gibt es drei Erklärungsansätze, die im Folgenden kurz erläutert werden. Da man vermutete, dass in den Grabhöhlen böse Geister lebten, wollte man den Besessenen von diesem Ort fernhalten und ihn somit vor bösem Einfluss schützen. Ein weiterer Grund für die Bezwungsversuche könnte das unaufhörlich laute Schreien des Mannes, das auch noch aus weiter Entfernung zu hören war, sein. Durch die ständige Erinnerung an seine Anwesenheit wurde er zum öffentlichen Ärgernis. Die

¹⁹⁰ Vgl. TOENSING, H.J., "Living among the Tombs" 135.

¹⁹¹ Vgl. ebd. 135-136.

¹⁹² Vgl. ebd. 136.

Angst vor seinen Aggressionen wäre der letzte Erklärungsversuch für die Fesselungen des Besessenen. Die Fesselung und Fixierung psychisch kranker Menschen war noch bis in 20. Jahrhundert weit verbreitet. Die Behindertenrechtsbewegung allerdings hat sich für größtmögliche Autonomie auch von psychisch kranken Menschen eingesetzt. Fixierungen sollen nur mehr dann stattfinden, wenn der Mensch eine akute Gefahr für sich oder andere darstellt.¹⁹³

Durch den Exorzismus von Jesus war es dem besessenen Mann wieder möglich sich in die Gesellschaft einzugliedern und er erlebte den Sieg über die Dämonen mit:

„The exorcism makes for a great story: the one accused of having a demon (Jesus, 3:21-22) now controlled a legion of demons; the one oppressed/possessed who was on the brink of death (the demoniac) now was rid of his oppressor, found life and community again, and watched his oppressor’s destruction in the sea (5:13)!“¹⁹⁴

Diese Geschichte kann aber auch gesunden Menschen helfen, die Ernsthaftigkeit der Krankheit, das Durchhaltevermögen und die innere Stärke der Betroffenen zu erkennen. Legion hat sich, als er aus dem Besessenen ausfuhr, getrennt und ist in zweitausend Schweine wieder eingefahren. Kein Tier konnte auch nur einem einzigen Dämon widerstehen. Sie stürzten alle in das Meer, während der Besessene sehr lange Zeit mit den Dämonen gelebt und überlebt hat. Nachdem Jesus das heidnische Gebiet wieder verlassen hat, erfährt man nichts mehr von dem Mann. Es zeigt sich aber sehr deutlich, dass es hier auch um Gemeinschaft geht. Aus Jesu Anweisung, dass er zurück zu seiner Familie gehen soll, wird klar, dass einer der zentralen Punkte dieser Perikope die Gemeinschaft ist. Der Auftrag Jesu das Geschehene weiterzuerzählen, unterstreicht die Bedeutsamkeit des Ereignisses für das Evangelium (Mk 1,39; 3,15; 9,38-41). Es auch deshalb auffällig, weil es im Kontrast zu den anderen Heilungsgeschichten steht, in denen Jesus den Betroffenen verbietet davon zu sprechen (Mk 1,44; 3,12). Psychische Erkrankungen erzeugen oft Spaltungen mit den Mitmenschen und sich selbst. Durch das Weitererzählen der Geschichte an die Mitglieder der Gemeinschaft kann wieder neue Beziehung entstehen und es ermöglicht auch den Angehörigen und Freunden sich besser in die Situation des Betroffenen hineinzusetzen.¹⁹⁵

¹⁹³ Vgl. TOENSING, H.J., “Living among the Tombs” 138-140.

¹⁹⁴ Ebd. 141.

¹⁹⁵ Vgl. ebd. 140-143.

Toensing sieht in dieser Geschichte eine Einladung an den Leser, sich der Kraft und Stärke, die es im Kampf mit einer psychischen Erkrankung bedarf, bewusst zu werden und ein Umfeld und eine Gemeinschaft zu schaffen, in denen es möglich ist, ein stabiles psychisches Gleichgewicht zu bewahren. Daneben ist es wichtig, die Geschichten, den Kampf, aber vor allem die Siege der Menschen in Bezug auf ihre Krankheit zu erzählen, ehrliche Anteilnahme zu zeigen und die Gemeinsamkeiten, die uns Menschen, egal ob gesund oder krank, verbinden, zu betonen.¹⁹⁶

Markus Tiwald legt in seinem Aufsatz noch eine andere Deutung vor. Der besessene Mann, der Jesus gleich zu Beginn gegenüber tritt, ist dreifach stigmatisiert und kommt dreifach mit dem Unreinen in Berührung: er lebt in einem unreinen Land, er ist von einem unreinen Geist besessen und er lebt in den unreinen Grabhöhlen. Tiwald streicht in seiner Arbeit heraus, dass man den besessenen Mann – psychotherapeutisch gesprochen – auch als „*Symptomträger seines gesamten Umfeldes werten*“¹⁹⁷ kann.¹⁹⁸

Solche Symptomträger sind oft die gesündesten Menschen innerhalb des Systems, weil sie Missstände gut erkennen und unter ihnen leiden. Gleichzeitig werden sie aber als die Kranken gesehen und das obwohl sie eigentlich nur die Fehlfunktionen ihres ganzen gesellschaftlichen Umfelds sichtbar machen.¹⁹⁹

Verglichen mit anderen Wundergeschichten aus dem Neuen Testament wird der Exorzismus nur beiläufig erwähnt. Die Dämonen fahren aus dem Besessenen aus und als sie in die Schweine hineinfahren, zerstören sie sich selbst.²⁰⁰ In einem weiteren Schritt schlägt Tiwald vor, die Reaktion der Beteiligten auf zweifache Weise zu lesen:

„Gemäß dem Realsinn ist die Reaktion der Bewohner nur allzu verständlich: Jesus hat 2000 Schweine zugrunde gerichtet und damit den finanziellen Ruin der ganzen Ortschaft bewirkt. Dass ihn die Leute nun bitten, ihr Gebiet zu verlassen (V. 17), kann man nur bestens verstehen! *Symbolisch gelesen* allerdings hat Jesus nicht nur den Symptomträger von seiner Erkrankung

¹⁹⁶ Vgl. TOENSING, H.J., „Living among the Tombs“ 143.

¹⁹⁷ TIWALD, Markus, Von gesunden Kranken und kranken Gesunden, in: GRÜNSTÄUDL, Wolfgang/SCHIEFER FERRARI, Markus (Hg.), *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Stuttgart 2012, 88 [in Folge: TIWALD, M., Von gesunden Kranken und kranken Gesunden].

¹⁹⁸ Ebd. 88.

¹⁹⁹ Vgl. ebd. 88-89.

²⁰⁰ Vgl. ebd. 89.

befreit, sondern auch das kranke psychosoziale System hinter ihm von der Unreinheit (den Schweinen) befreit.“²⁰¹

Wie so oft im Neuen Testament wird auch am Ende dieser Geschichte der schwache und ausgegrenzte Mensch zum Stärksten und zu einer „*theologisch vorbildlichen Identifikationsfigur*“²⁰². Sowohl die Jünger als auch die Schweinezüchter haben die Botschaft Jesu nicht verstanden, doch der ehemals besessene Mann wird zum „*ersten Missionar in der Dekapolis*“^{203 204}.

5.4. Paulus

Im folgenden Kapitel soll das Verständnis von Behinderung in den paulinischen Briefen näher ausgeführt werden. Es ist nämlich keineswegs ein Randthema im paulinischen Denken, sondern ist direkt im Zentrum seiner Vorstellungen über das Menschliche und Göttliche anzusiedeln.²⁰⁵

Schwachheit und Fleisch

Wie schon in den vorangegangenen Kapiteln mehrfach erwähnt, findet sich in der Bibel und im biblischen Umfeld dieser Zeit kein eigenständiger Begriff für Behinderung. ἀσθενής (schwach) steht im Neuen Testament für eine Gruppe von körperlichen Schädigungen und Krankheiten, die man mit moderner Sprache unter Behinderung zusammenfassen würde. Es wird aber nicht nur im Bereich des Körpers angewendet, sondern umfasst auch den Glauben. In 1 Kor 8,9 wird ἀσθενής auch für jene verwendet, die schwach im Glauben sind. Es kann sich aber auch auf menschliche Zustände allgemeiner Art beziehen.²⁰⁶

Am auffallendsten ist der Zusammenhang zwischen ἀσθενής und σάρξ. Es bezieht sich nämlich nicht nur auf den menschlichen Körper, sondern hat den Fokus auf der

²⁰¹ Tiwald, M., Von gesunden Kranken und kranken Gesunden 89.

²⁰² Ebd. 89.

²⁰³ Ebd. 89.

²⁰⁴ Vgl. ebd. 89.

²⁰⁵ Vgl. ALBL, Martin, „For Whenever I Am Weak, Then I Am Strong“. Disability in Paul's Epistles, in: Avalos, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies, Atlanta 2007, 145 [in Folge: Albl, M., „For Whenever I am Weak, Then I Am Strong“].

²⁰⁶ Vgl. ebd. 146.

Vergänglichkeit des Lebens und der Sterblichkeit des Menschen.²⁰⁷ In 1 Kor 15,50 drückt es Paulus sehr deutlich aus:

„Damit will ich sagen, Brüder: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben; das Vergängliche erbt nicht das Unvergängliche.“ (1 Kor 15,50; Einheitsübersetzung)

Das Fleisch (σάρξ) ist allerdings nicht von Natur aus schlecht und sündigt, aber es macht den Menschen schwach und anfällig für die Sünde. Σάρκικος (fleischlich) und κατὰ σάρκα (nach dem Fleisch) sind weitere paulinische Wendungen mit Hilfe derer er Denken und Handeln aufgrund von menschlicher Schwäche beschreibt. Den Gegenpol zu ἀσθενής bildet δυνατός (kraftvoll, Kraft). Paulus beschreibt damit in erster Linie die Fähigkeit eines Menschen eine gewisse Aufgabe oder Funktion zu erfüllen, oftmals auch in Verbindung mit dem Göttlichen. Ein Mensch ist aus paulinischer Sicht nur dann mächtig und kraftvoll, wenn Gott durch ihn wirkt:²⁰⁸

„Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen; so wird deutlich, dass das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt.“ (2 Kor, 4,7; Einheitsübersetzung)

Teilhabe an Christus

Wenn Paulus von Jesus spricht, so verkündet er ihn nicht nur als machtvollen Sieger über den Tod und als den, der über allen Behinderungen und Begrenzungen des Lebens steht, sondern auch als schwachen Menschen am Kreuz (2 Kor 13,4). Christus und Adam sind für Paulus Repräsentanten der gesamten Menschheit. Adam verkörpert die schwache und sterbliche Seite, während Christus alle Behinderungen überwunden hat:²⁰⁹

„Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten.“ (Röm 5,12; Einheitsübersetzung)

„Da nämlich durch einen Menschen der Tod gekommen ist, kommt durch einen Menschen auch die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden.“ (1 Kor 1,21-22; Einheitsübersetzung)

²⁰⁷ Vgl. ALBL, M., „For Whenever I am Weak, Then I Am Strong“ 146.

²⁰⁸ Vgl. ebd. 146-147.

²⁰⁹ Vgl. ebd. 147.

Um die Menschen aus ihrem schwachen und sündigen Leben zu retten, schickte Gott seinen Sohn. Die Menschwerdung Jesu fand ihren Höhepunkt in seiner Kreuzigung und dem damit einhergehenden Tod. Durch seine Teilhabe am menschlichen Tod gewinnen auch die Menschen Teilhabe am Tod und der Auferstehung Jesu. Das Handeln Jesu als bloße Stellvertretung zu sehen, würde zu kurz greifen. Einige Stellen aus den Paulus-Briefen machen die tiefe Verwobenheit zwischen dem Leben Jesu und dem der Menschen klarer:²¹⁰

„Wohin wir auch kommen, immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leicht sichtbar wird.“ (2 Kor 4,10; Einheitsübersetzung)

„Ich aber bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt worden.“ (Gal 2,19; Einheitsübersetzung)

„Wisst ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft wurden?“ (Röm 6,3; Einheitsübersetzung)

Die Teilhabe an Jesu Behinderung am Kreuz, an seinem Tod und seiner Auferstehung ermöglicht es den Menschen Behinderung für immer hinter sich zu lassen.²¹¹

In der antiken Welt war der Kreuzestod eine der skandalösesten und schmachvollsten Todesarten, die man durchleiden konnte. Es ist Beispiel für Behinderung: Durch die Fixierung eines Menschen am Kreuz verliert er alle Handlungsmöglichkeiten. Er ist nackt und wird öffentlich zur Schau gestellt. Die Kreuzigung stellt die äußerste Form der Demütigung dar. Wenn Paulus also in diesem Zusammenhang von Weisheit, Kraft und Macht spricht, so kontrastiert er die Erwartungshaltungen jener Zeit. Denn:²¹²

„Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis; für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“ (1 Kor 1,22-24; Einheitsübersetzung)

Paulus teilt die Realität in zwei Zeitalter ein: das Zeitalter der Sünde und des Fleisches und das Zeitalter, das dominiert ist von Geist und Kraft. Es gibt allerdings keine klare Trennlinie, sie überlagern einander. Der Geist und Kraft des neuen

²¹⁰ Vgl. ALBL, M., „For Whenever I am Weak, Then I Am Strong“ 147-148.

²¹¹ Vgl. ebd. 148-149.

²¹² Vgl. ebd. 149-150.

Zeitalters wirken schon jetzt, aber der Mensch erlebt immer noch die Begrenzungen und Behinderungen bis Christus endlich wiederkehrt.²¹³

Der behinderte Paulus

„Zudem kam ich in Schwäche und in Frucht, zitternd und bebend zu euch. Meine Botschaft und Verkündigung war nicht Überredung durch gewandte und kluge Worte, sondern war mit dem Erweis von Geist und Kraft verbunden, damit sich euer Glaube nicht auf Menschenweisheit stützte, sondern auf die Kraft Gottes.“ (2 Kor 2,3-5; Einheitsübersetzung)

Auch hier zeigt sich die paradoxe Sprache von Paulus. Er ist schwach und voller Angst zu den Korinthern gekommen. Paulus betrachtet seine Schwachheit und Angst hier als eine Behinderung, die ihm ermöglicht, dass Gott durch ihn sprechen und verkünden kann.²¹⁴

„[...] God chooses to reveal himself through the weak and “disabled” of the world so that it might be clear that true power is from God alone.”²¹⁵

Menschliche Behinderung kann daher nicht nur der Bewusstmachung dienen, dass wahre Macht nur von Gott kommt, sondern sie ist auch eine Möglichkeit der Teilhabe an der Behinderung Jesu und Zeichen, dass es auch Leben jenseits von Behinderung gibt und zwar nicht erst bei der Wiederkehr Christi, sondern auch schon im Hier und Jetzt.²¹⁶

Als sich die Galater von den Lehren des Paulus abwandten, erinnerte er sie in seinem Brief an ihr erstes Zusammentreffen:

„Ihr wisst, dass ich krank und schwach war, als ich euch zum erstenmal das Evangelium verkündigte; ihr aber habt auf meine Schwäche, die für euch eine Versuchung war, nicht mit Verachtung und Abscheu geantwortet, sondern mich wie einen Engel Gottes aufgenommen, wie Christus Jesus.“ (Gal 4,13-14; Einheitsübersetzung)

Paulus beschreibt sich hier als schwach und krank. Seine Krankheit wird an keiner Stelle näher beschrieben, aber viele Kommentatoren nehmen an, dass sie körperlicher Natur war. Neuere Forschungen haben ergeben, dass Paulus möglicherweise an chronischer Migräne oder Trigeminusneuralgie verbunden mit Sehstörungen gelitten hat. Ursache dafür könnten vorangegangene Steinigungen

²¹³ Vgl. ALBL, M., “For Whenever I am Weak, Then I Am Strong” 150.

²¹⁴ Vgl. ebd. 151.

²¹⁵ Vgl. ebd. 151.

²¹⁶ Vgl. ebd. 152-153.

oder sonstige Gewaltanwendungen gewesen sein. Auch Epilepsie würde zu den beschriebenen Symptomen passen.²¹⁷

Es wird angenommen, dass Paulus auf einer Durchreise im Gebiet der Galater erkrankte und so gezwungen war, dort zu verweilen. Einige Kommentatoren halten es für möglich, dass Paulus ein sehr abstoßendes Äußeres hatte, während andere annehmen, dass die Galater – wie alle Menschen dieser Zeit – Behinderung in erster Linie mit Sünde und Strafe in Verbindung bringen und deshalb versucht waren, Paulus zurückzuweisen. Es wird deutlich, dass auch hier Behinderung zunächst grundsätzlich negativ konnotiert ist. Paulus wurde aber von den Galatern nicht zurückgewiesen.²¹⁸

Interessant an dieser Stelle ist, dass Paulus das Wort ἐκπτύω, das so viel heißt wie ausspucken. Es ist nicht ganz klar, ob Paulus diesen Begriff wirklich wortwörtlich meint, allerdings kann eine nähere Betrachtung in diesem Zusammenhang ein neues Licht auf die Thematik werfen. Auf jemanden Kranken oder Behinderten zu spucken wurde als eine Art, die Infektion zurückzuschleudern, gesehen. Plinius berichtet hiervon. Plautus beschreibt die Epilepsie als eine Krankheit, auf die gespuckt wird. Ohne Zweifel steht dieses Verhalten auch in engem Zusammenhang mit der Annahme, dass Speichel eine heilende Wirkung hat.²¹⁹

Aus einer Vielzahl anderer Beschreibungen kann man jedenfalls daraus schließen, dass Paulus an einer Krankheit litt, die schubweise auftrat und mit Anfällen einher ging.²²⁰

Der Stachel im Fleisch

Es ist hier zunächst festzuhalten, dass es unklar ist, ob der Stachel im Fleisch bei Paulus nur eine rhetorische Wendung ist oder ob tatsächlich eine Erkrankung oder Behinderung vorgelegen hat. Moderne Kommentatoren sehen im Stachel eine

²¹⁷ Vgl. TILLY, Michael, Behinderung als Thema des paulinischen Denkens, in: Grünstädl, Wolfgang/Schiefer Ferrari, Markus (Hg.), *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Stuttgart 2012, 74 [*in Folge*: TILLY, M., Behinderung als Thema des paulinischen Denkens].

²¹⁸ Vgl. ALBL, M., "For Whenever I am Weak, Then I Am Strong" 152-154.

²¹⁹ Vgl. ebd. 152-154.

²²⁰ Vgl. YARBRO COLLINS, Adela, Paul's Disability. The Thorn in His Flesh, in: MOSS Candida R./SCHIPPER, Jeremy (Hg.), *Disability Studies and Biblical Literature*, New York 2011, 172-173 [*in Folge*: YARBRO COLLINS, Paul's Disability].

physische Schädigung oder eine Behinderung. Viele von ihnen plädieren für bestimmte Erkrankungen wie Epilepsie, Hysterie, Migräne oder Malaria. Nur noch einige wenige Wissenschaftler gehen immer noch davon aus, dass es sich beim Stachel im Fleisch um sexuelle Versuchungen handelt. Andere wiederum sehen darin die Folge seiner vielfältigen Reisetätigkeit und Armut, die seinen Körper schwächt, oder eine Sprachbeeinträchtigung im Sinne von Stottern.²²¹

Unabhängig davon, welche Erklärungsversuche am plausibelsten erscheinen, zeigt sich, dass die Galater erkannt haben, dass es eine Verbindung zwischen der Behinderung von Paulus und Christus gibt. Behinderung wird dadurch aus dem Bereich des Dämonischen in den Bereich des Göttlichen gerückt.²²²

5.5. Fazit und Zusammenfassung

In diesem Kapitel sind viele Autoren zu Wort gekommen, die die biblischen Texte in einem neuen Licht interpretiert haben, aber auch die Problemstellen deutlich hervorhoben und darauf hinwiesen, wo Behinderung narrativ für einen anderen Zweck funktionalisiert wurde. Deshalb möchte ich am Ende dieses Kapitels noch einmal einen Autor zu Wort kommen lassen, der neben den berechtigten Problematisierungen verschiedenster Perikopen, das „*unüberhörbare Vermächtnis der Bibel*“²²³ noch einmal in Erinnerung ruft. Auf den folgenden Seiten soll noch einmal das Heilswirken Jesu ins Zentrum der Betrachtung gestellt werden:

„Die Heilungsgeschichten Jesu sind keine Normalisierungsgeschichten oder Integrationsgeschichten von Menschen mit Behinderung in die Welt derer, die sich für gesund und unbehindert halten. Sie beweisen weder ein direktes Eingreifen Gottes, noch ein göttliches Durchbrechen von Naturgesetzen. Sie sind Protestgeschichten gegen Krankheit und Leid, gegen Vorurteile und Ausgrenzung und somit Aufbruchsgeschichten in eine Lebenswelt, in der die Grenzen unerträglicher Normalität zu Gunsten der Menschen überwunden werden, die behindert sind und behindert werden. Es sind Hoffnungsgeschichten voller Sehnsucht, dass diese Welt nicht so bleibt, wie sie ist.“²²⁴

Vierzehn Krankenheilungen und sechs Dämonenaustreibungen liegen den Heilungsgeschichten in den Evangelien zugrunde. Während sich Matthäus und

²²¹ Vgl. YARBRO COLLINS, Paul's Disability 164-172.

²²² Vgl. ALBL, M., "For Whenever I am Weak, Then I Am Strong" 154.

²²³ KLIESH, Klaus, Blinde sehen, Lahme gehen. Der heilende Jesus und seine Wirkungsgeschichte, in: EURICH, Johannes/LOB-HÜDEPOHL, Andreas, Inklusive Kirche, Stuttgart 2011, 112 [*in Folge*: KLIESH, K., Blinde sehen, Lahme gehen].

²²⁴ Ebd. 101.

Lukas stark an Markus orientieren, stützt sich Johannes auf eine eigenständige Quelle. Alle vier Evangelien bezeugen das heilende Wirken Jesu, wenngleich dies in der Tradition und Wissenschaft je nach Perspektive in unterschiedlichster Art und Weise diskutiert wurde.²²⁵

Blinde sehen

Das Markusevangelium überliefert in Mk 8,22-26 und Mk 10,46-52 zwei verschiedene Blindenheilungen. In Mk 8,22-26 agiert Jesus „*einfühlsam, menschlich und wie ein antiker Arzt*“²²⁶. Mk 10,46-52 erzählt die Geschichte des blinden Bettlers Bartimäus. Er saß am Straßenrand vor Jericho und als Jesus mit einer großen Menschenmenge vorüberkam, schrie er hartnäckig. Man wollte ihn zur Ruhe bringen, doch Jesus hat ihn nicht überhört und wendet sich ihm zu. Vom Heilungsgeschehen und vom Endresultat erfährt man in der Geschichte nichts, sondern nur, dass der Glaube dem blinden Bettler geholfen hat.²²⁷

Die Heilung des Blinden in Joh 9, 1-7 ist gerahmt durch die theologische Diskussion, ob die Behinderung Folge der Sünde ist, und in den späteren Kapiteln durch die Frage, wer Jesus ist, dass er am Sabbat heilen darf. Der Blinde wird hier – wie so oft – zur Stellvertreterfigur der „*erlösungsbedürftigen Menschheit*“²²⁸, in dem ihm die Augen geöffnet wurden und er so zum Glauben an Jesus Christus gefunden hat. Kliesch schließt aber seine Ausführungen mit der Schlussfolgerung, dass niemand, dessen Augen durch Gott geöffnet worden sind, acht- oder respektlos an einem Menschen mit Behinderung vorüber gehen wird.²²⁹

Lahme gehen

Wie schon an anderen Stellen erwähnt, wurden auch lahme Menschen als kultisch unrein betrachtet und mussten soziale Ausgrenzung erleiden. Kliesch argumentiert hier mit Mk 2,1-12 und sagt, dass es in dieser Perikope nicht nur um die Heilung eines Menschen geht, sondern auch um den Zusammenhang von „*körperlichen und*

²²⁵ Vgl. KLIESCH, K., *Blinde sehen, Lahme gehen* 102-103.

²²⁶ Ebd. 104.

²²⁷ Vgl. ebd. 103-104.

²²⁸ Ebd. 104.

²²⁹ Vgl. ebd. 104.

seelischen Gebrechen“²³⁰. Es ist an dieser Stelle anzumerken, dass der Text „*im Dienst der Verkündigung über Vollmacht und Bedeutung Jesu*“²³¹ und im Zusammenhang mit Sünde, Lähmung und Vergebung steht. Auch in Joh 5,1-9 findet sich ein ähnliches Zusammenspiel von Sünde und Behinderung. Sünde ist für Johannes der „*Verlust des wahren Lebens*“²³². Das ganze Geschehen wird in dieser Perikope auf eine symbolische Ebene gehoben, um zu zeigen, dass Leben aus dem Glauben mehr ist als nur die leiblich-soziale Wirklichkeit.²³³ Dies kann für Menschen mit Behinderung bei der Lektüre biblischer Texte durchaus problematisch sein und das sollte auch bei der Arbeit mit diesen Texten immer mit bedacht werden, sodass es zu keiner unreflektierten Auslegung dieser Texte und somit zur Diskriminierung von behinderten Menschen kommt.

Aussätzige werden rein

Lev 13,1-14,15 berichtet von den verschiedenen Ausformungen von Hautaussatz, die mit körperlicher und ritueller Unreinheit einhergehen. Im Allgemeinen ist damit ein Oberbegriff für alle möglichen Hautkrankheiten gemeint. In Mk 1,40-45 geschieht nun das Skandalöse: Ein Aussätziger nähert sich Jesus, der ihn berührt und heilt. Eine ältere Lesart dieser Perikope berichtet davon, dass Jesus zornig geworden ist, da er sich durch dieses Ereignis aus der Sicht seiner Mitmenschen unrein gemacht hat und nun selbst öffentlich stigmatisiert ist. Diese Lesart würde auch zum Ende der Perikope passen, da hier den Mann scharf anredet und ihn anweist sich den Priestern zu zeigen und ein Opfer zu bringen, um zu beweisen, dass Jesus gesetzestreu gehandelt hat. Er hatte keine Angst vor Ansteckung oder Unreinheit und verleiht dem durch die Berührung des Aussätzigen Ausdruck. „*Vertrauen, Begegnung, Anteilnahme, Kommunikation und berührende Nähe überwinden Ausgrenzung und Isolation*“²³⁴ ²³⁵.

Diese Perikope zeigt, dass die eigene „*Sphäre der Absicherung*“²³⁶ viel zu viel Macht im Leben gewinnen kann. Jesus hatte aber Mitleid und wagte es den

²³⁰ KLIESCH, K., *Blinde sehen, Lahme gehen* 105.

²³¹ Ebd. 105.

²³² Ebd. 105.

²³³ Vgl. ebd. 105.

²³⁴ Ebd. 106.

²³⁵ Vgl. ebd. 106.

²³⁶ Ebd. 106.

Aussätzigen zu berühren und zu heilen, obwohl es ihn in der öffentlichen Wahrnehmung in ein schlechtes Licht rückt.²³⁷

Ein anderes Bild zeigt sich im Lukas-Evangelium. In Lk 17, 11-19 wagt sich keiner der zehn aussätzigen Menschen aus Samarien in die Nähe von Jesus, sondern sie bitten Jesus aus der Entfernung um Erbarmen. Wie in Mk werden die Geheilten zu den Priestern geschickt, um sich sehen zu lassen. Auf dem Weg dorthin wurden sie alle rein, aber nur ein Mann kehrte zurück, um Gott zu loben und zu preisen.²³⁸

„Mut, Vertrauen und Kommunikation und das Selbstwertbewusstsein, von Gott gewollt zu sein, führen zur Überwindung von Behinderung.“²³⁹

Gregor von Nazianz und Basilius der Große setzen sich in ihrem Wirken stark für die Aussätzigen ihrer Zeit ein. Im mittelalterlichen Europa gab es eine Vielzahl von Leprosorien. Man lebte hier zwar in Gemeinschaft mit anderen Betroffenen, aber die soziale Ausgrenzung aufgrund von Ansteckungsangst war noch immer gegeben. Aber auch in der Neuzeit fanden und finden sich immer wieder Personen, die sich für „aussätzige“ Menschen einsetzen. Kliesch nennt an dieser Stelle Albert Schweitzer, Damian De Veuster, Mutter Teresa und Judith Pfau.²⁴⁰

Taube hören

In den Evangelien findet sich nur eine einzige Geschichte, in der ein gehörloser Mensch geheilt wird (Mk 7,31-37), jedoch werden taube Menschen schon in Lev 19,14 unter einen besonderen Schutz gestellt:

„Du sollst einen Tauben nicht verfluchen und einem Blinden kein Hindernis in den Weg stellen; vielmehr sollst du deinen Gott fürchten. Ich bin der Herr.“
(Lev 19,14; Einheitsübersetzung)

Markus berichtet in seiner Heilungsgeschichte, wie man einen taubstummen Mann zu Jesus brachte. Jesus nahm ihn beiseite und heilte ihn mit den Worten „Effata! Öffne dich!“ (Mk 7,34). Kliesch sieht in dieser Geschichte viele Anzeichen dafür, *„was Menschen öffnet und kommunikationsfähig werden lässt“²⁴¹.*

²³⁷ Vgl. KLIESCH, K., Blinde sehen, Lahme gehen, 106.

²³⁸ Vgl. ebd. 106.

²³⁹ Ebd. 106.

²⁴⁰ Vgl. ebd. 107.

²⁴¹ Vgl. ebd. 107-108.

Kliesch betont in diesem Aufsatz, dass behinderte Menschen Wegbegleiter und Fürsprecher brauchen, vergisst aber dabei, dass auch gesellschaftliche und institutionelle Rahmenbedingungen geändert werden müssen, damit Menschen mit Schädigung keine Behinderung mehr erfahren. Er folgt auch in dieser Perikope einem symbolischen Verständnis: Der gehörlose Mensch ist jene Figur, die sich dem Glauben öffnet und ihn empfängt.²⁴²

Menschen, von denen andere sagen, sie seien besessen, werden geheilt

Insgesamt finden sich sechs Dämonenaustreibungen in den Evangelien. Kliesch sieht sie als

„[...] Inklusionsgeschichten, weil sie Menschen in die Gemeinschaft zurückholen, und gleichzeitig Exklusionsgeschichten, wenn es darum geht alles auszuschließen was Menschen von außen an Gewalt erleiden müssen, was besetzt, unfrei macht und das Leben behindert“²⁴³.

Der aufgeklärte Mensch der modernen Zeit wird in den Dämonenaustreibungen von Jesus psychische Erkrankungen wahrnehmen, die mit den damaligen kulturellen und sprachlichen Mitteln dargestellt werden. Es handelt sich hierbei, um Befreiungsgeschichten, die den Anbruch der Gottesherrschaft widerspiegeln. Jesus selbst musste sich auch dem Vorwurf stellen, dass er von Beelzebul besessen ist und mit dessen Hilfe die Dämonen austreibt. Dabei ist es die Zuwendung, die Jesus den erkrankten Menschen zukommen lässt, die eine heilende Situation entstehen lässt.²⁴⁴

Die neutestamentlichen Heilungsgeschichten befinden sich im Spannungsfeld von symbolischer Überhöhung und Normalisierungstendenzen. Markus Schiefer Ferrari und die Theologin Dorothee Wilhelm, die selbst an einer Behinderung leidet, kritisiert die Heilungsgeschichten und deren Interpretationen scharf. Behinderte Menschen würden anonymisiert und funktionalisiert werden. Dabei wird aber außer Acht gelassen, dass es gerade in den Heilungsgeschichten zu einer besonderen Zuwendung und Ansprache von behinderten und kranken Menschen kommt. Die Geschichten erzählen Einzelschicksale, die durch die Begegnung mit Jesus und

²⁴² Vgl. KLIESCH, K., *Blinde sehen, Lahme gehen* 107-108.

²⁴³ Ebd. 110.

²⁴⁴ Vgl. ebd. 108-110.

ihren Glauben geheilt werden. In vielen Textstellen äußern sie auch den Wunsch nach Heilung und damit einhergehend den Wunsch nach sozialer (Re-)Integration.

Paulus eröffnet in diesem Zusammenhang eine neue Dimension der Behinderung. Behinderung kann aufgrund der Teilhabe Jesu absoluter Behinderung am Kreuz überwunden werden. Ich sehe diese Überwindung allerdings nicht im Sinne von den angesprochenen Normalisierungstendenzen, denn auch Jesus trägt nach seiner Auferstehung noch die Zeichen seines Leidens. Das deutet für mich an, dass es sich in den neutestamentlichen Geschichten nicht bloß um simple Überwindung, Normalisierung und den Wunsch nach einer heilen Welt handelt, sondern um eine Überwindung im Sinne einer Transformierung der Behinderung in einen eschatologischen Zustand.

6. Zusammenfassung

Während die Disability Studies im Allgemeinen seit den 1970er Jahren als Forschungsfeld zunehmend an Bedeutung gewonnen haben, ist ihre Rezeption in der Theologie erst in den letzten Jahren geschehen. Disability Studies verstehen sich nicht als Rehabilitationswissenschaften, sondern wollen den Diskurs über Behinderung aktiv mitgestalten und zur Selbstermächtigung behinderter Menschen aufrufen. Biblische Texte bieten in diesem Zusammenhang ein umfangreiches und differenziertes Bild von Behinderung, das über den „Tun-Ergehen“-Zusammenhang (TEZ) hinausgeht.

Sowohl in der Bibel als auch im biblischen Umfeld ist kein eigenständiger Begriff für Behinderung in Verwendung. Im Alten Testament ist Krankheit, Schädigung und Behinderung sehr eng mit dem TEZ verbunden. Dieser wird im Neuen Testament durch Jesus außer Kraft gesetzt. Durch seine Heilungen sollen aber nicht nur die Körper der Menschen geheilt werden, sondern auch die Beziehung zum sozialen Umfeld widerhergestellt werden.

Die Relektüre der ausgewählten Texte des Alten Testaments macht nicht nur Menschen mit Behinderung sichtbar, sondern weist auch auf Machtkonzepte und Polemik hin, in denen mit Hilfe der Kategorie „Behinderung“ argumentiert wird. Ein Beispiel dafür ist die Geschichte Isaaks, der trotz Behinderung nichts von seiner Macht eingebüßt hat und weiterhin wirkmächtig der Vorstand seiner Familie ist. Besonders bei den unfruchtbaren Frauen des Alten Testaments wird deutlich, dass es im Kontext von Behinderung keinen bedingungslosen Zusammenhang zwischen göttlichem Ursprung und göttlicher Strafe gibt. In den Psalmen wird die Kategorie „Behinderung“ verwendet um Machtkonzepte auszudrücken. Menschliche Ohnmacht steht hier göttlicher Macht gegenüber. Ebenso wird Gott in Psalm 94 durch geschickte Rhetorik zum Handeln aufgefordert, oder besser herausgefordert.

Die Geschichte des oft unbeachteten Merib-Baals ist auf zweifache Weise relevant. Einerseits werden David und Merib-Baal implizit kontrastiert und lassen so Kritik an Davids Königtum zu, andererseits wird Merib-Baal auch zum Hoffnungsträger für das Haus David. Trotz des Untergangs seines Hauses und seiner Behinderung, die ihn von der Königswürde ausschließt, gibt es Fortbestand für Merib-Baal und

seine Familie in einem sozial angesehenen Umfeld. Behinderung ist hier ein narratives Mittel, um den Niedergang des Königtums von Saul und Davids zu parallelisieren.

Auch das Neue Testament beinhaltet viele positive, aber auch negative Anknüpfungspunkte für Menschen mit Behinderung. Die Zuwendung, die Jesus den Betroffenen zukommen lässt, sein Leiden, sein Tod und seine Auferstehung sowie die verkündete Gottesherrschaft kann ihnen in Situationen der Verzweiflung Trost und Hoffnung spenden. Durch das aktive Handeln Jesu wird klar, dass hier ein vollkommen inklusiver Anspruch vorliegt und die Einbindung in die Gemeinschaft im Zentrum steht. Auch bei Paulus wird die enge Verbindung zwischen Behinderung und Teilhabe an der Auferstehung deutlich. Dieser inklusive Anspruch wird von einigen Autoren allerdings nicht nur positiv gesehen, da dieser auch Normalisierungstendenzen beinhaltet, der die Heilung und nicht die Akzeptanz postuliert.

Die Bewusstmachung der zugrunde liegenden narrativen Strukturen in den biblischen Texten und ihrer Bedeutung für behinderte Menschen kann bei der Arbeit mit der Bibel – sei es in der Schule, im pastoralen Dienst oder in der Wissenschaft – helfen, unbeabsichtigte Diskriminierungen zu verhindern.

7. Bibliographie

- ALBL, Martin, „For Whenever I Am Weak, Then I Am Strong”. Disability in Paul’s Epistles, in: AVALOS, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies, Atlanta 2007.
- AVALOS, Hector, u.a., Introduction, in: AVALOS, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies, Atlanta 2007.
- AVALOS, Hector, Introducing Sensory Criticism in Biblical Studies: Audiocentricity and Visiocentricity, in: AVALOS, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Literature, Atlanta 2007.
- BADEN, Joel S., The Nature of Barrenness in the Hebrew Bible, in: SCHIPPER, Jeremy/MOSS, Candida R. (Hg.), Disability Studies and Biblical Literature, New York 2011.
- BROCK, Brian, Introduction: Disability and the Quest for the Human, in: BROCK, Brian/SWINTON, John (Hg.), Disability in the Christian Tradition. A Reader, Cambridge 2012.
- DEDERICH, Markus, Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies, Bielefeld 2007.
- DEGENER, Theresia, Behinderung als rechtliche Konstruktion, in: LUTZ, Petra u.a. (Hg.), Der [im-]perfekte Mensch. Metamorphosen von Normalität und Abweichung, Köln 2003.
- DISABILITY STUDIES AUSTRIA URL: <http://dista.uniability.org/> (Stand: 10. Dezember 2013).
- HÄUSL, Maria, Auf den Leib geschrieben. Körperbilder und -konzepte im Alten Testament, in: FREVEL, Christian (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, Freiburg/Basel/Wien 2010.
- HENTRICH, Thomas, Masculinity and Disability in the Bible, in: AVALOS, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies, Atlanta 2007.

- HERBST, Hans R., Behinderte Menschen in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart/Berlin/Köln 1999.
- KELLEY, Nicole, Deformity and Disability in Greece and Rome, in: AVALOS, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies, Atlanta 2007.
- KLIESCH, Klaus, Blinde sehen, Lahme gehen. Der heilende Jesus und seine Wirkungsgeschichte, in: EURICH, Johannes/LOB-HÜDEPOHL, Andreas, Inklusive Kirche, Stuttgart 2011.
- MIETH, Dietmar, Der behinderte Mensch aus theologisch-ethischer Sicht, in: EURICH, Johannes/LOB-HÜDEPOHL, Andreas (Hg.), Inklusive Kirche, Stuttgart 2011.
- MILES-PAUL, Ottmar, Selbstbestimmung behinderter Menschen – eine Grundlage der Disability Studies, in: HERMES, GISELA/ROHRMANN ECKHARD (HG.), Nicht über uns – ohne uns! Disability Studies als neuer Ansatz emanzipatorischer und interdisziplinärer Forschung über Behinderung, Neu-Ulm 2006.
- MOSS, Candida R./SCHIPPER, Jeremy, Introduction, in: MOSS CANDIDA R./SCHIPPER, Jeremy (HG.), Disability Studies and Biblical Literature, New York 2011.
- MÜRNER Christian/SIERCK Udo, Behinderung. Chronik eines Jahrhunderts, Weinheim/Basel 2012.
- OEMING, Manfred, „Auge wurde ich dem Blinden, und Fuß dem Lahmen war ich!“ (Hi 19,15). Zum theologischen Umgang mit Behinderung im Alten Testament, in: EURICH, Johannes/LOB-HÜDEPOHL, Andreas, Inklusive Kirche, Stuttgart 2011.
- OLYAN, Saul M., The Ascription of Physical Disability as a Stigmatizing Strategy in Biblical Iconic Polemics, in: MOSS Candida R./SCHIPPER, Jeremy (Hg.), Disability Studies and Biblical Literature, New York 2011.

- PARSONS, Mikeal C., His Feet and Ankles Were Made Strong: Signs of Character in the Man Lame from Birth, in: In: MOSS Candida R./SCHIPPER, Jeremy (Hg.), Disability Studies and Biblical Literature, New York 2011.
- RAPHAEL, Rebecca, Biblical Corpora. Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature, New York/London 2008.
- SCHIEFER FERRARI, Markus, (Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12-14. Deutung, Differenz und Disability, in: GRÜNSTÄUDL, Wolfgang/SCHIEFER FERRARI, Markus (Hg.), Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese, Stuttgart 2012.
- SCHIPPER, Jeremy, Disability Studies and the Hebrew Bible. Figuring Mephibosheth in the David Story, New York/London 2006.
- SHAKESPEAR, Tom, Betrachtungen zu den britischen Disability Studies, in: LUTZ, Petra u.a. (Hg.), Der [im-]perfekte Mensch. Metamorphosen von Normalität und Abweichung, Köln 2003.
- TERVOOREN, Anja, Einleitung, in: LUTZ, Petra u.a. (Hg.), Der [im-]perfekte Mensch. Metamorphosen von Normalität und Abweichung, Köln 2003.
- TILLY, Michael, Behinderung als Thema des paulinischen Denkens, in: , in: GRÜNSTÄUDL, Wolfgang/SCHIEFER FERRARI, Markus (Hg.), Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese, Stuttgart 2012.
- TIWALD, Markus, Von gesunden Kranken und kranken Gesunden, in: GRÜNSTÄUDL, Wolfgang/SCHIEFER FERRARI, Markus (Hg.), Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese, Stuttgart 2012.
- TOENSING, Holly Joan, „Living among the Tombs“. Society, Mental Illness, and Self-Destruction in Mark 5,1-20, in: AVALOS, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies, Atlanta 2007.
- WALLS, Neal H., The Origins of the Disabled Body. Disability in Ancient Mesopotamia, in: In: AVALOS, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies, Atlanta 2007.

WILHELM, Dorothee, Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse, in: Schlangenbrut 62 (1998).

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO), Internationale Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit, Genf 2005.

WYNN, Kerry H., The Normate Hermeneutic and Interpretations of Disability with Yahwistic Narratives, in: AVALOS, Hector, u.a. (Hg.), This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies, Atlanta 2007.

YARBRO COLLINS, Adela, Paul's Disability. The Thorn in His Flesh, in: MOSS Candida R./SCHIPPER, Jeremy (Hg.), Disability Studies and Biblical Literature, New York 2011.

Abstract (Deutsch)

In der vorliegenden Arbeit werden zunächst die Anfänge der Disability Studies, ihre spezifischen Forschungsfelder und Modelle beschrieben. In einem weiteren Schritt wird das Verhältnis von Disability Studies und Theologie erläutert und Behinderung aus theologisch-ethischer Sicht geklärt. Darauf aufbauend wird das biblische Umfeld betrachtet und eine Relektüre biblischer Texte mit Bezug auf Behinderung, Krankheit und Schädigung vorgenommen, um zu sehen, ob die biblischen Sichtweisen einen neue Perspektive in die Diskussion um Behinderung bringen können.

Abstract (English)

The following work begins with an introduction to Disability Studies, describing its specialized research fields and models. In a next step, the relationship between Disability Studies and Theology is explored, and the concept of a theological-ethical perspective is defined. The biblical environment is then considered, and an analysis of biblical texts within the context of disability, illness, and injury is performed to examine whether biblical perspectives are able to bring a new perspective to the discussion of disability.

Lebenslauf

Name: Gregshammer Katrin

Geburtstag: 31.03.1987

Geburtsort: Horn, Österreich

E-Mail: gregshammer@gmx.at

Ausbildung

seit 2012 UF Deutsch/Religion

seit 2005 Studium an der Universität Wien,

Kath. Religionspädagogik/Kath. Fachtheologie

2001–2005 AG Hollabrunn

1997–2001 Hauptschule Ravelsbach

1993–1997 Volksschule Ravelsbach