

WOLFGANG GRÜNSTÄUDL · WUPPERTAL

«EINER IST ARZT,
SOWOHL FLEISCHLICH ALS AUCH GEISTLICH»

*Neutestamentliche und frühchristliche Schlaglichter
auf das Heilungswirken Jesu*

«Nicht die Gesunden haben den Arzt nötig, sondern die, denen es schlecht geht!» (Mk 2, 17a; vgl. Mt 9, 12; Lk 5, 31) – mit dieser Sentenz kontert Jesus in der Erzählung von der Berufung des Levi (Mt: Matthäus) die kritische Anfrage seiner Gegner angesichts seines Mahlhaltens im Haus des Zöllners. Die in dieser sprichwörtlichen Wendung implizite Parallelisierung von Jesu Handeln mit dem eines Arztes ist zuallererst metaphorischer Natur, wie neben der erzählerischen Einbettung auch der (in allen drei synoptischen Evangelien) direkt folgende Ausspruch verdeutlicht: «Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu rufen (bzw. einzuladen), sondern die Sünder!» (Mk 2, 17b). Dennoch erinnert das programmatisch eingesetzte Stichwort «Arzt» jeden Leser der synoptischen Evangelien auch unmittelbar an das in eben diesen Evangelien breit und vielfältig geschilderte heilende Wirken Jesu: So gehen etwa im Erzählablauf des Markusevangeliums dieser Aussage bereits die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1, 29–31), die summarisch berichtete Heilung Kranker und Befreiung Besessener (Mk 1, 32–34) sowie die Heilung eines Aussätzigen (Mk 1, 40–45) und eines Gelähmten (Mk 2, 1–12) voraus.

Damit führt uns Jesu Replik mitten hinein in die sein Wirken prägende und theologisch gleichermaßen zentrale wie brisante Verknüpfung der Reich-Gottes-Verkündigung, die zur Umkehr ruft, und des Handelns, das körperliche Genesung schenkt. Diese Verknüpfung lässt sich in unterschiedlichen Ausprägungen und Transformationen als wesentliches Motivgeflecht frühchristlicher Traditionsbildung ausmachen.

Im Folgenden werde ich zuerst ausgehend von der in der Jesustradition begegnenden Berufsbezeichnung «Arzt» einige ausgewählte frühchristliche Texte vorstellen,¹ ehe ich in einem zweiten, stärker hermeneutisch orien-

WOLFGANG GRÜNSTÄUDL, geb. 1977, Dr. theol., ist Akademischer Rat am Lehrstuhl für Biblische und Historische Theologie der Bergischen Universität Wuppertal.

tierten Schritt grundsätzliche Überlegungen zum Umgang mit den neutestamentlichen Heilungserzählungen anschließen. Damit ist selbstverständlich keine vollständige und umfassende Darstellung des Themenkomplexes «Gesundheit/Krankheit» in Neuem Testament und frühen Christentum angezielt,² wohl aber ein Beitrag zu einem erneuerten Blick auf einen gleichermaßen gut vertrauten wie hochaktuellen Strang der neutestamentlichen Botschaft.

1. *Arzt, heile dich selbst!*

Anders als die beiden anderen Synoptiker (vgl. Mk 6, 1–6a; Mt 13, 54–58) lässt Lukas Jesus gleich zu Beginn seines Wirkens eine programmatische Rede in der Synagoge von Nazaret halten, in der er sein Auftreten als Erfüllung der jesajanischen Prophetie (vgl. Jes 61, 1f) von der anbrechenden Heilszeit deutet (Lk 4, 16–30).³ Zu den Zeichen dieser Heilszeit, die durch den Gesandten Gottes gewirkt werden, gehört neben dem Vermelden einer guten Nachricht für die Armen, der Befreiung der Gefangenen und der Proklamation eines Gnadenjahres auch «den Blinden das Sehen zu verkünden», wodurch die Verheißung körperlicher Integrität – und sei sie hier nur in metaphorischem Sinne gebraucht – bei Lukas ein konstitutives Element jenes Mottos darstellt, das er über Jesu Wirken setzt.

Bei den Zuhörern löst Jesu Applikation des Jesaja-Textes «Staunen» aus und evoziert die Frage «Ist dieser nicht der Sohn Josefs?» (Lk 4, 22; vgl. 3, 23; Mk 6, 3; Mt 13, 55; Joh 6, 42), eine Frage, die enthüllt, dass Wesentliches der Identität Jesu noch nicht erkannt wird, zugleich aber den Bezug zur Heimat Jesu herstellt.⁴ Jesus greift in der Fortführung seiner Rede diesen Bezug auf und nutzt ihn, sich selbst als Prophet präsentierend (Lk 4, 23: «Kein Prophet...»; vgl. 24, 19), dazu, in der Analogie zu Elia und Elischa (vgl. Lk 4, 25–27) die über Israel hinausragende Reichweite seines Wirkens zu erläutern. Als Scharnier dient ihm dabei das «Sprichwort» (παραβολή in diesem Sinne auch Lk 5, 36) «Arzt, heile dich selbst!», das er seinen Zuhörern ironisch in den Mund legt. So naheliegend wie von Jesus dargestellt (Lk 4, 23: «Sicherlich werdet ihr sagen...»), ist dieser sprichwörtliche Rückgriff auf den Arzt bei erstem Hinsehen freilich nicht, geht es doch im konkreten Kontext um das Wirken eines Propheten in seiner Heimat.

Der wesentliche Referenzpunkt dieses Wirkens besteht aber in den in Kafarnaum vollbrachten Taten. Diese sind jedoch, wie in Lk 4, 31–41 narrativ nachgetragen wird, eben primär als Heilungen und Exorzismen zu verstehen. Damit ergeben das Jesaja-Zitat, der Verweis auf das Wirken in Kafarnaum und das Sprichwort vom Arzt ein kunstvolles Geflecht, das an herausgehobener Stelle und bereits sehr früh im Erzählablauf des Lukas-

evangeliums die heilsgeschichtliche Relevanz der Heilungstätigkeit Jesu betont.⁵

Auch wenn Lukas mit der Jesaja zitierenden «Antrittsrede» Jesu in Nazaret literarisch geschickt Neues schafft, folgt er dabei letztlich einer Verbindung, die bereits das *Markusevangelium* deutlich hergestellt hat. Heilungen und Exorzismen begleiten Jesu Wirken von den nachgerade idyllischen Anfängen in Galiläa⁶ an auf seinem Weg nach Jerusalem, wobei etwa die beiden markinischen Blindenheilungen (Mk 8, 22–26; 10, 46–52) höchst markant das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi (Mk 8, 27–30) rahmen. Bei diesen wie auch bei der Heilung des Mannes, der nicht sprechen und hören kann (Mk 7, 31–37), «stellen [...] intertextuelle Bezüge vorrangig zum Jesajabuch sicher, dass es sich um messianisches Erfüllungsgeschehen handelt».⁷ Im Unterschied zu Matthäus, der bei der Tempelaktion Jesu auch von Heilungen zu berichten weiß (vgl. Mt 21, 14), finden in Jerusalem, am Ziel des Weges, auf dem Jesus der zuletzt geheilte Bartimäus nachfolgt (vgl. Mk 10, 52), keine Heilungen mehr statt.

Auf dem Hintergrund dieser engen Verknüpfung der Predigt Jesu mit seiner Heilungstätigkeit in der Evangelienliteratur ist es nicht verwunderlich, dass in der *Apostelgeschichte* auch das die Verkündigung Jesu (vgl. Apg 2, 22; 10, 38) fort- und weiterführende Wirken der Jünger als eines von wunderbaren Heilungen begleitetes dargestellt wird. «Im Namen Jesu Christi, des Nazoräers» (Apg 3, 6; vgl. 3, 16; 4, 10.12.17f) heilen Petrus und Johannes einen Mann, der, von Geburt an gelähmt, am Tempel seinen Lebensunterhalt erbettelt und lösen damit einen breit geschilderten Konflikt mit den religiösen Autoritäten in Jerusalem aus (vgl. Apg 4, 1–22), in dem die durch die Nachfolge des Geheilten (vgl. Apg 3, 11) geschaffene bleibende Präsenz des Heilungswunders die Debatte bis zuletzt (vgl. Apg 4, 22) entscheidend mitprägt.

Diese Verbindung von Mission und Heilung wird nicht nur summarisch (z. B.: Apg 5, 12–16 [Apostel bzw. Petrus]; 8, 6f [Philippus]), sondern auch in vielen Einzelsituationen, wie der Heilung des gelähmten Äneas (Apg 9, 34) oder der Erweckung der bereits toten Tabita (Apg 9, 36–41) ausgeführt und sogar durch ihr konzeptionelles Gegenstück, das Strafwunder am Gegner der Verkündigung (Apg 13, 6–12: Paulus schlägt den Zauberer Elymas mit Blindheit), ergänzt. Die Heilung eines Gelähmten in Lystra (Apg 14, 8–18), die Barnabas und Paulus die Verehrung als Zeus resp. Hermes einträgt, verdeutlicht dabei noch einmal, dass die offenbarende Kraft der Heilungswunder nicht in diesen selbst liegt, sondern ihrer Einbettung in die sie deutende Verkündigung bedarf.

Durchaus überraschend hingegen ist, dass *Paulus* selbst, *der* paradigmatische Missionar des frühen Christentums, in den von ihm noch erhaltenen Texten *nie* auf die Heilungstätigkeit Jesu Bezug nimmt. Zwar kann Paulus

das Auftreten von Krankheiten und Leiden in der Gemeinde mit deren unheilvollen, konfliktgeladenen inneren Zustand erklären (1 Kor 11, 29f)⁸, besonders prominent erscheint in seinen Briefen aber die Verknüpfung zwischen seiner eigenen, eingeschränkten Gesundheit und seiner apostolischen Autorität. Äußerst verdichtet kommt diese Verknüpfung in 2 Kor 12, 1–10 zur Sprache, wo Paulus im Kontext der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern sein Ringen mit dem ihm von Gott zugemuteten «Stachel» (σκόλοψ: 2 Kor 12, 7) erläutert und durch den göttlichen Zuspruch «Meine Gnade genügt dir!» (2 Kor 12, 9) zur berühmten und paradoxen Wendung «Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark!» (2 Kor 12, 10) findet.⁹ Obwohl die Frage nach der genauen Natur dieses Leidens, also der Versuch, Paulus eine verspätete medizinische Diagnose zu stellen, trotz ungezählter Versuche¹⁰ aufgrund der Kargheit des textlichen Befundes vermutlich zum Scheitern verurteilt bleiben wird, eröffnet die Analyse des kommunikationsstrategischen Gebrauchs von «Schwäche/Krankheit» (ἀσθένεια) bei Paulus einen sehr lohnenden Zugangsweg zu Denken und Theologie des Völkerapostels.¹¹

2. Der einzige Arzt und seine Konkurrenz

Während die neutestamentlichen Texte somit zwar das Wirken eines Arztes in Analogie mit dem Auftreten und Wirken Jesu setzen, diesen aber nicht mit einem solchen identifizieren, bezeichnet am Beginn des zweiten Jahrhunderts¹² *Ignatius von Antiochien* in seinem Brief an die Christen in Ephesus Christus wohl als Erster explizit als Arzt: «Einer ist Arzt, sowohl fleischlich als auch geistlich...» (IgnEph 7, 2).

Das bekenntnishafte, betonte «einer» (εἷς) lässt durchscheinen, dass die Bezeichnung Christi als Arzt auch eine abgrenzende Note trägt: Dieser ist *wirklich* Arzt – andere sind es nicht! Bei Ignatius steht dieser Akzent im Dienst der Warnung vor anderen christlichen Lehrern, die sich seiner Meinung nach zu Unrecht Christen nennen («den Namen tragen»). Diese bezeichnet er als «Hunde» (vgl. Phil 3, 2; Offb 22, 15), deren Bisse schwer zu heilen seien – außer durch den Arzt Jesus Christus und das rechte Bekenntnis zu ihm, das im Anschluss formelhaft weiter ausdifferenziert wird («[...] geboren und ungeboren, im Fleisch ein Gott, im Tod wahres Leben, sowohl aus Maria als aus Gott, zuerst leidensfähig, dann leidensunfähig, Jesus Christus unser Herr»).

Ein anderer Aspekt des Arzt-Seins Christi wird in den sogenannten *Akten des Johannes*, die verschiedene legendenhafte Erzählungen aus dem Leben des Apostels präsentieren und deren genaue Entstehungsumstände (Ende 2. – Anfang 3. Jahrhundert?) schwer zu bestimmen sind, betont, wenn

Johannes Jesus als den «Arzt, der *umsonst* heilt» (ActJoh 22; 56; 108) preist. Wie schon das Schicksal der viele Ärzte konsultierenden Frau in Mk 5, 26 deutlich macht, war auch in der Antike medizinisches Handeln nicht in einer ökonomiefreien Sphäre angesiedelt und konnte die Inanspruchnahme entsprechender Heilungskompetenzen auch beträchtliche finanzielle Mittel erfordern.¹³ Auf diesem Hintergrund kann Johannes das Profil des Arztes Christus deutlich akzentuieren: «Mein Arzt nimmt keinen Lohn aus Silber/Geld, sondern er heilt umsonst und erntet die Seelen der Geheilten als Ausgleich gegen die Krankheiten» (ActJoh 56). Interessant ist hier, dass im Vergleich zu den meisten neutestamentlichen Texten explizit das individuelle Schicksal der Geheilten in den Blick kommt. Ihre Seelen werden von Christus «geerntet», sodass die umfassende Rettung der Kranken zugleich der Lohn des Arztes ist. Ob der pointierte Verweis auf die unentgeltliche Heilungstätigkeit Christi (vermittelt seiner Apostel) in den Johannesakten als Spitze gegen finanziellen Lohn annehmende Ärzte im Allgemeinen gerichtet ist oder, wie mitunter vermutet wird, konkret die Abgrenzung gegenüber dem populären antiken Heilgott Asklepios, dem bereits in vorchristlicher Zeit Geldgier attestiert wurde, lässt sich nicht sagen.

Deutlich ausgeprägt ist die polemische Abgrenzung gegen Asklepios aber bei den sogenannten Apologeten des zweiten Jahrhunderts.¹⁴ Bereits bei *Aristides von Athen* findet sich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ein scharfer Angriff auf den «Heilmittel und Pflaster» bereitenden Arzt Asklepios. Mit Blick auf den Straftod des Asklepios, der für eine unstatthafte Totenerweckung von Zeus mit dem Blitz geschlagen wurde, fragt Aristides spöttisch: «Wenn aber der Gott Asklepios vom Blitz getroffen sich selbst nicht helfen konnte, wie sollte er da anderen helfen können?» (Apol. 10, 5f). Diese Attacke operiert nicht nur (mehr oder weniger) geschickt mit übertriebenen Erwartungen – von welchem Arzt würde denn Heilung von Zeus' Schlägen erwartet? –, sondern auch mit einer Denkfigur, die Aristides in eine eigentümliche Nähe zu den Spottfragen an den Gekreuzigten bringt (vgl. Mk 15, 29–32; Mt 27, 39–42; Lk 23, 35–39).

Bei *Justin von Rom* ist dann zur Mitte des zweiten Jahrhunderts der Vergleich zwischen Asklepios und Christus ausdrücklich durchgeführt, wobei Justin in zwei Schritten vorgeht: Zum einen betont er die *Vergleichbarkeit* von Jesu Wirken mit dem des Asklepios, um damit seinen Adressaten zu verdeutlichen, dass den von Jesus Christus bekannten Eigenschaften und Taten auch in der Perspektive paganer Religiosität nichts Anstößiges anhaftet. Freimütig kann Justin Christi Herkunft als Logos Gottes mit Hermes' Titel «des von Gott Kunde bringenden Logos», Jesu Kreuzestod mit den verschiedenartigen Todesarten der Zeussöhne und seine jungfräuliche Geburt mit der Zeugung des Perseus vergleichen, um schließlich noch die Parallele zu Asklepios zu ziehen: «Sagen wir endlich, er habe Gelähmte (χλωούς), Para-

lysierte (παραλυτικούς) und von Geburt an Leidende (ἐκ γενετῆς πονηρούς) gesund gemacht und Tote erweckt, so wird das dem gleichgehalten werden können, was von Asklepios erzählt wird» (Apol. I,22).

Zum anderen tragen aber die Heilungen Jesu Christi auch für Justin zu dessen *Singularität* bei, indem sie sein unverwechselbares, von Justin mit allem Nachdruck als Erfüllung alttestamentlicher Prophezeiungen beschriebenes soteriologisches Profil in unverzichtbarer Weise mitgestalten. Nicht weil er heilt, erweist sich Jesus für Justin bereits als der Messias, aber ohne sein Wirken als Heiler (θεραπευτής) und Retter (σωτήρ, der Titel «Arzt» fehlt bei Justin) könnte er nicht der Messias sein. Bei Justin ist somit die Heilungstätigkeit Jesu kein eindeutiges oder hinreichendes, aber ein notwendiges Merkmal seiner Messianität.

Es kann nicht verwundern, dass der Rekurs auf das Heilungswirken Jesu, der bei frühchristlichen Autoren zur Abgrenzung *ad intra* wie *ad extra* Verwendung findet, auch bei intellektuellen Gegnern des Christentums auf Interesse und – eine nun freilich ganz anders geartete – Würdigung stößt, wenn dabei z. B. Jesus mit Blick auf die wirtschaftlichen Folgen der Dämonenaustreibung in Gerasa/Gadara als letztlich inkompetenter Heiler karikiert und diesem das erfolgreiche Wirken der Philosophen gegenübergestellt wird.¹⁵

Insgesamt gilt: In den neutestamentlichen Texten selbst wie auch in den an sie anschließenden Debatten des frühen Christentums erweist sich das Christentum *auch* als eine Religion der Heilung, nicht aber im exklusiven oder vorrangigen Sinne als Heilkult. Gerade die Diskussion mit nichtchristlichen Gesprächspartnern wie etwa bei Justin von Rom verdeutlichen, dass sowohl Proprium wie bleibende Relevanz des mit Jesus und seiner Nachfolgegemeinschaft verknüpften Heilungswirkens weder in seiner *Faktizität* (das auch von Gegnern des Christentums vorausgesetzt wird) noch in seiner *Form* (die auch von Apologeten mit derjenigen nichtchristlicher Heilungswunder verglichen werden kann), sondern in seiner *Funktion* innerhalb der Verkündigung des im Wirken Jesu anbrechenden Reiches Gottes zu suchen sind.

3. Irritierende Heilung – heilsame Irritation: Bibelhermeneutische Herausforderungen

Diese wenigen Hinweise auf Repräsentation und Rezeption des Heilungswirkens Jesu wären nicht nur beinahe beliebig zu vermehren, sondern könnten auch mit Rückfragen zum therapeutischen Wirken der historischen Person Jesus von Nazaret verknüpft, in ihren medizinhistorischen Kontext eingebettet und in ihrer Bedeutung für die Ausbildung einer spezi-

fisch christlich-theologischen Krankheitsdeutung erschlossen werden – allesamt wichtige wie lohnende Unternehmungen. An dieser Stelle soll aber abschließend nur eine knappe Überlegung zum *gegenwärtigen* Umgang mit neutestamentlichen Heilungstexten folgen, die auf dem Hintergrund aktueller Inklusionsdebatten vielleicht hilfreich sein kann.

Zuerst nötigt gerade der Umstand, dass gegenwärtige christliche Theologie und Spiritualität ganz selbstverständlich auf biblische Texte *als autoritative Texte* zurückgreifen, dazu, die Fremdheit dieser Texte gegenüber unseren Denk- und Fragekategorien nicht einfach nur zu konstatieren sondern vielmehr auch behutsam hermeneutisch zu reflektieren.

Diese hermeneutische Aufgabe stellt sich freilich nicht nur dort, wo sich die Fremdheit biblischer Texte in einer Art und Weise zeigt, die eine *unmittelbare* Applikation fraglos zu verbieten scheint, also etwa in der Rechtfertigung exzessiver Gewalthandlungen durch göttlichen Auftrag, der Übernahme und Adaption antiker Sozial- und Rollenmuster in frühchristlichen Gemeinschaften, der massiven Polemik gegen theologisch und/oder religiös Andersdenkende oder der göttlichen Legitimierung weltlicher Herrschaft. Diese dunklen Seiten der Bibel erfordern, will man sie als valenten Teil der christlichen Botschaft bewahren und nicht etwa – was ansonsten einfach nur konsequent wäre – durch Streichung aus dem Kanon tilgen, ganz offenbar eine reflektierte Rezeption, die diese Texte in ihrem antiken Entstehungskontext ernst nimmt und sie zugleich kritisch mit dem Gesamt der christlichen Glaubensüberzeugung in Beziehung setzt (vgl. *Dei Verbum* 12).

Die genannte hermeneutische Aufgabe stellt sich aber – und das wird allzu häufig übersehen – angesichts *jedes* biblischen Textes, also auch hinsichtlich derer, die etwa aufgrund des in ihnen entwickelten «positiven» Gottesbildes oder ihrer (auch moderne Leser) ansprechenden ethischen Botschaft als völlig unproblematisch gelten bzw. sich besonderer Beliebtheit erfreuen. Dies bedeutet aber, dass Theologie und gläubige Praxis, so sie den nötigen bibelhermeneutischen Zugang hinsichtlich jedes biblischen Textes ernst nehmen, damit rechnen müssen, dass auch scheinbar bewährte Text- und Lektürepraditionen einer Anfrage ausgesetzt werden, die mitunter als irritierende Provokation erscheinen kann.

Um nur ein Beispiel zu nennen: Wenn Jesus in Lk 14, 13 dem reichen Gastherrs rät, «Arme, Behinderte (ἀναπίρους, Einheitsübersetzung: «Krüppel»), Gelähmte und Blinde» einzuladen, um eine irdische Reziprozität durch eine jenseitige zu ersetzen, so liegt damit nach gängiger Lesart ein Text vor, der geradezu paradigmatisch die christliche Hinwendung zu den gesellschaftlich Marginalisierten zum Ausdruck bringt und diese mit dem Verweis auf den himmlischen Lohn (bis heute) motiviert.¹⁶ Doch aus der Sicht der solcherart «Begünstigten» kann das Urteil ganz anders ausfallen. So ist für die Schweizer Theologin und Rollstuhlfahrerin Dorothee Wilhelm

Lk 14, 12–14 «der vielleicht behindertenfeindlichste [...] Text der Bibel». ¹⁷ Wilhelm erläutert ihr Urteil: «Auf Kosten meiner und meinesgleichen sollen die Gastgeber spirituelles Kapital ansammeln; es geht um unsere spirituelle Ausbeutung». ¹⁸

Diesem unerwarteten Protest lässt sich nun nicht mit dem Hinweis begegnen, er sei anachronistisch, messe also einen antiken Text an (post-)modernen Leseerwartungen, speist er sich doch gerade aus dem Umstand, dass das Lukasevangelium nicht ein x-beliebiger antiker Text, sondern ein auch heute gelesener und gelebter Text ist. Er ist auch nicht als Anpassungshermeneutik zu entlarven, als Versuch, biblische Texttraditionen um jeden Preis mit den Haltungen der nichtchristlichen Umwelt ihrer heutigen Leser verträglich zu machen, denn die Sorge, dass die «abweichende» Körperlichkeit der einen für die Ziele der anderen verzweckt werden könnte, kommt hier aus dem Zentrum der christlichen Heilsbotschaft: *Jeder Mensch ist ihr Adressat, keiner bloß Werkzeug zu ihrer Verwirklichung.* Schon gar nicht lässt er sich mit dem Hinweis, Wilhelm und andere provokante Stimmen einer Lektüre biblischer Texte aus der Perspektive von Menschen mit Behinderungen ¹⁹ seien keine etablierten Mitglieder des exegetischen resp. theologischen Betriebs, anästhesieren, kehrte sich ein solcher Vorwurf doch gegen sich selbst – als Frage nämlich, ob es möglicherweise leichter ist, als Rollstuhlfahrer Bundesminister denn Theologieprofessor zu werden.

Vielmehr kann der Reichtum und die produktive Interaktion unterschiedlicher, zutiefst subjektiver, aber auf dem Hintergrund je individueller Glaubensbiographien eben auch zutiefst berechtigter Leseweisen biblischer Texttraditionen durch keine von einem Einzelnen (sei es ein exegetischer Experte, sei es ein kontextuell eingebundener «Betroffener») ausgeübte interpretative Technik, und sei sie auch noch so reflektiert, eingeholt werden. Weil also kirchliche Exegese immer kommuniale Exegese ist, wird der Schatz biblischer Heilungserzählungen nur dort gehoben werden können, wo sich Expeditionen aus solch unterschiedliche Leseweisen mitbringenden Experten auf die Suche nach ihm begeben, ²⁰ denn auch hier gilt Ulrich Bachs Vermächtnissatz: «Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz». ²¹

ANMERKUNGEN

¹ Die Belege zur christologischen Verwendung des Titels «Arzt» bis zum vierten Jahrhundert sind zusammengestellt bei Michael DÖRNEMANN, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter* (STAC 20), Tübingen 2003.

² Unterbleiben muss hier auch eine Diskussion der terminologischen und methodologischen Differenzen und Überschneidungen zwischen den Konzepten «Krankheit», «Besessenheit» und «Behinderung». Vgl. dazu die drei Beiträge Reinhard von BENDEMANN – Josef N. NEUMANN, *Krankheit und Gesundheit/Lebenserwartung*, Josef N. NEUMANN, *Behinderung* und DERS., *Besessenheit*,

in: Klaus SCHERBERICH (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur. Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005, 64–74.

³ Zu den Details dieser Perikope und ihres Rückgriffs auf das Buch Jesaja vgl. z.B. Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 190f.

⁴ Wie etwa François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband. Lk 1, 1–9, 50* (EKK III/1), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989, 215, unterstreicht, ist aufgrund der mit dem Jubeljahr verbundenen Rückkehr in die Heimat (vgl. Lev 25, 10LXX) Nazaret tatsächlich der gegebene Ort für die Ausrufung eines Jubeljahres durch Jesus.

⁵ Insgesamt zur medizinischen Kompetenz des Lukas, die vor allem auch im Hinblick auf die Verfasserfrage des dritten Evangeliums gerne eingehend diskutiert wird, vgl. Annette WEISSENRIEDER, *Images of Illness in the Gospel of Luke* (WUNT II/164), Tübingen 2003.

⁶ Joel MARCUS, *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible 27A), New Haven – London 2002, 177, spricht treffend von der «honeymoon period».

⁷ Reinhard VON BENEDEMAN, *Auditus et testamentum. Die Heilung des Tauben/Stummen in der Dekapolis* (Mk 7, 31–37), in: Wilfried HÄRLE u.a. (Hg.), *Systematisch praktisch. FS Reiner Preul*, Marburg 2005, 55–69, hier 66.

⁸ Vgl. hierzu z.B. Annette WEISSENRIEDER, «Darum sind viele seelisch und körperlich Kranke unter euch» (1 Kor 11, 29ff.). *Die korinthischen Überlegungen zum Abendmahl im Spiegel antiker Diätetik und der Patristik*, in: Judith HARTENSTEIN – Silke PETERSEN – Angela STANDHARTINGER (Hg.), «Eine gewöhnliche und harmlose Speise?» *Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen*, Gütersloh 2008, 239–268.

⁹ Vgl. Annette WEISSENRIEDER, *Innenansichten eines Kranken. Krankheit in «autobiographischen» Schriften*, in: Wolfgang GRÜNSTÄUDL – Markus SCHIEFER FERRARI (Hg.), *Rezeption als Konstruktion. Wirkungsgeschichte neutestamentlicher Heilungserzählungen und Konzeptionen von dis/ability* (BiTS), Leuven 2015 (im Erscheinen).

¹⁰ Einen Überblick zu einschlägigen antiken wie modernen Anläufen gibt Adela YARBRO COLLINS, *Paul's Disability. The Thorn in His Flesh*, in: Candida R. MOSS – Jeremy SCHIPPER, *Disability Studies and Biblical Literature*, New York 2011, 165–183.

¹¹ Vgl. etwa Michael TILLY, *Behinderung als Thema des paulinischen Denkens*, in: Wolfgang GRÜNSTÄUDL – Markus SCHIEFER FERRARI (Hg.), *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese* (Behinderung – Theologie – Kirche 4), Stuttgart 2012, 67–80.

¹² Die (hier vorausgesetzte) klassische Datierung wie auch die Annahme der Authentizität der Ignatiusbriefe (in der sogenannten «mittleren Rezension») ist gegenwärtig (wieder) Gegenstand intensiver Debatten. Einführend dazu vgl. Timothy D. BARNES, *The Date of Ignatius*, in: *The Expository Times* 120 (2008) 119–130.

¹³ Zu Mk 5, 26 im Kontext antiker Medizin vgl. Reinhard VON BENEDEMAN, *Christus der Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums*, in: Josef PICHLER – Christoph HEIL (Hg.), *Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge*, Darmstadt 2007, 105–129, hier 112–117.

¹⁴ Die Auseinandersetzung mit dem Asklepioskult wird letztlich erst durch die politischen Veränderungen des vierten Jahrhunderts zugunsten des Christentums entschieden, vgl. etwa Monika SCHÄRTL, «Nicht das ganze Volk will, dass er sterbe.» *Die Pilatusakten als historische Quelle der Spätantike* (Apeliotes 8), Frankfurt/Main 2010, 279–289.

¹⁵ Vgl. dazu jetzt umfassend Matthias BECKER, *Dämonen und disability oder Jesus als unfähiger Exorzist. Die Kritik des anonymen Griechen bei Makarios Magnes, Apokritikos 3, 4*, in: GRÜNSTÄUDL – SCHIEFER FERRARI, *Rezeption als Konstruktion* (s. Anm. 9).

¹⁶ Zu dieser Deutung von Lk 14 wie auch zu der im Folgenden vorgestellten Anfrage vgl. umfassend Markus SCHIEFER FERRARI, *(Un)gestörte Lektüre von Lk 14, 12–14. Deutung, Differenz und Disability*, in: GRÜNSTÄUDL – SCHIEFER FERRARI, *Gestörte Lektüre* (s. Anm. 11), 13–47.

¹⁷ Dorothee WILHELM, *Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse*, in: *Schlangenbrut* 62 (1998) 10–12, hier 11.

¹⁸ WILHELM, Heilungsgeschichten (s. Anm. 17), 11.

¹⁹ Genannt sei hier vor allem das Œuvre Ulrich Bachs, der sich über Jahrzehnte mit nicht immer leicht zu ertragender Verve für eine inklusive Lektüre der Heiligen Schrift eingesetzt hat. Vgl. einleitend den Sammelband Ulrich BACH, *Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz. Bausteine einer Theologie nach Hadamar*, Neukirchener 2006. Zweifellos müssen sich auch alle solche Einsprüche wieder der kritischen Rückfrage (aus z.B. exegetischer) Sicht stellen, vgl. etwa zu Bachs Mk-Interpretation Wolfgang GRÜNSTÄUDL, *An Inclusive Mark? Critical Reflections on Ulrich Bach's Theology after Hadamar*, in: *Journal of Religion, Disability and Health* 15 (2011) 130–138.

²⁰ Ein vorzügliches Beispiel für den behutsamen Stil, in dem eine solche Sinn-Suche durchzuführen wäre, bietet Jürgen EBACH, *Biblische Erinnerungen im Fragekreis von Krankheit, Behinderung, Integration und Autarkie*, in: Anabelle PITHAN – Gottfried ADAM – Roland KOLLMANN (Hg.), *Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde*, Gütersloh 2002, 98–111.

²¹ Vgl. Anm. 19.