

Hoffnung oder Provokation? Biblische Heilungserzählungen inklusiv gelesen

Markus Schiefer Ferrari

Wundererzählungen faszinieren, polarisieren und provozieren

Auch wenn in diesem Beitrag vor allem die zweite Fragestellung diskutiert werden soll, ist diese selbstverständlich engstens mit der Frage nach möglichen Verstehenszugängen zu Wundererzählungen für heutige Leser/innen verknüpft. Gerade darauf gibt es aber nicht die Antwort, geschweige denn eine einfache und schnelle. Dies liegt insbesondere am Inhalt des Erzählten: „Wunder faszinieren ... und polarisieren zugleich, ja, sie stellen immer auch die Frage nach Wahrheit, Wahrnehmung und Wahrheitsperspektive. Sie fordern heraus und provozieren.“¹⁾ Wunder verstehen kann nur, wer bereit ist, sich mit ihnen auch zu wundern.²⁾ Zudem findet sich eine Vielfalt an Wundererzählungen, die sich einer biblischen Tradition verdankt, „die schon in der Mehrfachüberlieferung und Uminterpretation einzelner Texte eine bemerkenswerte Offenheit für Variation und Veränderung besitzt“³⁾. Diese Vielfalt und Offenheit der Texte spiegeln sich wiederum in verschiedensten Deutungshorizonten und einer Vielzahl unterschiedlicher Auslegungen biblischer Wundererzählungen.⁴⁾

Umso problematischer erscheint es, wenn die vielfältigen Dimensionen einer

Wundererzählung eingeebnet und auf eine bildliche Deutung oder einen ethischen Appell reduziert werden. Die Brotvermehrung (Mk 6,30–44) beispielsweise nur als Wunder gegenseitigen Teilens oder Ausdruck großer Freude, die Hunger vergessen lassen kann, zu verstehen,⁵⁾ dürfte – trotz der für den Religionsunterricht notwendigen Elementarisierung – allein angesichts der zahlreichen Bezüge zum Ersten Testament (2 Kön 4,42–44; Num 27,17; Ps 23; Ex 18,21.25) und zum letzten Abendmahl (Mk 14,22) wohl kaum genügen.⁶⁾ Vielmehr wird hier eine Geschichte erzählt, „die Jesus als guten Hirten vorstellt, der das verstreute Gottesvolk sammelt und sättigt und letztlich selbst sein Leben für sie (sic!) hingeben wird“⁷⁾. Dem Erzähler des Markusevangeliums geht es „nicht um Jesus als Wundertäter, sondern um die in seinem Wirken sichtbar und erfahrbar werdende Nähe der Gottesherrschaft“⁸⁾. Exemplarisch wird deutlich, dass Wundergeschichten eine erzählende Einladung sind, „sich auf eine Wirklichkeit einzulassen, die sich nicht in den Raum- und Zeitdimensionen kausaler Weltkonstanten und materieller Gegenständlichkeit erschöpft, sondern die die Tiefendimensionen und den Sinn menschlicher Existenz glaubend, d.h. auf Gottes Verheißung vertrauend, erschließt.“⁹⁾

Die Auseinandersetzung mit biblischen Heilungserzählungen stellt in zweifacher Hinsicht eine Herausforderung dar: Zum einen begegnet uns in Wundererzählungen und somit auch in Heilungserzählungen ein Wirklichkeitsverständnis, das uns im 21. Jahrhundert nicht mehr ohne weiteres zugänglich erscheint. Zum anderen sieht sich eine Interpretation dieser Texte mit dem aktuellen Inklusionsdiskurs und der Frage konfrontiert, inwieweit nicht gerade Menschen mit Behinderung durch solche Erzählungen ausgeschlossen werden, wenn beispielsweise Heil mit Heilung gleichgesetzt wird.

¹⁾ Ruben Zimmermann, *Wundert euch wieder ...*, in: ders. u. a. (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen Bd.1. Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 1–3, 1.

²⁾ Vgl. Ruben Zimmermann, *Frühchristliche Wundererzählungen – eine Einführung*, in: ders. u. a. (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen Bd.1. Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 5–67, 18.

³⁾ Zimmermann, *Wundert euch wieder*, 2.

⁴⁾ Vgl. Bernd Kollmann/Ruben Zimmerman (Hg.), *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Aspekte (WUNT 1 339)*, Tübingen 2014.

⁵⁾ Vgl. z. B. Renate Maria Zerbe, *Jesus – ein wunderbarer Mensch. Wundererzählungen im Religionsunterricht der 3. und 4. Klasse. Mit Kopiervorlagen und Schülerlexikon*, Donauwörth 2009, 35.

⁶⁾ Jens Herzer, *Neutestamentliche Wundergeschichten als hermeneutische Herausforderung*, in: Martin Beyer/Ulf Liedke (Hg.), *Wort Gottes im Gespräch. FS Matthias Petzoldt*, Leipzig 2008, 233–251, hier 244–247.

⁷⁾ Ebd., 246.

⁸⁾ Ebd., 249.

⁹⁾ Ebd., 249, 251.

Thema

Heilungserzählungen als Glaubens-, Hoffnungs- und Auferstehungsgeschichten

Ebenso wie das genannte Geschenk-wunder oder andere Wunder Jesu heutige Leser/innen faszinieren, aber eben auch provozieren können, gilt dies für die Lektüre von neutestamentlichen Heilungserzählungen. Heilungserzählungen faszinieren, versteht man sie als Glaubens- und Hoffnungsgeschichten oder auch als Auferstehungsgeschichten. So erfahren Menschen wie die blutflüssige Frau die (welt-)verändernde Wirkmacht Gottes, seine Dynamis (Mk 5,30), und offensichtlich hilft ihnen dabei ihr Glaube (Mk 5,34).¹⁰⁾ Bewusst verwendet der Autor des Markusevangeliums bei der Heilung des Gelähmten (Mk 2,9.11f) und des blinden Bartimäus (Mk 10,49) sowie im Zusammenhang mit anderen Wundergeschichten (Mk 1,31; 3,3; 4,38; 5,41; 9,27) das gleiche Verb *egeiro* (aufwachen, sich erheben) wie bei der Auferweckung Jesu (Mk 16,6).¹¹⁾ „Heilungsgeschichten erzählen von dem Berührt-Werden von göttlicher Kraft, von der fühlbaren Nähe Gottes, sie eröffnen neue Horizonte. [...] Sie haben eine präsentisch-eschatologische Dimension; sie sind Auferstehungserfahrungen mitten im Alltag.“¹²⁾

Heilungserzählungen können aber auch provozieren und damit neue Fragen anstoßen. Dies wird besonders deutlich, wenn man im Sinne einer doppelten Kontextanalyse sowohl die Kontextua-

lität der Texte als auch die der heutigen Leser/innen berücksichtigt:¹³⁾ Bei der Interpretation der Heilungen Jesu ist immer auch die gegenwärtige Diskussion um Inklusion von Menschen mit Behinderung in der Gesellschaft und ebenso im Bildungssystem¹⁴⁾ zu beachten. Zugleich ist zu bedenken, „dass die Kategorie Behinderung ein Produkt der bürgerlichen Gesellschaften in Europa seit der Aufklärung ist“¹⁵⁾ und klischeehafte Vorstellungen von permanenter Vernachlässigung oder Verstoßung von Menschen mit Behinderung für die Antike, also auch für Texte der Bibel, kaum anzulegen sind.

Behinderung neu denken – Dis/ability Studies

Ein Blick auf die aktuelle Situation zeigt, dass in Deutschland etwa zehn Millionen Menschen mit Behinderung, d. h. 12,2% der Gesamtbevölkerung, leben,¹⁶⁾ es sich also bei der Inklusionsdebatte keineswegs um die partikularen Interessen einer spezifischen Gruppe handelt, sondern um eine für die Gesamtgesellschaft relevante Perspektive. Da die meisten Formen der Behinderung nicht angeboren sind, sondern erst im Laufe des Lebens erworben werden, erscheint es zudem sinnvoll, von ‚temporarily abled‘ (‚zeitweise befähigt‘) oder ‚differently abled‘ (‚unterschiedlich befähigt‘) zu sprechen, Kategorien wie behindert/nicht-behindert oder betroffen/nicht-betroffen dagegen aufzugeben. Vorstellungen, wonach Behinderung eine (derzeit

noch) nicht behebbare Schädigung des Körpers ist, es sich also um objektiv beschreibbare Naturvorgänge handelt (*medizinisches Modell*), sind ebenso reduktionistisch wie Modelle, die Behinderung ausschließlich als Resultat sozialer Übereinkünfte und Barrieren betrachten (*soziales Modell*). Vielmehr ist darauf aufmerksam zu machen, „dass es sich bei Behinderung nicht um eine eindeutige Kategorie handelt, sondern um einen höchst komplexen, eher unscharfen Oberbegriff, der sich auf eine bunte Mischung von unterschiedlichen körperlichen, psychischen und kognitiven Merkmalen bezieht, die nichts anderes gemeinsam haben, als dass sie mit negativen Zuschreibungen wie Einschränkung, Schwäche oder Unfähigkeit verknüpft werden.“¹⁷⁾ Der Versuch, Nicht/Behinderung (*dis/ability*) in dieser Weise neu zu denken (*kulturelles Modell*) und „als eine soziokulturelle Konstruktion und gesellschaftliche Differenzkategorie“¹⁸⁾ zu begreifen, verdankt sich den sogenannten Dis/ability Studies, die sich seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts aus der politischen Behindertenbewegung in England und den USA entwickelt haben und seit mehr als zehn Jahren auch als Forschungsfeld an deutschen Universitäten etabliert sind. Dabei vertreten die Dis/ability Studies ein Menschenbild, „bei dem nicht mehr in der Tradition der europäischen Aufklärung einseitig Autonomie und Selbstbestimmung im Vordergrund stehen, sondern Aspekte wie Abhängigkeit und Angewiesenheit,

¹⁰⁾ Vgl. Ulrike Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“. Die Erzählung von der „Blutflüssigen“ – feministisch gedeutet, Mainz 2000; Werner Kahl, Glauben lässt Jesu Wunderkraft überfließen (Die Tochter des Jairus und die blutflüssige Frau) – Mk 5,21–43, in: Ruben Zimmermann u. a. (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen Bd.1. Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 278–293.

¹¹⁾ Vgl. Stefan Alkier, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments (NET 12), Tübingen, Basel 2009, 94.

¹²⁾ Vgl. Ulrike Metternich, Die Sehennnen des Lichtes (Mk 16,1–8). Wie Auferstehungs- und Heilungserzählungen sich gegenseitig auslegen, in: BiKi 64 (2009), 99–103, 100.

¹³⁾ Vgl. Werner Kahl, Jesus als Lebensretter. Westafrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft (New Testament Studies in Contextual Exegesis/Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese 2), Frankfurt a. M. 2007, 126–136; ders., Die Bibel unter neuen Blickwinkeln. Exegetische Forschung im Umbruch, in: BiKi 61 (2006), 166–170, bes. 169.

¹⁴⁾ Vgl. zum Religionsunterricht Sabine Pemsel-Maier/Mirjam Schambeck, Inklusion!? Religionspädagogische Einwürfe, Freiburg im Breisgau u. a. 2014.

¹⁵⁾ Elisabeth Bösl, Dis/ability History. Grundlagen und Forschungsstand, in: H-Soz-u-Kult 07.07.2009, 1–37, 17 (<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2009-07-001.pdf> [24.11.2014]).

¹⁶⁾ Vgl. z. B. <https://www.aktion-mensch.de/themen-informieren-und-diskutieren/was-ist-inklusion/un-konvention> (24.11.2014).

¹⁷⁾ Anne Waldschmidt, Warum und wozu brauchen Disability Studies die Disability History? Programmatische Überlegungen, in: Elisabeth Bösl/Anne Klein/dies. (Hg.), Disability History (Disability Studies 6), Bielefeld 2010, 13–27, 14.

¹⁸⁾ Vgl. Elisabeth Bösl, Dis/ability History. Grundlagen und Forschungsstand, in: H-Soz-u-Kult 07.07.2009, 1–37, Zusammenfassung (<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2009-07-001.pdf> [24.11.2014]).

Fragilität und Zerbrechlichkeit verstärkt hervortreten“¹⁹⁾. Die Verletzbarkeit des Menschen wird zum entscheidenden anthropologischen Merkmal und nicht (mehr) seine Perfektibilität.

Konstruktion von Behinderung in Medien und Literatur

Dass die gesellschaftliche und (bildungs-)politische Realität immer noch (weit) hinter solchen Forderungen und auch hinter der 2009 in Deutschland in Kraft getretenen UN-Behindertenrechtskonvention zurückbleibt, ließe sich an verschiedensten Beispielen aufzeigen und auch kontrovers diskutieren. Besonders beschämend ist es, wie einzelne Medien über Menschen mit Behinderung berichten. Wie die Webseite Leid.medien.de eindrücklich zeigt, finden sich nicht nur in Zeitungen und Zeitschriften immer wieder kontrastierende und stigmatisierende Klischees. Im Fernsehen und im Kino dienen Menschen mit Behinderung oftmals als Projektionsfläche eigener Ängste und Defizite sowie sozialer Probleme der Zuschauer/innen. Ebenso sind literarische Repräsentationsformen an der Hervorbringung und Verfestigung kultureller und sozialer Differenzvorstellungen einer Gesellschaft und damit auch an einer narrativen Konstruktion von Behinderung als negativer Differenzkategorie beteiligt,²⁰⁾ indem sie das kulturell Selbstverständliche und Normale auf der Folie des kulturell Anderen und Fremden besonders plastisch erfahrbar machen.²¹⁾ Geht man von der kulturprägenden Kraft biblischer Texte aus, ist in diesem Kontext dann konsequenterweise auch zu fragen, inwieweit

Heilungserzählungen bzw. ihre Rezeption zur Konstruktion solcher Differenzvorstellungen beigetragen haben.

Behinderung – Kirche – Theologie

In ihrem Wort zur Situation von Menschen mit Behinderung „unBehindert Leben und Glauben teilen“ (2003) wenden sich auch die deutschen Bischöfe gegen Vorstellungen vom perfekten Menschen und betonen, dass jeder Mensch nach dem christlichen Menschenbild einen absoluten Wert besitzt und von unserem Schöpfer gewollt ist. Insbesondere Jesu Solidarität mit den leidenden, kranken, behinderten und isolierten Menschen gelte ihrer einmaligen, kostbaren Würde als Menschen und vor allem ihrer Sehnsucht nach Heil. Gerade in den biblischen Begegnungs- und Heilungsgeschichten finde sich die Option für eine Kultur der Achtsamkeit. In der Kirche Christi als Leib aus vielen Gliedern dürfe kein Glied zurückstehen und Mangel leiden, wenn dies nicht das Wohlbefinden des ganzen Leibes beeinträchtigen solle (1 Kor 12,21–27).²²⁾

In einem offensichtlichen Widerspruch zu dieser Position stünden aber noch immer viele Manifestationen kirchlichen Lebens, wie 2012 Simone Bell-D’Avis, die damalige Leiterin der Arbeitsstelle Pastoral für Menschen mit Behinderung der Deutschen Bischofskonferenz, feststellt: „Von unzugänglichen Kirchenschiffen über schlecht ausgeleuchtete Gemeinderäume und barriereich programmierte Internetauftritte bis hin zur kirchlichen Verkündigung, in der oftmals die biblischen Heilungsgeschichten ‚in

einer Weise als Hoffnungstexte verstanden werden, die Behinderung implizit als Negativfolie von Heil voraussetzt‘. Umso mehr tut eine Auseinandersetzung [sc. mit diesen exkludierenden Strukturen und Denkweisen] Not! Zwei zu überwindende Denkweisen kommen auf unheilvolle Art und Weise zusammen, wenn Behinderung als Negativfolie von Heil interpretiert wird. Zum einen manifestiert sich darin eine Sichtweise von Behinderung, die nach wie vor Behinderung als Defizit und als individuelles Problem des Einzelnen begreift, die sich also dem alten, medizinischen Erklärungsmodell von Behinderung verpflichtet weiß. Zum anderen manifestiert sich darin aber auch eine Sichtweise von Heil, die nicht wirklich christlich ist. [...] Es geht um die theologische Aufarbeitung einer Sichtweise, die den Mensch mit Behinderung als Defizitwesen und den ohne Behinderung als Idealtyp interpretiert. Demgegenüber muss eine Sichtweise treten, die Menschen mit und ohne Behinderung als Geschöpfe Gottes sieht.“²³⁾

Lade Arme, Krüppel, Lahme und Blinde ein (Lk 14,13)

Die vorgetragene Kritik an klassischen Interpretationszugängen zu Heilungserzählungen wird besonders deutlich, hört man die Stimmen von Menschen mit Behinderung.²⁴⁾ Beispielsweise stellt die feministische Theologin Dorothee Wilhelm, selbst Rollstuhlfahrerin, dezidiert fest: „Biblische Heilungsgeschichten gehen mir auf die Nerven. Und zwar massiv.“²⁵⁾ Welche Vorbehalte zu einer solchen Ablehnung führen, soll im Folgen-

¹⁹⁾ Markus Dederich, Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies (Disability Studies, Körper – Macht – Differenz 2), Bielefeld 2007, 188.

²⁰⁾ Vgl. Dederich, Körper, Kultur und Behinderung, 107f.; David T. Mitchell/Sharon L. Snyder, Narrative Prosthesis. Disability and the Dependencies of Discourse (Corporealities/Discourses of Disability), Ann Arbor 2000.

²¹⁾ Vgl. Dederich, Körper, Kultur und Behinderung, 109.

²²⁾ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), unBehindert Leben und Glauben teilen. Wort der deutschen Bischöfe zur Situation der Menschen mit Behinderungen (Die Deutschen Bischöfe 70), Bonn 2003, bes. 3, 11, 14f, 18f.

²³⁾ Simone Bell-D’Avis, Grußwort, in: Markus Schiefer/Ferrari/Wolfgang Grunstädt (Hg.), Gestörte Lektüre. Disability als Leitkategorie biblischer Exegese (Behinderung – Theologie – Kirche 4), Stuttgart 2012, 111.; vgl. dies., Inklusiv Bildung – Theologische Aspekte, in: Kirche und Schule 39 (2012), 3–7, 6f.

²⁴⁾ Vgl. z. B. Susanne Krahe/Ulrike Metternich, Kraft oder Krankheit – Heilungsgeschichten im Neuen Testament kontrovers diskutiert, in: Ilse Falk u.a. (Hg.), So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch-theologische Anstöße, hg. im Auftrag der Evangelischen Frauen in Deutschland (EFiD), Gütersloh 2012, 25–43.

²⁵⁾ Dorothee Wilhelm, Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse, in: Schlangenbrut 62 (1998), 10–12, 10; vgl. dies., „Normal“ werden – war’s das? Kritik biblischer Heilungsgeschichten, in: BiKi 61 (2006), 103–105.

Thema

den exemplarisch am Kapitel 14 des Lukasevangeliums aufgezeigt werden.²⁶⁾ Das Gleiche ließe sich aber auch an anderen Texten belegen, wie etwa der Heilung des Gelähmten in Mk 2,1–12 oder der Heilung des blinden Bartimäus in Mk 10,46–52.²⁷⁾

Die in Lk 14 beschriebenen Ereignisse im Hause eines führenden Pharisäers stehen in der Reihe der lukanischen Mahlszenen (5,27–32; 7,36–50; 11,37–52; 19,1–10; 22,14–38), „Reich-Gottes-Happenings“, wie Joachim Kügler diese – und ebenso Heilungsszenen – treffend bezeichnet.²⁸⁾ In einem ersten Abschnitt (V. 1–6) wird die Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat erzählt und damit zum dritten Mal nach Lk 6,6–11 (Heilung des Mannes mit einer abgestorbenen Hand) und Lk 13,10–17 (Heilung der gekrümmten Frau) eine Auseinandersetzung mit der Frage, ob am Sabbat geheilt werden dürfe. Darauf folgt eine kurze Belehrung Jesu (V. 7–11), wie man sich bei einem Gastmahl verhalten solle. Gefordert ist bei der Platzwahl die Bereitschaft zum Statusverzicht, um Einladungs- und Reziprozitätskonventionen der Gesellschaft aufzubrechen. In der nun folgenden Belehrung Jesu (V. 12–14) zur Auswahl der Gäste werden zwei Gruppen einander gegenübergestellt, solche, die die Einladung erwidern können, und solche, die dazu nicht in der Lage sein sollen: „12 Dann 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 dir wieder alles vergolten. 13 Nein, wenn du ein Essen gibst, dann lade Arme, Krüppel, Lahme und Blinde ein. 14 Du wirst selig sein, denn sie können es dir nicht vergelten; es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten.“ Das Kapitel endet mit der bekannten Parabel vom großen Festmahl (V. 15,16–24), in der von einem Gastgeber erzählt wird, der in seinem Zorn über die kurzfristigen und wenig überzeugenden Absagen aller eingeladenen Gäste seinen Sklaven auffordert, auf die Plätze und in die Gassen der Stadt zu gehen und „die Armen und Krüppel und Blinden und Lahmen“ (V. 21) herzubringen.

Auf den ersten Blick erscheint der Abschnitt zur Auswahl der Gäste (V. 12–14) – gerade unter einem inklusiven Anspruch betrachtet – als der spannendste Teil in Lk 14,²⁹⁾ stößt aber bei Menschen mit Behinderung teilweise auf eine enorme Ablehnung; Dies „ist einer der schlimmsten Texte, vielleicht der behindertenfeindlichste – ich sage dazu ‚normalistischste‘ der Bibel. 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. Da die Heilung der ‚Krüppel‘ metaphorisch anzeigt, dass das Reich Gottes nahe ist, kommt zur spirituellen Ausbeutung die Ausbeutung als Metapher hinzu: Unsere Körper dienen den ‚Normalen‘ als Zeichen für etwas, das nicht wir sind, sie benutzen unsere Körpererfahrung, von der sie nichts verstehen und die ihnen nicht gehört, für ihre Zwecke.“³⁰⁾ Auch Susanne Krahe, eine während ihres Studiums erblindete Neutestamentlerin, sieht in Lk 14,13f eine Aussage, die schlimmer ist als „eine unreflektierte Abwertung von behinderten Lebensformen. [...] Dass sich ein ‚christlicher‘ Autor [sc. Lukas] so die Auferstehung vorstellt, muss nachdenklich stimmen. Aber zieht Lukas hier nicht bloß die Konsequenz aus der [...] Versuchung, Behinderte als Demonstrationsobjekte zu funktionalisieren und Kapital aus ihrer Daseinsart zu schlagen? Dieses Kapital kann aus religiöser, aus spiritueller oder aus moralischer Degradierung der abweichenden Schwester, des anders aussehenden Bruders bestehen. Sie macht es den Guten, Schönen und Gesunden leicht, sich selbst vor Gott und der Welt zu rechtfertigen oder gar anständig zu erhöhen.“³¹⁾

²⁶⁾ Vgl. im Folgenden Markus Schiefer Ferrari, (Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability, in: Wolfgang Grünstädt/ders. (Hg.), *Gestörte Lektüre. Disability als Leitkategorie biblischer Exegese (Behinderung – Theologie – Kirche 4)*, Stuttgart 2012, 13–47; ders., *Der gebrochene Leib. Behinderung und Abendmahl aus bibel-theologischer Sicht*, in: Johannes Eurich/Andreas Lob-Hüdepohl (Hg.), *Behinderung – Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche (Behinderung – Theologie – Kirche 7)*, Stuttgart 2014, 127–147, 140–143.

²⁷⁾ Vgl. Markus Schiefer Ferrari, *Gestörte Lektüre. Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1–12*, in: Bernd Kollmann/Ruben Zimmerman (Hg.), *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Aspekte (WUNT 1 339)*, Tübingen 2014, 627–646; Katharina Kammeyer/Janieta Jesuthasan, *Behindern ist heilbar. Dis/ability als hermeneutische Leitkategorie im Umgang mit Krankheit und Gesundheit in biblischen Heilungsgeschichten*, in: Mirjam Zimmermann/Konstantin Klein/Gerhard Büttner (Hg.), *Kind – Krankheit – Religion. Medizinische, psychologische, theologische und religionspädagogische Perspektiven (Theologische Anstöße 6)*, Neukirchen-Vluyn 2013, 194–210, bes. 204–210; Janieta Jesuthasan, *„Warum heilt mich dieser Jesus nicht?“: Die Heilung des blinden Bartimäus (Mk 10,46–52) und die Erfahrungswelt sehgeschädigter Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht (Cahiers Internationaux de Théologie Pratique [CITP]/serie Recherches 12)*, Louvain-la-Neuve/Québec/Paris 2013 (<http://www.pastoralis.org/RECHERCHES-no12-Janieta-Jesuthasan> [24.11.2014]).

²⁸⁾ Joachim Kügler, *Hungrig bleiben!? Warum das Mahlsakrament trennt und wie man die Trennung überwinden könnte*, Würzburg 2010, 18–23, 20: „Man kann sehr gut einen Begriff aus dem Bereich der modernen Kunst verwenden: Die prophetischen Zeichen Jesu, also Exorzismen, Krankenheilungen und Mahlfeste, sind Happenings, und zwar in einem ganz direkten Sinn. In dem, was Jesus tut, geschieht (engl. happens) Königsherrschaft Gottes.“

²⁹⁾ Vgl. beispielsweise die Initiative „LUKAS 14 – Integration und Kultur für Menschen mit Behinderungen e.V.“ in Frankfurt am Main (<http://www.lukas14.de/> [24.11.2014]).

³⁰⁾ Wilhelm, *Wer heilt hier wen*, 11.

³¹⁾ Susanne Krahe, *Sonderanfertigung oder Montagsmodell. Behinderte Menschen in der Bibel*, in: INFO. Informationen für Religionsteherinnen und Religionsteher Bistum Limburg 3 (2002), 162–171, 167 (= dies., *Sonderanfertigung oder Montagsmodell. Behinderte Menschen in der Bibel*, in: Gottfried Lutz/Veronika Zippert [Hg.], *Grenzen in einem weiten Raum. Theologie und Behinderung. Eine Publikation des „Konvents von behinderten SeelsorgerInnen und BehindertenseelsorgerInnen e.V.“ (kbS)*, Leipzig 2007, 33–52, 44).

Klassische exegetische Deutungsstrategien und Differenzvorstellungen

Ohne hier im Detail aufzeigen zu können, wie berechtigt diese Vorwürfe aus einer dis/abilitykritischen Perspektive erscheinen, seien zumindest einige klassische exegetische Deutungsstrategien und die damit verbundenen Differenzvorstellungen genannt, die (ungewollt) zur Ausgrenzung von Menschen mit Behinderung führen. Schwer zu beurteilen ist dabei, ob bereits der Autor des Lukasevangeliums bestimmte Vorstellungen eingetragen hat oder diese erst später im Laufe der kommentierenden Weitergabe in den Text hineininterpretiert wurden:

– *Kontrastierend* werden Menschen mit Behinderung Menschen ohne Behinderung gegenübergestellt (V. 12–14.16–24) und so die Differenz besonders hervorgehoben: Beispielsweise findet sich in der Exegese der Hinweis: „Es lässt sich denken, wie provokativ, ja schockierend die aus dem Munde Jesu ergehende Aufforderung gewirkt haben muss. Damals wie heute steht eine solche Weisung allen natürlichen Wertmaßstäben entgegen: nicht nur weil Arme, Krüppel, Lahme und Blinde keine Gegeneinladung aussprechen können (14b), sondern weil solche Gäste im Gegensatz zu den herkömmlicherweise Eingeladenen an sich schon unattraktiv, ja eine ärgerliche Zumutung sind.“³²⁾ Nicht gefragt wird hingegen, was eigentlich Armen, Krüppeln, Lahmen und Blinden bei der Auferstehung der Gerechten vergolten werden kann, um glücklich zu sein, falls sie

nicht in der Lage sein sollten, andere Menschen einzuladen. Zudem zeigt sich eine gewisse Spannung im Text, wenn einerseits der Gastgeber ermahnt wird, seine Gästeliste zu überdenken (V. 12–14), andererseits aber offenbar ein Wassersüchtiger (V. 2) trotz seiner schweren Krankheit Zutritt zum Mahl hat.

- Um die Aufforderung zur Solidarität zu betonen, werden Menschen mit Behinderung vielfach unter einer sozial isolierten Gruppe *subsumiert* und dadurch die Differenzvorstellung umgedeutet, wie das nachfolgende Beispiel zeigt: „insofern fungieren ‚blind‘, ‚lahm‘ und ‚verkrüppelt‘ durchaus als adäquate Beschreibung gerade der Betteleuten [...] also all derjenigen, die aufgrund ihrer körperlichen Mängel keine Chance mehr haben, sich als Tagelöhner zu verdienen.“³³⁾ Dies dürfte allerdings für die Antike keineswegs so pauschal gegolten haben. Papyrusfunde belegen eindrücklich, „dass Behinderte für Tätigkeiten eingesetzt wurden, für die wir sie heute häufig als ungeeignet einstufen würden“³⁴⁾.
- Vielfach werden Menschen mit Behinderung *infantilisiert*, indem ihnen sämtliche Fähigkeiten und Kompetenzen abgesprochen werden. So wird der Wassersüchtige ungefragt geheilt und mit einem Kind bzw. Tier verglichen (V. 4f). Von den in V. 13 genannten Gruppen wird behauptet, sie könnten die Einladung nicht erwidern. In der Parabel (V. 16–24) verändert sich der einladende Ton des Hausherrn in eine autoritäre Rhetorik, sobald Menschen mit Behinderung angesprochen werden sollen.
- Menschen mit Behinderung werden

anonymisiert, indem sie in den Heilungserzählungen, bis auf den blinden Bartimäus, namenlos bleiben und ausschließlich auf ihre Behinderung bzw. Krankheit reduziert werden. Zudem haben sie in Lk 14 im Gegensatz zu allen anderen Protagonisten, nämlich Jesus und den Gästen (z. B. V. 15) sowie dem Hausherrn und seinem Sklaven (V. 22), keine eigene Stimme.

- Besonders problematisch ist es, wenn, wie bereits erwähnt, Behinderung metaphorisierend als Gegenbild zu einer heilen Welt verstanden wird und damit Menschen mit Behinderung für die Hoffnung auf „Normalität“ *funktionalisiert* bzw. *instrumentalisiert* werden. Da Wassersucht in der Antike als kaum heilbar gilt und die mit dem stark erhöhten Flüssigkeitsbedarf verbundene Trunksucht als Bild für Geldgier interpretiert wird, wird in der Exegese der Wassersüchtige teilweise als bildlicher Repräsentant der im Lukasevangelium als habgierig beschriebenen Pharisäer und seine körperlichen Beeinträchtigungen als „Folge von Sünde bzw. Metapher für Sünde“³⁵⁾ verstanden. Wenn aber in V. 2–6 der Wassersüchtige als symbolische Verkörperung eines sündhaften Lebens gelesen wird, schafft dies ebenso für die nachfolgenden Behinderungsformen (V. 13.21) einen metaphorisierenden Deutungshorizont.³⁶⁾
- Schließlich seien noch *stigmatisierende* Deutungen erwähnt, die Menschen mit einer bestimmten Behinderung weitere Defizite in verschiedenen Lebensbereichen zuschreiben, wenn beispielsweise die in V. 13 und V. 21 genannten Gruppen pauschal als „Habenichtse und Unglückliche“³⁷⁾ oder

³²⁾ Gerhard Hotze zu Lk 14.1.7–14 (http://www.perikopen.de/Lesejahr_C/22_U_C_Lk14_7-14_Hotze.pdf [24.11.2014])

³³⁾ Martin Ebner, Symposion und Wassersucht, Reziprozitätsdenken und Umkehr. Sozialgeschichte und Theologie in Lk 14,1–24, in: David C. Bienert/Joachim Jeska/Thomas Witulski (Hg.), Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums. FS Dietrich-Alex Koch (FRLANT 222), Göttingen 2008, 115–135, 117.

³⁴⁾ Peter Arzt-Grabner, Behinderungen und Behinderte in den griechischen Papyri, in: Rupert Breitwieser (Hg.), Behinderungen und Beeinträchtigungen/Disability and Impairment in Antiquity (British Archaeological Reports International series 2359/Studies in Early Medicine 2), Oxford 2012, 47–55, 54.

³⁵⁾ Reinhard von Bendemann, Krankheit in neutestamentlicher Sicht. Ansätze – Perspektiven – Aporien, in: Günter Thomas/Isolde Karle (Hg.), Krankheitsdeutung in der postsakularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 163–185, 183.

³⁶⁾ Vgl. James Metzger, Disability and the Marginalisation of God in the Parable of the Snubbed Host (Luke 14.15–24), in: The Bible and Critical Theory 6 (2010), 1–15, 4.

³⁷⁾ François Bovon, Das Evangelium nach Lukas. Lk 9.51–14.35 (EKK 3/2), Zürich u. a. 1996, 463–523, 493.

Thema

„Verachtete und Gottesferne“³⁸⁾ bezeichnet werden.

Dis/abilitykritische Lektüre biblischer Heilungserzählungen

Zusammenfassend bleibt für eine dis/abilitykritische Lektüre biblischer Heilungserzählungen also festzuhalten: Die am Beispiel von Lk 14,12–14 aufgezeigten klassischen exegetischen Deutungsstrategien von Behinderung gehen von einer klaren Trennungslinie zwischen behindert und nicht-behindert aus, die aber im Sinne der Dis/ability History als Konstruktion der Moderne unbedingt aufzugeben wäre. Zahlreiche Deutungen sind mit Differenzvorstellungen verbunden, die (ungewollt) zu diskriminierenden Aussagen führen. „Meist wird die negative Differenz weiter verstärkt durch Konstruktion von Defiziten und Hilflosigkeit, aber auch durch Missachtung der Individualität und Würde von Menschen mit Behinderung.“³⁹⁾

Eine dis/abilitykritische Hermeneutik will Leser/innen nicht nur zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den biblischen Heilungserzählungen und verschiedenen Interpretationsansätzen provozieren, sondern vor allem dazu, in diesem Zusammenhang eigene Differenzkategorien und Exklusions- bzw. Normalisierungsvorstellungen zu hinterfragen. Dabei orientiert sich eine dis/abilitykritische Lektüre biblischer Heilungserzählungen ebenso wie die Dis/ability Studies, wie oben beschrieben, nicht an den partikularen Interessen einer spezifischen Gruppe, sondern an einer für die Gesamtgesellschaft relevanten Perspektive. „Ziel eines daraus erwachsenden inklusiven

Anspruches ist es nicht, sich etwa auf Grund einer falsch verstandenen *political correctness* von biblischen Heilungserzählungen zu ‚verabschieden‘. Vielmehr liegt die besondere Herausforderung einer dis/ability-kritischen Lektüre darin, einerseits das normkritische und wirklichkeitsverändernde Potenzial der Heilungserzählungen immer wieder neu zu entdecken, wenn Jesus sich kranken und behinderten Menschen zuwendet und damit (soziale) Normativitätserwartungen sprengt (vgl. z.B. Mk 2,12; 10,48), andererseits aber dennoch implizit transportierte exklusivierende Normalisierungsvorstellungen kritisch zu benennen.“⁴⁰⁾

Konsequenzen für den Religionsunterricht

Auch wenn es in diesem Beitrag in erster Linie darum geht, sich angesichts der aktuellen Inklusionsdebatte bei der Lektüre biblischer Heilungserzählungen eigene Vollkommenheitshoffnungen und Normalisierungsvorstellungen bewusst zu machen und diese zu hinterfragen, sollen wenigstens einige Konsequenzen für den Religionsunterricht benannt werden:⁴¹⁾

- 1) Grundsätzlich sollten Menschen nicht auf ein oder mehrere Differenzmerkmale reduziert werden. Übungen, bei denen sich Schüler/innen blind oder gekrümmt durch den Klassenraum bewegen, bedienen ungewollt eine solche Reduzierung und damit eine Mitleidshaltung, die zu weiteren Ausgrenzungen führt.
- 2) Metaphorisierende Auslegungen von

Heilungsgeschichten implizieren häufig die Funktionalisierung anderer (Gleichsetzung von Heilung und Heil!) und die Verharmlosung ihrer Erfahrungen („Wie oft sind auch wir blind für andere!“). Sie erscheinen daher wenig hilfreich für einen inklusiven Religionsunterricht.

- 3) Stigmatisierende Verknüpfungen von Krankheit oder Behinderung und Sünde führten jahrhundertlang in der Theologie und Kirche zu ungläublichen Diskriminierungen. Heute werden sie zwar unisono abgelehnt, dennoch transportiert die Rede von einer leidfreien Schöpfung vor dem Sündenfall und die Hoffnung auf eine entsprechende Neuschöpfung, die sich bereits in Heilungsgeschichten ankündigt, unbewusst vergleichbare Deutungskonstruktionen.
- 4) Schüler/innen sollten in der Begegnung mit Heilungsgeschichten „nicht in erster Linie einen allmächtigen Gott kennen lernen, der alle Behinderungen und Grenzen beseitigt, sondern einem gegenwärtigen Gott begegnen, der begleitet und im Leben nahe ist“⁴²⁾. Ebenso wenig geht es in Heilungsgeschichten um besondere medizinische Fähigkeiten oder gar die Zauberkraft Jesu, sondern um seine uneingeschränkte Hinwendung zu Menschen, vor allem zu ausgegrenzten.
- 5) Um problematische anthropologische und theologische Voraussetzungen und Heilserwartungen aufzubrechen, kann die Frage helfen: Hat Jesus eventuell selbst mit einer körperlichen oder seelischen Einschränkung gelebt, wenn er den Vorwurf „Arzt,

³⁸⁾ Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1970, 1/9.

³⁹⁾ Schiefer Ferrari, *(Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability*, 35.

⁴⁰⁾ Schiefer Ferrari, *Gestörte Lektüre. Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1–12*, 645f.

⁴¹⁾ Die nachfolgenden Thesen finden sich fast wörtlich in Markus Schiefer Ferrari, *Biblische Heilungsgeschichten: inklusiv gelesen*, in: *KatBl* 138 (2013), 355–358, 357f. Vgl. auch Anita Müller-Friese, *Inklusives Lernen zur Bibel*, in: Mirjam Zimmermann/Ruben Zimmermann (Hg.), *Handbuch Bibeldidaktik*, Tübingen 2013, 642–647; dies., *Hoffnungsgeschichten. Wunder in der Sonderschule*, in: *entwurf* 4 (2006), 31–35; Karl Matthias Schmidt, *Im Kreis der anderen. Heilungserzählungen als Handicap eines inklusiven Religionsunterrichts?*, in: *RU-heute* 41/3 (2013), 13–17; Matthias Bahr, *Störende Ansprache. Disability, das Evangelium und der Religionsunterricht*, in: Markus Schiefer Ferrari/Wolfgang Grunstäudl (Hg.), *Gestörte Lektüre. Disability als Leitkategorie biblischer Exegese (Behinderung – Theologie – Kirche 4)*, Stuttgart 2012, 236–253, bes. 248–253; für die diakonische Praxis vgl. Renate Kirchhoff, *„Das Problem an den Heilungsgeschichten ist, dass die Leute am Ende immer geheilt werden!“ „Heilung“ als Leitidee für diakonisches Handeln? – Neutestamentliche Heilungsgeschichten und heutige Konstruktion von Behinderung*, in: *Praxis Gemeindepädagogik* 65/4 (2012), 33–35; Ulrich Bach, *Wie predige ich Heilungsgeschichten? Korrekturprogramm für Auslegungen biblischer Texte*, in: *DtPfrBl*, 97 (1997), 294–296.

⁴²⁾ Müller-Friese, *Hoffnungsgeschichten*, 32.

heile dich selbst!" (Lk 4,23) zurückweist? Selbstverständlich interessiert dabei nicht die Klärung etwaiger historischer Zusammenhänge. Auch die bewusste Wahrnehmung der vielfältigen Formen von verkörperter Andersheit kann die Vollkommenheitsvorstellungen relativieren, die in der Regel mit unseren Gottes- und Menschenbildern verknüpft sind.

- 6) inklusiver (Religions-)Unterricht begegnet der wachsenden Heterogenität und Vielfalt der Lernenden mit differenzierenden und individualisierenden Lernwegen. Gerade deutungsoffene Texte wie die neutestamentlichen Heilungsgeschichten bieten eine besondere Chance, Schüler/innen dazu anzuregen, eigene Zugänge zu finden und sich darüber auszutauschen. Eine Aufgabe der Lehrer/innen kann es dabei sein, mögliche Verstehensbarrieren zu erkennen und abzubauen.
- 7) Anregend für einen solchen gemeinsamen Suchprozess ist auch die Fra-

ge, wie es nach der eigentlichen Heilung weitergegangen sein könnte. „Nachgeschichten“⁴³⁾ erlauben es, eigene Alltagserfahrungen einzubringen und Schwierigkeiten mit der Erzählung zu benennen, sich zugleich aber auch zu eigenen Hoffnungsgeschichten provozieren zu lassen.

Die auf dem Titelblatt abgebildete „bunte Gruppe“⁴⁴⁾, die Paul Klee – bereits schwer erkrankt – im Jahr vor seinem Tod malte, zeigt auf eindrückliche Weise, wie erst eine bunte Vielfalt an (Ausdrucks-)Formen ein über die Ränder hinausweisendes Ganzes ergibt. Wenn es sich, wie oben zitiert, nach den Dis/ability Studies „bei Behinderung nicht um eine eindeutige Kategorie handelt, sondern um einen höchst komplexen, eher unscharfen Oberbegriff, der sich auf eine bunte Mischung von unterschiedlichen körperlichen, psychischen und kognitiven Merkmalen bezieht“⁴⁵⁾, dann sollte auch ein inklusiver Religionsunterricht für eine auf Vielfalt und Differenz hin offene

Lektüre biblischer Heilungsgeschichten sensibilisieren, die es allen Kindern und Jugendlichen erlaubt, ihre eigenen bunten Hoffnungsbilder zu entwickeln.

Vortrag beim Lehrerabend im November 2014 in St. Bonifaz, München

Dr. Markus Schiefer Ferrari ist Professor für Kath. Theologie mit den Schwerpunkten Biblische Theologie, Exegese des Neuen Testaments und Bibeldidaktik an der Universität Koblenz-Landau, Campus Landau.

⁴³⁾ Krahe/Metternich, Kraft oder Kränkung, 34.

⁴⁴⁾ Paul Klee, „Bunte Gruppe“, 1939, 1133 (JK 13), Kreide, Ölfarbe und Aquarell auf Baumwolle auf Karton, 42/41 x 39/39,5 cm, Privatbesitz Schweiz, Depositum im Zentrum Paul Klee, Bern (<http://www.emuseum.zpk.org/eMuseumPlus> [24.11.14]).

⁴⁵⁾ Waldschmidt, Warum und wozu brauchen Disability Studies die Disability History, 14.