

# Umgekehrter Hexenschuss: Keine Heilung ohne Kontext (Heilung einer gekrümmten Frau am Sabbat)

Lk 13,10-17

(10) Und er lehrte wieder am Sabbat in einer der Synagogen. (11) Und siehe, (da war) eine Frau, die seit achtzehn Jahren einen Geist der Kraftlosigkeit hatte, und sie war in sich niedergebeugt und nicht in der Lage, sich vollständig aufzurichten. (12) Als Jesus sie sah, rief er sie herbei und sprach zu ihr: »Frau, du bist befreit von deiner Kraftlosigkeit.« (13) Und er legte ihr die Hände auf und augenblicklich war sie wieder aufgerichtet und pries Gott mit lauter Stimme. (14) Als Antwort sagte der Synagogenvorsteher – in großer Aufregung, weil Jesus am Sabbat heilte – nachdrücklich zur Menge: »Sechs Tage sind es, an denen es nötig ist zu arbeiten. An jenen nun kommt und lasst euch heilen und nicht am Sabbat.« (15) Als Antwort auf ihn sprach der Herr: »Ihr Frevler, löst nicht ein jeder von euch am Sabbat sein Rind oder seinen Esel von der Krippe und führt sie zur Tränkung? (16) Diese, die eine Tochter Abrahams ist, die der Satan band – siehe, zehn und acht Jahre – war es nicht nötig, sie am Sabbat von dieser Bindung zu lösen?« (17) Und als er dieses sagt, waren alle seine Gegner zutiefst beschämt und die ganze Menge erfreute sich sehr an allen herrlichen Taten, die durch ihn geschehen.

## Sprachlich-narratologische Analyse

Die Erzählung von der Heilung einer gekrümmten Frau steht im stark paränetisch geprägten Reisebericht des Lukasevangeliums (9,51-19,27), dessen einzelne Etappen nur lose miteinander verbunden sind. Wo und wann genau auf dem Weg nach Jerusalem die Episode spielt – ob in Galiläa, Judäa oder Samaria –, ist aus dem Kontext nicht zu entnehmen. Durch einen zeitlichen und örtlichen Neueinsatz in 13,10 (in einer Synagoge an einem Sabbat) ist die Erzählung klar nach vorne abgegrenzt. Die Abgrenzung nach hinten gestaltet sich etwas schwieriger: Zwar schließt die Heilungsgeschichte mit einer Art Chorschluss, doch ist es durchaus denkbar, dass sich die beiden folgenden Gleichnisse vom Senfkorn (13,18) und Sauerteig (13,20f.) an die gleichen Zuhörer richten, die auch die Heilung in der Synagoge erlebt haben (so in einigen englischen Kommentaren, vgl. Johnson 1991, 210-215; Green 1997, 518-527). Ein erzählerischer Neueinsatz findet sich erst wieder in 13,22. Im unmittelbaren Umfeld der Heilung steht auch das Gleichnis vom Feigenbaum (13,6-9), das dieser Erzählung vorangeht. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als würden Gleichnisse aus dem Bereich der Natur die Heilungsgeschichte rahmen, doch eine engere sprachliche und inhaltliche Verknüpfung zwischen den Texten lässt sich nicht ganz so leicht feststellen (vgl. Petzke 1990, 125; Schneider 1977, 299). Auch wenn die Heilungsgeschichte aufgrund der sie umgebenden Ko-Texte forschungsgeschichtlich als Normwunder (Eckey 2006, 623) oder Streit- und Schulgespräch gelesen wurde (vgl. Bultmann 1995, 10), lässt sich vielleicht am einfachsten sagen, dass es sich

um eine Erzählung handelt, die in einem größeren Kontext von Gleichnissen und Belehrungen zur Frage von Nachfolge und Entscheidung für das Reich Gottes steht.

Die Heilungserzählung selbst setzt mit einer eher statischen Beschreibung ein: Jesus ist an einem Sabbat lehrend in einer Synagoge. Die partizipiale Formulierung *war lehrend* (vgl. 4,31; 5,17; 19,47; 21,37) lässt darauf schließen, dass es sich um eine gewohnheitsmäßige Lehrtätigkeit handelt und keine besondere Situation geschildert werden soll. An diesem gewöhnlichen Sabbat geschieht in dieser gewöhnlichen Synagoge nun Ungewöhnliches: Eine Frau, die eine lange Zeit von einem »Geist der Kraftlosigkeit« niedergebeugt wurde, wird aufgerichtet und preist Gott (13,11-13). Ihrer Heilung geht ein zweifaches Handeln Jesu voraus: Sein Zuspruch, befreit zu sein von der Kraftlosigkeit, und das Auflegen seiner Hände. Es werden sowohl eine verbale als auch eine taktile Aktion geschildert. Die Frau reagiert ebenfalls zweifach: Zunächst wird ihr Körper aufgerichtet, danach erhebt sie ihre Stimme zum Gotteslob. Während die Handlungen beider Erzählfiguren chiasmisch erzählt werden (verbale Äußerung-körperliche Äußerung/körperliche Äußerung-verbale Äußerung), bleibt der Modus der Verben parallel (passiv-aktiv/passiv-aktiv) und verweist durch die Passivformen auf den divinen Urheber der Heilung, den die Frau in ihren Worten auch klar als Akteur benennt, ohne dass die Leserinnen und Leser ihre Stimme hören: *Sie pries Gott*. Diese wunderbare Veränderung hat ein Nachspiel, in dem um die Umstände der Heilung gerungen wird (13,14-16).

Die Erzählung erweist sich demnach ebenfalls als zweigeteilt: Zwei in sich abgeschlossene Handlungsbögen mit unterschiedlichen Erzählfiguren sind sprachlich und inhaltlich miteinander verbunden. Im ersten Teil wird von Jesus und der Frau erzählt (wobei die anwesende Menge implizit mitgenannt wird, denn die Tätigkeit des Lehrens setzt ein Auditorium voraus). Im zweiten Teil (»Nachspiel«) erscheint mit dem Synagogenvorsteher ein neuer Akteur, während die geheilte Frau nicht mehr im Blick ist (vgl. Rengstorff 1962, 171) und nur noch in den Worten Jesu auftaucht. Die Menge und eine weitere, nicht näher definierte Gruppe, die Jesus mit »Ihr Frevler« anspricht, rücken stattdessen in den Blick. Erst der Erzählschluss löst die Gruppenzugehörigkeiten anhand der Reaktion der einzelnen Menschen auf die Heilung und ihre Nachbereitung auf: Die Gegner Jesu sind zutiefst beschämt, und die Menge erfreut sich sehr an den Wundertaten.

Dramaturgisch-räumlich ist die Heilungserzählung klar strukturiert. Das vorgegebene Setting in der Synagoge veranschaulicht eine Bühnensituation: Jesus befindet sich von Beginn an als Hauptakteur auf der Bühne, das Auditorium im Zuschauerraum. Die Handlung findet ausschließlich auf der Bühne statt. In dem Augenblick, in dem Jesus die Frau erblickt und ruft, holt er sie aus einer beobachtenden in eine handelnde Rolle. Dabei wendet sich nicht die Frau an Jesus, sondern Jesus an die Betroffene. Er ergreift die Initiative und ruft sie aus dem Dunkel des Zuschauerraumes auf die erleuchtete Bühne (vgl. Green 1997, 522 f.). Mit ihr wird neben die bislang das Geschehen dominierende Lehre ein Mensch ins Zentrum gestellt, die Handlung verbleibt aber auf der Bühne.

Im zweiten Teil wird dieses Verhältnis verändert: Der Synagogenvorsteher tritt nun ins Scheinwerferlicht und versucht, über den Umweg des Sabbatgebots wiederum allein die Lehre in den Mittelpunkt zu rücken. Durch seine direkte Anweisung an das Auditorium wird die Aufmerksamkeit von der Bühne (und der Frau) weg in den Zuschauerraum gelenkt. Jesus greift diese Strategie auf und erweitert nun durch die Einbeziehung des Auditoriums gewissermaßen die Bühne: Alle werden zu Akteuren – sind zumindest miteinbezogen – und alle sind gefragt, wen oder was sie am Sabbat ins Zentrum stellen.

Das Ende der Erzählung stellt wiederum zwei Bereiche her, allerdings sind diese nicht mehr räumlich, sondern inhaltlich definiert: Die eine Gruppe schließt sich dem Beispiel der geheilten Frau an und erfreut sich im Rückgriff auf Ex 34,10 an den herrlichen Taten, die andere ist im Anklang an Jes 45,16<sup>LXX</sup> gegen Jesus und zutiefst beschämt. Beide Gruppen stehen am Ende auf der Bühne und bieten sich als Identifikationsmodelle für die Rezipientinnen und Rezipienten an. Auch die Leserinnen und Leser werden im zweiten Teil aktiviert: Während sie sich im ersten Teil ähnlich wie das Auditorium in der Synagoge noch als Betrachter fühlen konnten, werden sie in dem Augenblick, als sich die Szenerie im zweiten Teil öffnet – spätestens jedoch, wenn Jesus das Wort ergreift –, miteinbezogen und implizit aufgefordert, sich zu positionieren (vgl. auch Dillmann/Morra Paz 2000, 261). Diese Rezeptionsästhetische Gegenwartsorientierung wird auch durch die präsentischen Verbformen im Schlussvers untermauert.

Sprachlich sind beide Teile gut voneinander zu trennen. Im ersten Teil überwiegen kurze, parataktische Sätze. Die Beschreibung der Situation Jesu und der Frau geschehen weitgehend durch Partizipien. Eine kurze direkte Ansprache unterbricht die eher knappe Beschreibung. Im zweiten Teil finden sich längere und kunstvoller verknüpfte Sätze, der eher informative Stil des ersten Teils weicht einer emotionalen Interaktion (vgl. Kirchschläger 1978/79, 153 f.). Auch die Erzählstimme gleicht sich dem an: Während es in im ersten Teil nur in V. 11b eine Zusatzinformation für die Rezipientinnen und Rezipienten gibt (»die seit achtzehn Jahren einen Geist der Kraftlosigkeit hatte«), lenkt die Erzählstimme im zweiten Teil durch die Wiedergabe von Emotionen (»war in großer Aufregung«, »waren zutiefst beschämt«, »erfreute sich sehr«) und wertende Interpretationen (»weil Jesus am Sabbat heilte«, »Gegner«, »herrliche Taten, die durch ihn geschehen«) deutlich, obwohl an der Textoberfläche fast nur wörtliche Rede sichtbar ist. Anhand dieser Lenkung ist relativ eindeutig, welches Rezeptionsverhalten die Adressatinnen und Adressaten an den Tag legen sollen. Zusätzlich klingt die Anrede *Ihr Frevler!* noch aus Lk 6,42 und Lk 12,56 nach; auch die Frage, was am Sabbat zu tun ist und was nicht, wurde von Jesus bereits thematisiert (Lk 6,6-11). In der emotional aufgeladenen Nachbereitung der Heilung wird demnach nicht nur zu einer Positionierung aufgerufen, sondern diese wird auch bereits durch die erzählerische Choreographie vorgeprägt.

Der Kontrast zwischen Jesus und den Gegnern, der hier aufgebaut wird, entzündet sich an einer Frage, die zunächst mit der Heilung selbst nichts zu tun hat. Die Heilung an sich wird entsprechend auch nicht verurteilt oder in Frage gestellt, sondern lediglich ihre Umstände. Dies geschieht nicht durch Kritik am Heiler, sondern an denen, die Heilung suchen. Unabhängig davon, wie dieser Konflikt bearbeitet wird, lässt sich als eine erste Beobachtung festhalten, dass die Heilung nicht für sich steht, sondern einen Kontext hat, der mitbeachtet wird und mitbetrachtet werden muss. Auf der Ebene der Erzählung handelt es sich zunächst um den religiös-gesetzlichen Kontext, der erzählt wird. In der Heilungsgeschichte nicht erzählt, aber ebenso bedeutsam für das Verständnis der Erzählung ist der soziale, medizinische und religionsgeschichtliche Kontext, der erst noch freigelegt werden muss.

## Sozial- und realgeschichtlicher Kontext

Die Fähigkeit zu heilen und Dämonen auszutreiben ist Jesus im Erzähluniversum des Lukasevangeliums – wie an mehreren Stellen ausdrücklich erwähnt (Lk 5,17; 6,19, vgl. auch 11,20) – von oben gegeben und Ausweis sowohl seiner Messianität als auch des Anbruchs des Reiches Gottes (Kollmann 2011, 84) bzw. der messianischen Heilszeit, wie sie beispielsweise bei Jesaja angekündigt wird (z. B. Jes 29,18 f.; 32,1-8; 35,5; 61,1 f., vgl. auch von Bendemann/Neumann 2005, 64). Bei der Heilungstätigkeit Jesu stehen körperliches und geistiges Heil des Menschen im Mittelpunkt.

Von der Frau wird erzählt, sie sei in sich niedergebeugt (συγκύπτω *synkuptō*) und nicht in der Lage, sich vollständig aufzurichten (ἀνακύπτω *anakuptō*). Die »Befreiung« (ἀπολύω *apolyō*) von ihrer Krankheit besteht darin, wieder aufgerichtet (ἀνωρθῶ *anōrthō*) zu sein. Beim Lesen entsteht der Eindruck, dass es sich bei ihrem Leiden um eine Form der Rückgrat- oder Rückenverkrümmung handelt. Heute gehört es zum Allgemeinwissen, dass die Wirbelsäule der Hauptinformationskanal des zentralen Nervensystems ist und das Rückenmark die Übermittlung von Botenstoffen und Nervenimpulsen vom Gehirn in die einzelnen Körperregionen koordiniert. Ebenso ist bekannt, dass Fehlstellungen der Wirbelsäule – von der Verschiebung einzelner Wirbel über Bandscheibenvorfälle bis zur *Skoliose* – psychische und physische Erkrankungen unterschiedlichster Art hervorrufen können, die nicht immer sofort mit der Wirbelsäule in Verbindung gebracht werden. Bereits eine oberflächliche medizingeschichtliche Recherche zeigt, dass das Wissen um diese Verbindung auch für die Antike angenommen werden kann. In der – vermutlich authentischen – Schrift »Über Knochenbrüche« (*De Artuculis*) formuliert Hippokrates das Axiom: »Man muss zunächst wissen, welches die natürliche Beschaffenheit der Wirbelsäule ist, denn deren (Kenntnis) bedarf es bei vielen Krankheiten« (Hippocr. art. 45). In dieser Schrift beschreibt Hippokrates ferner fünf unterschiedliche Kategorien von Fehlstellungen der Wirbelsäule (*Kyphose*, *Skoliose*, Wirbelbrüche, Wirbelverrenkungen und Störungen/Brüche spinaler Prozesse) in Entstehung, phänotypischer Ausprägung und Therapiemöglichkeiten. Galen, der die Arbeiten von Hippokrates kommentiert und selbst umfangreich über die Wirbelsäule gearbeitet hat, erstellt mit *Kyphose*, *Lordose*, *Skoliose* und »succussion« (einer inneren Verdrehung des Rückenmarks, die nicht zu einer sichtbaren Fehlstellung der Wirbelsäule führt) eine Taxonomie von Wirbelsäulenfehlstellungen, die über ein Jahrtausend Gültigkeit behält. Galens Einteilung ist genauer, während bei Hippokrates der Begriff »Skoliose« eher eine generische Konnotation hat und für nahezu alle Formen der Rückgratverkrümmung bezeichnen kann (vgl. Vasisiadis/Grivas/Kaspiris 2009). Bei den Beschreibungen des Hippokrates ist für den hier betrachteten Fall die Unterscheidung zwischen traumatischen und nichttraumatischen Ursachen der Rückgratverkrümmung interessant. Während erstere durchaus Chancen auf Heilung haben, räumt Hippokrates den krankheitsbedingten (νοσημάτων *nosēmatōn*) Fehlstellungen kaum Heilungschancen ein: Sie können zumeist nicht gelöst werden (ἀδύνατα λύεσθαι *adynata lystai*).

In der Erzählung wird das körperliche Leiden der Frau auf die Existenz eines Geistes der Kraftlosigkeit, Schwachheit oder Krankheit zurückgeführt. Der Begriff ἀσθένεια (*astheneia*) kann sowohl als »Schwachheit«, »Kraftlosigkeit« (ähnlich wie in 2Kor 11-13) als auch als »Krankheit« (wie in 1 Tim 5,23) verstanden werden. Im lukanischen Doppelwerk finden sich beide Verwendungsweisen, wobei die Konnotation »Krankheit« über-

wiegt. Wichtig ist hier auch festzuhalten, dass der Zustand der Frau nicht auf Sünde zurückgeführt wird und sie von Jesus als von der ἀσθένεια (*astheneia*) und nicht von Sünde Befreite angesprochen wird. Eine Verknüpfung des körperlichen Gebrechens mit Sünde (wie in Lk 5,16-27) ist in dieser Perikope ausgeschlossen. Nicht aus sich heraus oder aufgrund eigenen Verhaltens oder Versagens ist die Frau also gebeugt, sondern aufgrund eines numinosen Wesens. Die Vorstellung, dass eine Krankheit von einem numinosen Wesen – in diesem Falle einem Geist – ausgelöst wird, ist in der Antike trotz des Wissens um die medizinischen Zusammenhänge gängig und daher eine in dieser Zeit verständliche und ausreichende Erklärung (vgl. Ebner 2006, 73 f. und Kollmann, Krankheitsbilder und Poplutz, Dämonen in diesem Band; anders: Ruwe/Starnietzke 2009, 118).

Dass die Heilung in einer Synagoge stattfindet, ist für das Verständnis und die Auslegung der Erzählung von untergeordneter Bedeutung. Synagogen werden auch zu dieser Zeit nicht rein gottesdienstlich genutzt, sondern sind eher als Veranstaltungsorte oder »Gemeindezentrum im weitesten Sinne« (Claußen 2002, 300) zu verstehen. Die neutestamentlichen Heilungsgeschichten, die in Synagogen spielen, zeigen zudem, dass der Ort »Synagoge« als Ort, an dem (auch) Heilungen geschehen, nicht weiter problematisiert wird. Wenn sich – wie in der vorliegenden Erzählung – an der Heilung ein Konflikt entzündet, liegt das (wie der Kommentar in V. 14 zeigt) nicht am Ort (Synagoge), sondern an der Zeit der Heilung (Sabbat). Die Heilungsgeschichte ist damit lediglich ein Aufhänger, um tieferliegende theologische und praktische Fragen rund um den Sabbat zu thematisieren.

Beim Synagogenvorsteher (ἀρχισυνάγωγος *archisynagogos*), der Jesu Heilungstätigkeit tadelt, handelt es sich um jemanden, der in der Synagogengemeinde oder im Synagogengottesdienst eine gewisse Autorität hat, die aber nicht näher spezifiziert ist (vgl. Claußen 2002, 261 f.). Da die Synagogenämter im lukanischen Doppelwerk eher unspezifisch gezeichnet sind, lässt sich aus dem Titel wenig ableiten – letztlich ist noch nicht einmal zu klären, ob die Lehr- und Heilungstätigkeit Jesu in der Synagoge in der Erzählung in einen gottesdienstlichen Rahmen eingebettet ist oder im Rahmen einer anderen Form der Zusammenkunft der Synagogengemeinde am Sabbat geschieht.

## Traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergrund

Die Vorstellung, das körperliche Leiden der Frau sei durch eine numinose Macht bedingt, ruft zwei unterschiedliche Heilungsszenarien auf, die beide im Text thematisiert werden. Im ersten Teil wird das Szenario »Heilung« beschrieben, der zweite Teil spielt das Szenario »Exorzismus« ein. Der erste Teil versteht das Leiden der Frau als Krankheit, die durch Zuspruch und Handauflegung geheilt werden kann. Die Erzählstimme markiert dieses Verständnis im Unmut des Synagogenvorstehers, der darüber in Aufregung ist, dass Jesus am Sabbat *geheilt* (θεραπεύω *therapeuō*) hat. Demgegenüber enthält der zweite Teil mit den Hinweisen auf *Binden* (δέομαι *deomai*) und *Lösen* (λύω *lyō*) Vokabular aus dem Bereich des Exorzismus, auch ist mit dem *Satan* ein *Dämon* als Verursacher des Leidens der Frau genannt.

Da sich in der Erzählung sowohl Vokabular aus dem Bereich »Heilung« wie aus dem Bereich »Exorzismus« findet, ist ein traditionsgeschichtlicher Blick in beide Bereiche

sinnvoll. In der Auslegungsgeschichte wurde häufig darauf abgehoben, Lukas habe sich als Arzt spezieller medizinischer Begriffe bedient, und man hat diese dann in den Texten wiedergefunden. Für die vorliegende Erzählung kann dieser Befund nicht bestätigt werden. Zwar tauchen die Begriffe »aufrichten« (ἀνακύπτω *anakyptō*), »befreien« (ἀπολύω *apolyō*) und »aufrichten/gerade werden« (ἀνωρθόω *anōrthōō*), auf die in diesem Zusammenhang zumeist verwiesen wird (vgl. Hobart 1882, 21; Harnack 1906, 131), auch in medizinischen Texten auf, mitunter aber bezogen auf völlig andere Krankheiten (vgl. hierzu Weissenrieder 2003, 300), so dass ein besonderer Einfluss medizinischer Literatur auf die vorliegende Erzählung eher unwahrscheinlich ist.

Neben dem Aspekt »Heilung«, der mit hellenistisch-medizinischem Vokabular verbunden ist, steht der Aspekt »Exorzismus«, der aus der jüdischen Tradition schöpft. Die »Bindung durch den Satan« (als Ursache für Krankheiten auch in Apg 10,38 erwähnt) verweist in den Bereich der jüdischen Dämonologie, in der der Satan (oder Belial) als Oberhaupt der bösen Geister gilt. Seine Überwindung und Vernichtung ist ein wichtiges Motiv der jüdischen Apokalyptik; sie führt zu Wiederaufrichtung der Königsherrschaft Gottes und zum Ende von Krankheit und Tod. Wenn die »Tochter Abrahams« vom »Satan gebunden« ist, so wird nicht nur das Kolorit jüdischer Apokalyptik in die Erzählung eingebracht, sondern es wird auch deutlich, dass mit dem Kommen Jesu der Satan und seine Macht gebrochen sind (Lk 10,17 f.; 11,14-23) und sich in den Exorzismen Jesu die Durchsetzung des Königreiches Gottes manifestiert (Kollmann 2011, 69-85, vgl. auch Poplutz, Dämonen in diesem Band). Ob die Bezeichnung »Tochter Abrahams« (4Makk 15,28, vgl. auch Lk 1,54 f.73; 3,8; 16,24; 19,9; Apg 7,2; 13,26) lediglich für eine palästinensisch-judenchristliche Überlieferung spricht (Wiefel 1988, 255) oder die Frau zu einer Repräsentantin oder Allegorie für Israel macht und ihre Heilung als (endzeitliche) Verwirklichung der an Abraham ergangenen Verheißung gelesen werden kann (Hamm 1987; Wolter 2008, 484), wäre gesondert zu diskutieren. Auch wenn die vorliegende Erzählung als Heilungsgeschichte konstruiert ist, finden sich besonders im zweiten Teil deutliche Anklänge an Exorzismen. 1QGenAp 20,16-29 zeigt als Paralleltext, dass eine Dämonenaustreibung durch Handauflegung ohne Demonstration bei der Ausfahrt des Dämons in der jüdischen Tradition denkmöglich war (Kollmann 1996, 242).

Die vorliegende Erzählung schöpft demnach aus unterschiedlichen Traditionen, ohne dass sich eindeutige Parallelen oder Prätexte wie z. B. Heilungserzählungen von Wirbelsäulenverkrümmten aus Epidauros finden lassen. Der Negativbefund kann jedoch auch so gedeutet werden, dass es sich um ein Krankheitsbild handelt, das in der Antike vertraut war und für das es – je nach Genese – entweder die gängige Behandlung oder keine Heilung gab. Möglicherweise finden sich auch deshalb keine Paralleltexte, da bereits zu Zeiten von Hippokrates die spinale Manipulation durch Streckvorrichtungen aller Art weit verbreitet war und sich die Kranken eher von dort her Linderung erhofften. Bei Hippokrates findet sich indes auch eine Passage, die auf die Schattenseiten dieses Vorgehens verweist:

Bei wem die Wirbelsäule infolge eines Sturzes höckrig wird, bei denen ist man nur in seltenen Fällen damit fertig geworden, so daß sie wieder gerade wurden; denn dies Mittel, das Strecken auf der Leiter, hat noch niemanden gerade (ἐξίθυναν [*exithynan*]) gemacht. Dieser Leiter bedienen sich aber vorzugsweise Ärzte, die sich damit vor der großen Menge aufspielen wollen; denn für diese Menschen (in der Menge) ist das verblüffend, wenn sie einen Menschen aufgehangen hin- und hergeschleudert oder in irgendeiner anderen ähn-

lichen Stellung erblicken. Und das preisen sie immer und machen sich keine Sorge darüber, wie diese Behandlung abgelaufen ist, ob schlimm oder gut. Die Ärzte jedoch, die geflissentlich solche Verfahren anwenden, sind, soweit ich sie kenne, grob. Diese Erfindung ist nämlich alt, und ich wenigstens spende dem, der diesen und jeden anderen (Kunstgriff), der als ein naturgemäßes Mittel erdacht ist, zuerst erfunden hat, großes Lob, gebe ich doch die Hoffnung nicht auf, daß, wenn einer die Vorrichtungen in richtiger Weise trifft und in richtiger Weise (den Betreffenden) erschüttert, in einigen Fällen das Gerademachen gelingen könnte. Ich für meinen Teil habe mich jedoch gescheut, alle Fälle dieser Art so zu behandeln, aus dem Grund, weil solche (Behandlungs-)Weisen viel eher bei Betrügnern (ἀπατεῶνων [apateōnōn]) vorkommen (Hippocr. art. 42, Übers. Kapferer 1995).

## Verstehensangebote und Deutungshorizonte

Wenn das Leiden der Frau auf einen *Geist der Kraftlosigkeit, Schwachheit oder Krankheit* zurückgeführt wird, der die Frau gefangen hält, ist der Rekurs auf ein numinoses Wesen für die Erzählung auch deshalb wichtig, weil sich daran die Argumentation aus dem zweiten Teil anschließen kann, dass »gottwidriger Gewalt« am Sabbat kein Raum gegeben werden darf (vgl. Eckey 2006, 625). Die Ursache des Leidens der Frau wird in der Erzählung selbst demnach theologisch und nicht medizinisch ausgewertet. Das ist für die Wunderheilungen des Neuen Testaments typisch und entspricht der Beobachtung, dass in den neutestamentlichen Texten »ein Interesse an der Ätiologie der Leiden, bzw. einer systematischen Krankheitslehre« (von Bendemann/Neumann 2005, 64) nicht festzustellen ist. Ein solches Interesse ist eher für die Auslegungsgeschichte zu konstatieren. Im Falle des Lukasevangeliums ist dieses Interesse noch einmal stärker, da – basierend auf der altkirchlichen Verfasserfiktion – lange Zeit vermutet wurde, der Autor sei Arzt gewesen und sein medizinisches Wissen habe sich auch im Text des Evangeliums (und dort insbesondere im Sondergut) manifestiert.

Auch wenn diese These mittlerweile als widerlegt betrachtet werden kann (vgl. Kirchschräger 1978/79, 151), ist in der Auslegung, insbesondere wenn sie *historisierend* orientiert ist, nach wie vor ein großes Interesse an der medizinischen Erklärung des Leidens der Frau zu konstatieren, z.T. verbunden mit Überlegungen, ob es nach heutigem Wissenstand überhaupt Therapien für das jeweilige Krankheitsphänomen gibt, die zum im Text erzählten Ergebnis führen. In der modernen Literatur wird vermutet, dass es sich bei dem im Text erzählten Leiden eher um eine Deformation der unteren Wirbelsäule als des oberen Nackens gehandelt haben dürfte (Bovon 2008, 398). Die Diagnosen schwanken zwischen rheumatischen Erkrankungen, *osteoporosis*, *spondylitis ankylosans*, bekannter als *morbus bechterew* (Bovon 2008, 398) und *Skoliose*, wobei bereits früh *skoliosis hysterica* intensiver diskutiert wurde (Hauck 1934, 181; Grundmann 1984, 279, Zusammenfassung der Diagnosen bei Eckey 2006, 624). Der Vergleich des Leidens mit einem »Hexenschuss« fällt nicht unter die Diagnoseversuche, da es dabei nicht um das Krankheitsbild an sich geht, sondern um eine Metapher für moderne Leserinnen und Leser, die aufgrund der Analogie die gedankliche Verknüpfung von körperlichem Leiden und numinoser Verursachung besser nachvollziehen können (vgl. Eckey 2006, 625; Schmithals 1980, 152; Schweizer 1982, 146). Problematisch ist bei den modernen Diagnosen, dass

bei den genannten Krankheitsbildern kaum eine Chance auf Heilung besteht. Dies erklärt, warum die Ausleger, die eine historisierende Deutung in Erwägung ziehen, zumeist zur *skoliosis hysterica* tendieren. Drewermann interpretiert diese Diskussion mit Verweis auf die einschlägige medizinische Literatur:

Psyhyrembel (...) erwähnt ausdrücklich »auch Hysterie« als Ursache der Skoliose – der seitlichen »Verbiegung« der Wirbelsäule mit Drehung der einzelnen Wirbelkörper (Torsion) und Versteifung in diesem Abschnitt«. Eine Krankheit, die durch »Spontanremission« in Gegenwart einer wundertätigen Persönlichkeit zum Verschwinden gelangt, läßt sich psychoanalytisch nur als »Konversionshysterie« begreifen (Drewermann 2009, 116, Anm. 6).

Damit wäre gleichzeitig auch ein mögliches Erklärungsmodell für die Heilung des im Text erzählten Leidens aufgezeigt. Hierzu ist anzumerken, dass in der aktuellen medizinischen und psychologischen Diskussion der Begriff *skoliosis hysterica* nicht (mehr) begegnet, was der Tendenz entspricht, Krankheitsbilder symptombezogen und nicht von ihrer möglichen Genese her zu beschreiben. Der Begriff *Hysterie* gilt zudem in beiden Disziplinen – u. a. wegen seiner tendenziösen Etymologie – als veraltet. Der aktuelle Forschungsstand führt das ohne erkennbare Ursache entstandene Krankheitsbild unter dem weiteren Begriff der *idiopathischen Skoliose* (vgl. Psyhyrembel 2011, 1693 f.).

Drewermanns Ausgriff auf eine psychoanalytische Erklärung der Heilung weist den Weg zur (*tiefen-*)*psychologischen* und *psychologisierenden* Auslegung der Erzählung, die dem Anliegen des Textes, das Leiden der Frau und seine Lösung nicht rein physiologisch, sondern umfassender zu verstehen, entgegenkommt. In seinem Kommentar deutet Drewermann das Leiden der Frau als psychosomatisch bzw. psychoneurotisch und von daher prinzipiell durch psychotherapeutische Ansprache heilbar. Die exakt bezifferte Dauer des Leidens läßt ihn ferner vermuten, dass ein Ereignis vor 18 Jahren »die gesamte Lebensführung für immer aus der Bahn geworfen hat, und dieses traumatisierende Ereignis hat einen Konflikt ausgelöst, der ins Unbewußte verdrängt wurde und als dessen »Lösungsrest« nun die inzwischen chronische Verkrümmung betrachtet werden muss« (Drewermann 2009, 116). Da sich dieses Ereignis nicht aus dem Text erheben, sondern lediglich ohne Anspruch auf Verifizierbarkeit konstruieren läßt, erläutert Drewermann an drei Fallbeispielen, welche unterschiedlichen Arten von Konflikt denkbar seien. Den Krankheitsgeist der Frau führt er letztlich auch auf die »bestehende Religionsform als eine(r) Hauptursache der seelischen und geistigen Erkrankungen der Menschen« (a. a. O., 121) zurück, aus der diese ebenfalls befreit werden müssen. Drewermann stellt Jesus, der Gott »von unten« denkt, als paradigmatischen Befreier vor: »Was er dieser Kranken wie ein Medikament zu ihrer Heilung vermittelt, ist ein Vertrauen in Gott und ein Zutrauen in die eigene Urteilsfähigkeit, die es ihr ermöglichen, von ihrem Gehorsam, von ihrer angstbedingten Kratzbuckelei vor den vermeintlichen Autoritäten Gottes in Gestalt solcher Synagogenvorsteher ein für allemal abzulassen« (a. a. O., 129). Die Auslegung Drewermanns zeigt einerseits eine klare und nachvollziehbare Erklärung für das Leiden der Frau auf, offenbart in ihrer Fortführung aber auch ein weitgehendes Verlassen der Textebene und eine Lösung aus dem historischen Kontext, die einer ausgewogenen Lektüre nicht förderlich sind. Weniger *psychologisch* als eher *psychologisierend* lesen sich Erklärungsmuster, die »eine psychische Ursache des körperlichen Übels ins Auge fassen und eine Verbindung zwischen dem Physischen und dem Dämonischen [herstellen]. Die Krümmung der Frau symbolisiert vielleicht



eine Tendenz, sich in sich selber zu verschließen und den Horizont auf die irdischen Dinge zu beschränken« (Bovon 2008, 407).

*Psychogene* Erklärungsmuster des Leidens (vgl. Kollmann, Krankheitsbilder in diesem Band und Kollmann 2011, 83) stehen wiederum an der Schnittstelle zwischen *historisierender* und *psychologischer/psychologisierender* Auslegung. Sie werden in der Literatur und besonders in pastoralen, katechetischen oder homiletischen Texten gerne verwendet (vgl. Bauer 1988), da sie einerseits einen ganzheitlichen Zugang zur erzählten Geschichte haben und andererseits – beispielsweise über psychogene Bewegungsstörungen – auch die körperliche Heilung gut erklären können. Die Frage bleibt, ob bei einer solchen Lesart der Fokus nicht zu sehr auf dem – im Text selbst eher untergeordneten – Heilungsvorgang liegt, statt die Situation der Menschen, die geheilt werden, in den Blick zu nehmen. Ihr Leiden und der Zustand vor und nach ihrer Heilung werden in den Heilungsgeschichten ausführlicher beschrieben als die Heilung selbst. Wenn die englische Übersetzung des Leidens der Frau als »double bend« ernst genommen wird, ließe sich hier überlegen, ob der Fokus auf das Streitgespräch einerseits und die Ätiologie des Leidens andererseits nicht den Blick auf den betroffenen Menschen verstellen und die Frau so ein zweites Mal beugen.

Wenn man nur den ersten Teil der Heilungsgeschichte betrachtet, rücken sowohl die Frage des Gebundenseins durch den Satan als auch die Diskussion des Sabbats aus dem Fokus. Dadurch verändert sich auch der Kontext, in dem die Heilung gelesen wird. Wenn weder die Sabbatpraxis noch die Frage eines dämonischen Ursprungs der Krankheit aufgerufen werden, geraten die Frau und ihre Situation wieder stärker in den Blick. Dies erleichtert eine *sozialgeschichtliche Kontextualisierung* und Lektüre der Heilungsgeschichte, die die Heilung nicht als Aufhänger für das Streitgespräch verzweckt. Die gebeugte Frau und ihre Lebensumstände stehen bei einer solchen Lesart im Vordergrund. So gelesen, stellt der Text eine Frau vor, die seit achtzehn Jahren gebeugt ist und sich nicht vollständig aufrichten kann. Auch wenn sich aus der Haltung der Frau möglicherweise nicht direkt auf ihren sozialen Status schließen lässt (Petzke 1990, 126; anders Green 1997, 522 im Rückgriff auf Sir 12,11), ist sie genauer in ihrem sozialgeschichtlichen Kontext zu betrachten. Die Frau in der Synagoge ist alleine und wird nicht durch (männliche) Verwandte näher beschrieben. Sie bleibt namenlos und niemand ergreift in ihrem Namen das Wort. Das mag dem Typus »Sabbatheilung« geschuldet sein, bei dem prinzipiell Jesus die Initiative ergreift (Bauer 1988, 210), bleibt aber dennoch notierenswert. Eine gelungene Verbindung von physischer Bestandsaufnahme und sozialgeschichtlicher Evaluation findet sich in der Auslegung von Eckey, der vermutet, in dieser Heilungsgeschichte sei »an eine ausgeprägte idiopathische Skoliose zu denken. Sie kann z. B. durch die Zumutung schwerer körperlicher Arbeit und speziell durch Lastentragen im Kindes- und frühen Jugendalter, nicht minder auch durch eine der körperlichen Entwicklung nicht förderliche Ernährung verursacht worden sein« (Eckey 2006, 624 f.). Wenn Eckey mit seiner Beobachtung Recht hat, verkörpert die Frau tatsächlich »mit ihrer Krankheit die sozialen Verhältnisse am untersten Ende der Gesellschaft. An ihrem Körper sind die Zeichen schwerer Arbeit sichtbar, die Spuren unterdrückender Arbeits- und Lebensverhältnisse, die Menschen beugen und verkrümmen« (Janssen/Lamb 2007, 524). Das Tragen von Lasten, insbesondere der Transport von Wasser gehörten seit jeher zu den Aufgaben der Frauen, doch auch Tätigkeiten, wie das Zerstampfen von Getreide zur täglichen Nahrungszubereitung, Spinnen oder Weben sind Tätigkeiten, die in den Rücken gehen. Nicht

umsonst sind die meisten Gesundheitsprobleme arbeitender Frauen auch heute noch Verspannungen im Bereich zwischen Nacken und Schultern sowie Rückenprobleme (vgl. Bauer 1988, 213). Wenn das Leiden der Frau auf eine typische weibliche Arbeitsbiographie der ärmeren Bevölkerung zurückzuführen ist (ohne ein genderspezifisches Leiden zu sein, vgl. Weissenrieder 2003, 301), bekommt die Heilung am Sabbat eine tiefere Bedeutung: Nicht nur, dass die sich an die Heilung anschließende Diskussion um am Sabbat erlaubte Tätigkeiten angesichts eines krank gearbeiteten Menschen reichlich zynisch klingen, auch die Ablösung von den Folgen schwerer körperlicher Arbeit an einem Sabbat lassen den theologischen Charakter dieses Tages besser erkennen. Doch ist diese theologische Einsicht insofern gefährdet, als sie immer wieder überlagert wird. Der Versuch des Synagogenvorstehers, den Sabbat (zuungunsten des Menschen) in den Mittelpunkt zu rücken, schlägt zwar in der Erzählung selbst fehlt, konkretisiert sich dafür aber über weite Strecken in der Auslegung(sgeschichte), wenn die Heilungsgeschichte als Aufhänger für die Debatte um die Sabbatgebote gelesen wird, wie es im Anschluss an die formgeschichtliche Frage häufig geschieht (vgl. Schneider 1977, 299; Schmithals 1980, 152. Zur Diskussion der Frage zu Heilung und Sabbat vgl. die Beiträge von Starnitzke zu Mt 12,9-14, Le Roux zu Lk 14,1-6 und Becker zu Mk 3,1-6 in diesem Band).

Ebenfalls stärker auf die Frau und ihre Situation fokussiert ist eine eher *pastoral-psychologisch-befreiungstheologische* Lesart, die im Text ebenfalls angelegt ist. In einigen Übersetzungen wird die Imperfektform ἐδόξαζεν (*edoxazen*), mit der das Gotteslob der Frau ausgedrückt wird, als ingressiver Aorist übersetzt: »Sie fing an, Gott zu loben«. Der Text selbst gibt dieses Verständnis nicht her. Eine mögliche und provokative Lesart, die die Lesegewohnheiten bricht, wäre ein konatives Imperfekt: »Sie versuchte, Gott zu loben«. Die Lesegewohnheiten von Leserinnen und Lesern biblischer Texte werden dadurch insofern irritiert, als sie eher eine durative Übersetzung vom Schläge »alles war und blieb gut« erwarten würden, die jedoch Gefahr läuft, die Heilungsgeschichte ins Märchenhafte zu überführen (»und wenn sie nicht gestorben ist ...«). Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob »sie versuchte, Gott zu loben« nicht eher der im Text beschriebenen Realität entspricht. Die Frau in unserer Erzählung war 18 Jahre lang gebeugt, ungefähr eine ganze Generation lang (Köhnlein 2010, 62). Ist es zu erwarten, dass sie das Wieder-Aufgerichtet-Werden sofort in seiner ganzen Tragweite erkennen und annehmen wird? Ein erster Impuls ist zu sagen »ja, natürlich«, doch die Erfahrung zeigt auch, dass sich Menschen nach längerer physischer und psychischer Belastung oft erst langsam mit dem Status der Normalität anfreunden und ihm – aufgrund der eigenen Erfahrung – nicht unbedingt immer sofort über den Weg trauen. Die neue Bewegungsfreiheit muss erst eingeholt und wiedererlangt werden. Wer gewohnt ist, bestimmte Bewegungen nicht oder nur unter Schmerzen machen zu können, wird sich erst langsam aus der Schonhaltung lösen und vorsichtig erkunden, was möglich ist. Auch Befreite müssen sich erst (wieder) mit der Freiheit vertraut machen, was – je nach der Länge und Intensität des vorangegangenen Leidens – umso länger dauern und sich für Außenstehende recht unlogisch ausnehmen kann (vgl. hierzu Siegel 1982, 72-74).

Was die gekrümmte Frau in der Synagoge erlebt, ist gleichsam ein »umgekehrter Hexenschuss«. Von einem Augenblick auf den anderen wird sie gänzlich unerwartet von ihrem Leiden befreit. Dass dies am Sabbat geschieht, stellt gewissermaßen eine doppelte Pointe dar: Einerseits darf »gottwidriger Gewalt (...) kein Ruhetag zur Rekreation und zur Festigung ihres Widerstands gegen die Ausbreitung von Gottes Herrschaft und Reich

eingerräumt werden« (Eckey 2006, 625), zum anderen wird auch für diese Frau der Sabbat nun zum Tag der Arbeitsruhe und Rekreation, an dem sie den Schöpfer und die Schöpfung preisen kann.

## Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte

Wie schwer das Wieder-Aufgerichtet-Sein oder Wieder-Aufgerichtet-Werden bei Gebeugtheit und Rückenproblemen fällt, können auch Menschen mit einer sitzenden Tätigkeit, doch noch besser diejenigen nachvollziehen, die körperlich arbeiten und dies womöglich in einer gebeugten Haltung tun müssen. Die Verbindung von Rücken und Wohlbefinden hat längst Eingang in den Volksmund gefunden – und das nicht nur im sprichwörtlichen Hexenschuss: Egal ob einem »die Angst im Nacken sitzt«, man »kreuzfidel« ist, »Rückgrat hat« oder eben nicht – in jedem Fall ist die Wirbelsäule die Ursache. Die Heilungsgeschichte wird in der neueren Literatur mittlerweile häufig mit der Alltagserfahrung der Rezipientinnen und Rezipienten korreliert:

Eine Rückgratverkrümmung schränkt nicht einfach nur den Lebensradius ein. Sie kann qualvolle Nervenschmerzen mit sich bringen. Wer schon einmal ›Bandscheibenprobleme‹ hatte, kann sich die Schmerzen, das Leid der Frau vorstellen: die langen schlaflosen Nächte, nicht mehr recht gehen, noch stehen, noch liegen zu können, die Furcht vor weiteren Versteifungen und der Gedanke an den endgültigen Bewegungsverlust, die Angst vor dem nächsten Tag (Köhnlein 2010, 62 f.).

Die Wirkungsgeschichte der Erzählung ist von dieser Erfahrungsdimension abgesehen eher unauffällig, da für die auslegungsgeschichtlich bedeutende Diskussion der Sabbatfrage in der exegetischen Literatur zumeist die Parallelstellen herangezogen werden. Auch in der Kunst begegnen nur sehr wenige Umsetzungen der Heilungsgeschichte. Lediglich in der Pastoral ist sie in Predigt, Katechese und interaktiven Auslegungsformen wie dem Bibliodrama präsenter (vgl. Bauer 1988; Phelps 2001; Siegel 1982). Wie heikel die Arbeit mit dem »umgekehrten Hexenschuss« sein kann, zeigt der Einwurf einer Theologin, die selbst auf den Rollstuhl angewiesen ist: »Ich bekomme regelmäßig Bauchschmerzen oder Wutanfälle, wenn ich in der biblischen Erwachsenenbildung oder im Bibliodrama erlebe, wie unkritisch mal eben die gekrümmte Frau aufgerichtet wird – scheinbar hat man es als Teilnehmer(in) gerade selbst nachvollzogen, wie befreiend das sein muss. Gleiches gilt auch für den ›aufrechten Gang‹, den angeblich nur die aufnehmen, die auch zu knien verstehen« (Wilhelm 2006, 105). Die Aktualisierung der Erzählung erfolgt generell mit so unterschiedlichen Fragestellungen, dass von wirkungsgeschichtlichen Trends nicht gesprochen werden kann.

SANDRA HÜBENTHAL

## Literatur zum Weiterlesen

- E. Drewermann, Lk 13,10-17: Die Heilung der verkrüppelten Frau am Sabbat oder: Zwei Glaubensweisen, in: ders., *Das Lukas-Evangelium: Bilder erinnelter Zukunft*, Bd. 2: Lukas 12,2-24,53, Düsseldorf 2009, 114-130.
- R. Glöckner, Gott erhöht die Erniedrigten und beschämt die Stolzen – Jesus heilt die verkrüppelte Frau (Lk 13,10-17), in: ders., *Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen*, Mainz 1983, 105-124.
- J. B. Green, Jesus and a Daughter of Abraham (Luke 13:10-17): Test Case for a Lucan Perspective on Jesus' Miracles, *CBQ* 51 (1989), 643-654.
- M. D. Hamm, The Freeing of the Bent Woman and the Restoration of Israel: Luke 13,10-17 as Narrative Theology, *JSNT* 31 (1987), 23-44.
- M. Köhnlein, Die bucklige Alte – die Heilung einer Frau am Sabbat (Lk 13,10-17), in: ders., *Wunder Jesu – Protest- und Hoffnungsgeschichten*, Stuttgart 2010, 60-72.
- H. Siegel, Wie man den aufrechten Gang lernt, in: H. Nitschke (Hg.), *Biblische Geschichten weiter erzählt*, Gütersloh 1982, 71-74.
- E. S. Vasiliadis/T. B. Grivas/A. Kaspiris, Historical Overview of spinal deformities in ancient Greece, *Scoliosis* (2006), 4:6; <http://www.scoliosisjournal.com> (Zugriff am 28. 10. 2012).
- D. Wilhelm, Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse, *Schlangenbrut* 62 (1998), 10-12.