

Christus Medicus

Die Krankenheilungen Jesu im Dialog zwischen Exegese und Dogmatik

Jesus hat sich den Menschen auf unterschiedliche Weise imponiert. Dem Verfasser des Lukasevangeliums, den schon die altkirchliche Überlieferung mit Lukas, dem Arzt, aus Kol 4, 14 identifiziert hat und dessen Evangelium eine medizinische Bildung seines Verfassers erkennen lässt,¹ hat sich Jesus als Arzt imponiert. In Lk 5,31 findet sich das wohlbekanntes Wort: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht; aber die Kranken“.² Indem der Verfasser denjenigen, „die frei von Krankheit sind“ (*hūgiaino*),³ die gegenüberstellt, „denen es schlecht geht (*kakōs*)“, verortet er die Arztmetapher in einer Schnittmenge, die medizinische Vorstellungen evoziert.

Um die lukanische Arztmetapher zu verstehen, ist ein Blick in ihren zeitgeschichtlichen Kontext notwendig: Zum einen finden sich in der medizinischen Literatur häufiger Hinweise auf die Tugenden eines Arztes, die in der medizinischen Literatur und dann auch in der altkirchlichen Literatur breit rezipiert werden. Einige Schriften, die sich als Lehrbücher besonders an den medizinischen Anfänger wenden, beginnen ihre Abhandlungen mit einer Tugendliste (wie etwa *Corpus Hippocraticum* [im Folgenden mit CH abgekürzt] *De decente habitu* 3; *De medico* 1). Zu nennen sind etwa das Ver-

1 Adolf von Harnack, *Medicinisches aus der Ältesten Kirchengeschichte*, Leipzig 1892; siehe auch kritisch dazu Annette Weissenrieder, *Images of Illness in the Gospel of Luke. Insights of Ancient Medical Texts* (WUNT 164), Tübingen 2003, die das medizinische Vokabular als kulturdependent aufweist.

2 Siehe auch Mk 2,17a; Ign. Eph. 7.2; Acta Joh 22, 56, 108.

3 Das Verbum *hygiainō* wird im Neuen Testament indes nur im LkEv verwendet (5,31; 7,10; 15,27); das Adjektiv findet sich gleichwohl auch in Mk 3,5; 5,34; Mt 12,13; 15,31 und Joh 5,6.9.11 (siehe dazu weiter unten). In der griechisch-römischen Welt verweist das Verb auf die Heilgöttin Hygieia, die Tochter des Asklepios und hat von daher auch eine religiöse, den Heilkulten entsprechende Konnotation. Siehe weiterführend Fritz Graf, *Art. Hygieia*, in: *DNP* 5 (1998), 777 f.

halten des Arztes auf der Basis von Vertrauen und Empathie,⁴ aber auch die Tugenden des Maßhaltens, der Selbstbeherrschung oder auch des gerechten Handelns.⁵ Der Arzt Erasistratus kann gar einen Arzt, der den Tugenden gemäß handelt (*vir bonus*), aber dessen ärztliche Kunst wenig überzeugend ist, einem fachkundigen Arzt ohne Tugenden (*mores habens malos*) vorziehen. Ein grundlegender Aspekt ist, alle Patienten gleichermaßen ohne Ansehen der Person zu behandeln, und einige Zeugnisse, besonders aber die Krankenberichte der Epidemien des Hippokrates, weisen auf die praktische Umsetzung dieser Tugend hin.

Dies wird jedoch keinesfalls mit einer wie auch immer gearteten ärztlichen Nächstenliebe begründet, sondern dürfte vielmehr einem „Zweckdenken“ entsprochen haben, Sklavinnen und Sklaven als Arbeitskräfte zu erhalten.⁶ Zu den Tugenden eines Arztes gehörte auch der Krankenbesuch. Die Bettung des Kranken, die Überwachung der Kranken (oftmals durch Schüler; siehe CH *Decent.* 17; 9.242 Littré) wie auch die Verabreichung von Medizin gehörten in der Antike zu der Zuständigkeit eines Arztes.⁷ Zum anderen hielt die frühe Kaiserzeit trotz des zunehmenden medizinischen Fortschritts daran fest, laienhafte Deutungen von Krankheiten zum Ausgangspunkt medizinischer Unterweisung zu machen. Entsprechend bleibt auch die definitorische Praxis der medizinischen Schriften jeweils an die praktische Arbeit der Ärzte gebunden. Weil die Medizin ihren Ursprung in der ärztlichen Praxis hat, schreibt selbst Galen in seiner *Ars* der Medizin einen weiten Zuständigkeitsbereich zu: „Die ärztliche Kunst ist das Wissen um Gesundes, Krankes, und keines von beiden. [...] Jeder einzelne der Begriffe ‚Gesundes‘, ‚Krankes‘ und ‚Keines von beiden‘ wird in dreifacher Hinsicht verwendet: erstens in Hinblick auf den Körper, zweitens in Hinblick

4 Siehe besonders CH *Flat.* 1, wo besonders darauf hingewiesen wird, dass der Arzt Schreckliches sehen wird. Siehe dazu ausführlich Owsei Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore/London, 1991, 141–144, der auch auf die altkirchlichen Verweise eingeht, beispielsweise bei Eus. *HE* 10.4.11.

5 Zu den Tugenden siehe Ralph M. Rosen und Manfred Horstmanshoff, *The Andraia of the Hippocratic Physician and the Problem of the Incurables*, in: Ralph M. Rosen/Ineke Suite (Hg.), *Andraia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leiden 2003, 95–114.

6 Siehe Marianne Stamatu, Art. Nächstenliebe, in: Karl-Heinz Leven (Hg.), *Antike Medizin. Ein Lexikon*, München 2005, 638 ff.

7 Siehe auch Mt 25,36, wo Besuche der Kranken erwähnt werden, *episkeptesthai*. Diese Krankenbesuche wirkten besonders in der christlichen Spätantike fort (siehe Eus. *HE* 7.22.7)

auf die Ursache und drittens in Hinblick auf das Zeichen.“ (*Ars I*, I 307,5–10 Kühn). Bemerkenswert an dieser Beschreibung ist zunächst, dass der Körper zum eigentlichen Ort der Gesundheit erklärt wird. Jegliche Art nicht-körperlicher Krankheit kommt hier gar nicht in den Blick und wird somit implizit aus dem Wirkungsbereich der Medizin ausgegrenzt.

Das Zitat reflektiert sodann einen Grundkonflikt der Antike. Die wirkungsmächtigen Philosophenschulen des Hellenismus hatten die „Sorge um die Seele“ zu ihrem Hauptziel gemacht. Damit einher ging eine erneute Hinwendung zu einer theoretisch fundierten Medizin, wie sie uns schon aus den Anfängen der antiken Medizin bekannt ist (*De vetere medicina*). Die hippokratischen Abhandlungen *De arte* und *De flatibus* bewerten Philosophie als Grundlage für eine medizinische Theorie, während der Verfasser der Schrift *De vetere medicina* jegliche philosophisch-medizinische Spekulation ablehnt und Medizin vielmehr als Grundlage der Philosophie deutet.⁸ Das ärztliche Gespräch als Ausgangspunkt ärztlichen Handelns war demnach schon in der Antike nicht zu jeder Zeit und in jeder Ärzteschule gleich wichtig.

Vergleichbar argumentiert auch der in der Tradition des Aristoteles stehende Anonymus Londienses (21,14–18). Wenn Galen in seiner Schrift *Quod optimus medicus sit quoque philosophus* – Dass der beste Arzt zugleich auch Philosoph sein solle, eine Synthesenbildung, also eine Zusammenführung philosophischen und ärztlichen Wissens vorschlägt, dann meint er damit nur, dass ein Philosoph auch eine logisch-analytische Ausbildung haben solle. Diese Parallelisierung von philosophischem und ärztlichem Tun fließt schon seit Platon in die Arztmetapher mit ein; zentral ist auch hier die persönliche Begegnung zwischen Arzt und Patient. Im 1. Jh. war die Arztmetapher so sehr Allgemeingut geworden, dass sich anhand des Gebrauchs des medizinischen Bildes kaum mehr Aussagen über die philosophische Schulzugehörigkeit treffen lassen.

Indem der Verfasser des Lukasevangeliums den Körper zum Ort der Gesundheit erklärt, macht er deutlich, dass er um diese Tradition des von ihm gewählten Arzt-Bildes weiß. Er spitzt das Bild freilich theologisch zu: Wie schon in seiner auf Jes 61,1 gestützten Antrittspredigt in Lukas 4,19 bezieht sich Lukas hier auf Gottes Annahme (*dekton*, die dann in Apg 10,35 aufgegriffen wird) derjenigen, die anders sind: *allophyloi*. Dass dies im

⁸ Die genannten Schriften dienen möglicherweise als Grundlage für öffentliche Vorträge. Siehe auch Plat. *Georg.* 456 b–c.

Kontext einer der für die lukanischen Theologie so zentralen Mahlszenen aufgenommen wird, zeigt: Die Metapher des *Christus medicus* ist nicht nur theologisch zentral, sondern auch mit kulturdependenten Definitionen der körperlichen Störung vernetzt. Diese Feststellung gewinnt dann an theologischer Brisanz, wenn man sich vor Augen hält, dass gerade dieser Aspekt in der Debatte um den historischen Jesus nicht unumstritten war.

1. Das königliche Amt Christi in der Heilungspraxis Jesu

Die Krankenheilungen Jesu bilden ein Zentrum der neutestamentlichen Jesusüberlieferung. Doch in den dogmatischen Lehrbüchern wird diese Überlieferung gegenwärtig weitgehend marginalisiert bzw. verschwiegen.⁹ Karl Barths Lehre vom königlichen Menschen stellt in diesem Zusammenhang eine beachtenswerte Ausnahme dar: 43 Seiten seiner Darstellung des königlichen Menschen in KD IV/2 sind den „konkreten Handlungen“ Jesu (232), seinen Krankenheilungen und Totenaufweckungen gewidmet (232–274).¹⁰ Was man in Barths Ausführungen freilich vermisst, ist die

9 Otto Weber konzentriert sich in seiner Dogmatik bei der Darstellung des biblischen Christuszeugnisses auf Geburt, Selbstverständnis, Kreuz und Auferstehung (in: ders., *Grundlagen der Dogmatik*. Zweiter Band, Neukirchen 1977, 97); Wilfried Härle auf Verkündigung, Tod und Auferstehung Christi (in: ders., *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, 307–314). Der Abschnitt 9.2.2 *Verkündigung und Wirken Jesu* spricht in einem Satz von den Krankenheilungen Jesu und dann über fünf Seiten von dessen Verkündigung (vgl. a.a.O., 308–312). Auch Dietz Lange beschränkt in seiner Glaubenslehre die Darstellung der Wundertaten Jesu auf eineinhalb Seiten (in: ders., *Glaubenslehre*. Band II, Tübingen 2001, 68 f.) und begründet dies mit dem zur Verfügung stehenden historischen Material: „Freilich stellt die Aufgabe, das Handeln Jesu im Einzelnen zu rekonstruieren, vor erheblich größere Schwierigkeiten, als dies hinsichtlich seiner Reden der Fall war. Dort besitzen wir verhältnismäßig viel vertrauenswürdigen Quellenmaterial. Auf diesem Gebiet lag ja der Schwerpunkt von Jesu Tätigkeit. ... Mit dem Handeln Jesu verhält es sich insofern anders, als hier der Spielraum für die ausgestaltende Phantasie viel größer war als hinsichtlich seiner Predigt“ (a.a.O., 62 f.); vgl. als Forschungsbericht auch die Spurensuche von Werner Thiede, Heilungswunder in der Sicht neuerer Dogmatik. Ein Beitrag zur Vorsehungslehre und Pneumatologie, in: *ZThK* 100 (2003), 90–117.

10 Vgl. dazu jetzt Werner Kahl, The numinous dimension in New Testament narratives: Re-orienting miracle research, in: Annette Weissenrieder/Gregor Etzel Müller (Hg.), *Religion and Medicine* (erscheint 2015 Eugene, OR): „It was, however, Karl Barth, who presented in great detail and precision an exegetically founded theological interpretation of the miracles of Jesus that might serve as stimulus for future investigation into the miracles of the New Testament—helpful for an exegesis that is interested in understanding the *theological*

Auseinandersetzung mit der exegetischen Literatur. Wir wollen diesen Tatbestand nicht im Sinne einer Gesprächsverweigerung lesen, sondern Barths Ausführungen mit der neutestamentlichen Wissenschaft ins Gespräch bringen.¹¹

Der Dialog von neutestamentlicher Exegese und Systematischer Theologie ist dabei für uns kein Selbstzweck.¹² Denn der kranke Mensch ist nicht einfach Gegenstand der Theologie, sondern eine lebendige Herausforderung der Theologie. Nicht nur, aber auch in der Krankheit entscheidet sich, ob die Theologie Deutungsangebote machen kann, die in Krisensituationen als lebensförderlich erlebt werden. Die Theologie kommt in ihrer Thematisierung von Krankheit wie die Medizin von der konkreten Begegnung mit dem kranken Menschen her: Wie die Medizin ihren Ursprung im Arzt-Patienten-Gespräch hat, so fußt die theologische Rede von Krankheit in der biblisch bezeugten Begegnung Jesu mit konkreten Kranken.

significance of these miracles". Kahl erkennt das Potential von Barths Auslegung vor allem im Blick auf das globale Christentum: „This approach seems particularly promising in present times where the South meets the North, due to global processes of migration: Christians from Nigerian and Ghana, from India and the Philippines, representing to a large degree Pentecostal versions of Christianity, meet Christians in Germany and in the Netherlands, in Sweden and in Great Britain, who to a large degree represent rationalistic Protestant versions of Christianity. The deeply Biblically grounded theological hermeneutics as developed and presented by Karl Barth might provide a common basis for Christians of various confessional backgrounds to communicate in general and to exchange views on the miracles in particular. Barth clearly saw the limitation of the common Western theological approach to the understanding of the world in general and to the New Testament miracles in particular.“

- 11 „Interestingly, Barth's contribution of 1955 has never been discussed in the exegetical discourse on miracles.“ (so Kahl, a.a.O.).
- 12 Mit dem vorliegenden Text greifen wir einen Gesprächsfaden auf, der uns seit Jahren verbindet; vgl. Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder, Christlicher Glaube und Medizin – Stationen einer Beziehung. Christian beliefs and medicine: stations of a relationship, in: *Deutsche Medizinische Wochenschrift* 132 (2007), 2747–2753; dies., Der achtsame Umgang mit dem Leib. Abendmahl mit Menschen mit Behinderung, in: *Evangelische Landeskirche in Württemberg u.a. (Hg.), Christliche Spiritualität gemeinsam leben und feiern. Praxisbuch zur inklusiven Arbeit in Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart 2007, 244–249; dies., Krankheit als Sünde? – eine historische Reflexion, in: *Ruperto Carola. Forschungsmagazin der Universität Heidelberg* 1/2009; dies., Christentum und Medizin. Welche Kopplungen sind lebensförderlich?, in: dies. (Hg.), *Religion und Krankheit*, Darmstadt 2010, 11–34; dies., Embodied Inner Human Being. The Relationship between Inner and Outer Self in Ancient Medical and Philosophical Texts and in Paul, in: *Religion & Theology* 21 (2014), 20–57.

Karl Barths Darstellung des königlichen Menschen in KD IV/2 von 1955 steht im Kontext der in den 50er Jahren wieder aufbrechenden Frage nach dem historischen Jesus. Ausdrücklich geht es Barth um den Menschen Jesus von Nazareth (173) als eine geschichtliche Gestalt, an die man sich erinnern könne (181). Dass dieser Mensch Jesus von Nazareth in seiner Lebenszeit nicht eingeschlossen bleibt, dass er vielmehr als der, als der er „da gewesen“ ist (181), auch gegenwärtig ist – dieser Sachverhalt schließt nicht aus, sondern ein, dass sich die Theologie auch für den irdischen, geschichtlichen Menschen Jesus von Nazareth in seiner begrenzten Lebenszeit zu interessieren hat.

Barth selbst setzt sich in KD IV/2 zu der damals neu aufbrechenden Diskussion der Frage nach dem historischen Jesus in kein Verhältnis. Ernst Käsemanns Vortrag von 1953 über „Das Problem des historischen Jesus“ wird von Barth nicht einmal erwähnt. Liest man Barths Ausführungen aber vor diesem Hintergrund, wird schnell ein bedeutender Einwand gegen die damalige Rückfrage nach dem historischen Jesus deutlich: Im Gefolge Rudolf Bultmanns und seines Jesusbuches interessierte sich auch Ernst Käsemann vor allem für „die Eigenart des irdischen Jesus in seiner Predigt“.¹³ Demgegenüber stellt Barths Lehre vom königlichen Menschen eine Provokation dar: Wer nach dem historischen Jesus fragt, darf die Erzählungen von den Exorzismen und Krankenheilungen Jesu nicht als legendarische Übermalungen abtun, sondern muss auch in diesen Erzählungen erkennen, wer Jesus von Nazareth war.

Dabei nähert sich Barth den Erzählungen von den Krankenheilungen Jesu, indem er sie zunächst historisiert, nämlich in einen historischen Kontext stellt. Er verweist auf Analogien, die zumindest den Gebildeten unter den Lesern der Evangelien vertraut gewesen seien: insbesondere die Krankenheilungen im Kontextes des Kultes „des Gottes Asklepios, bei dem es sich um eine eigentümliche Mischung zwischen einer [...] schon recht hoch entwickelten wissenschaftlich-medizinischen und einer damals neu aufgekommenen religiösen Heiltechnik und -praxis handelte [...]“ (235) Von daher stellt sich die Frage an die neutestamentliche Wissenschaft: Wie verhalten sich die Krankenheilungen Jesu einerseits zur antiken rationalen Medizin und andererseits zu den religiösen Heilkulturen ihrer Zeit?

13 Ernst Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Erster Band, Göttingen 1969, 187–214, 211.

2. Die rationale Medizin der Antike und ihre Beziehung zu den antiken Heilkulturen

Die *rationale Medizin* ist vor allem durch das *Corpus Hippocraticum*¹⁴ und später durch Mediziner wie Herophilus oder Galen weit verbreitet, die die Naturgesetzlichkeit ins Zentrum rückten. Traktate des *Corpus Hippocraticum* wie *De morbo sacro* – Von der Heiligen Krankheit – oder *De morbis popularibus* richten sich auf den ersten Blick gegen eine religiöse Deutung medizinischen Handelns. Man hat das *Corpus Hippocraticum* deshalb oftmals zu einer Art Aufklärungsbewegung der Antike, dem oft so benannten „griechischen Wunder“, erhoben. Die Bezeichnung antiker griechisch-römischer Medizin als „rationaler Medizin“ geht mit einem gewissen Vorbehalt bezüglich einer supranaturalen, magischen Deutung einher. Wenn wir im Folgenden von rationaler Medizin sprechen, dann im Sinne von *logikos*, im Sinne von theoretisch fundierter Medizin, und dies wiederum legt eine Nähe zur Philosophie ihrer Zeit nahe.

Der Beginn der rationalen Medizin liegt in der Einsicht in die Krankheit als eines natürlichen, naturgemäßen Prozesses. Die verschiedenen methodischen Ansätze wie die Lehre des Mikrokosmos–Makrokosmos oder die Säftelehre¹⁵ bestätigen diese rein rationale Fundierung der Medizin etwa einer hippokratischen Provenienz. Man geht deshalb oftmals davon aus, dass eine solche rationale Medizin sich vollständig von der Religion emanzipiert habe. Doch sprechen einige Gründe gegen diese einseitige Deutung:¹⁶

Zunächst ist es auffallend, dass im *Corpus Hippocraticum* ein Traktat dem Phänomen des Träumens als eines Mittels zur Erstellung von Diagnosen gewidmet ist (*De Victu IV*). Die träumende Seele gebe über den Zustand

14 Siehe zu dem Zusammenhang zwischen rationaler Medizin und dem Neuen Testament ausführlich Weissenrieder, *Images of Illness* (Anm. 1). Vgl. auch Weissenrieder/Etzelmüller, *Christlicher Glaube und Medizin* (Anm. 11), 2747–2753; siehe auch ausführlich: Annette Weissenrieder/Katrin Dolle, *Körper und Verkörperung. Ein Quellenbuch antiker medizinischer und philosophischer Texte* (erscheint 2015).

15 In der Säftelehre hippokratischer und galenischer Provenienz werden Krankheiten auf die flüssigen Bestandteile des Körpers zurückgeführt. Die Anzahl der pathogenen Säfte war zunächst nicht festgelegt, auch wenn in *Morb IV.32* (6.235 Littré) und *Genit 3* (7.474 Littré) eine Viersäftelehre vorausgesetzt wird, die in anderen Schriften mit der Lehre der vier Elementarqualitäten erweitert wird.

16 Siehe grundlegend: Vivian Nutton, *God, Galen and the Depaganization of Ancient Medicine*, in: Peter Biller/Joseph Ziegler (Hg.), *Religion and Medicine in the Middle Ages*, York 2001, 15–32.

des Körpers Auskunft. Der Traktat beginnt folgendermaßen: „Jeder, der ein korrektes Verständnis der Zeichen, die im Schlaf erscheinen, hat, wird einsehen, dass diese größte Relevanz für die Gesundheit haben.“ (CH *De victu* IV 86; 6.640 Littré) Träume seien nicht nur als Zeichen des Körpers zu deuten, sondern vielmehr als göttliche Prophezeiungen. Der Glaube an eine göttliche Herkunft der Träume war in der Antike verbreitet, auch in intellektuellen Kreisen.¹⁷ Die Trennlinie zwischen rational und irrational verläuft hier offensichtlich anders als es unser „moderner“ Blick erwarten würde.¹⁸

Die Nähe der antiken Medizin zu den religiösen Heilkulten bezeugt zudem der sog. *Hippokratische Eid (Ius)*. Dort heißt es: „Ich schwöre und rufe Apollo, den Arzt, und Asklepios [...] und alle Götter und Göttinnen zu Zeugen an, dass ich diesen Eid und diesen Vertrag nach meiner Fähigkeit und meiner Einsicht erfüllen werde.“¹⁹ Die hippokratische Tradition wird hier in eine Reihe mit dem Heilgott Apollo gestellt, der gleichzeitig in zahlreichen anderen Quellen als „Vater“ des Asklepiades angeführt wird.

Zudem stellte sich die antike Medizin die Frage, inwiefern die göttliche Kraft, die dynamis – ein Begriff, der auch für zahlreiche neutestamentliche Heilungen von Bedeutung ist – von Gott kommt. Insbesondere spontane Heilungen wurden auch in medizinischen Texten den Göttern zugesprochen.

Schließlich sollte noch erwähnt werden, dass die Hippokratiker auch das Gebet zu den Göttern als heilungsbegleitend wahrnahmen.²⁰ Gleichwohl bleibt unklar, wie manche dieser Aussagen einzuschätzen sind, wie sich dies besonders gut bei Galen zeigen lässt. Bemerkenswert ist ein erst 2005 aufgefundenes Manuskript Galens, MS Vladaton, das wir kurz vorstellen möchten, dort heißt es:²¹

17 Siehe Philip van der Eijk, *Aristoteles. De insomniis. De divination per somnum übersetzt und erläutert*, Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung 14,3, Berlin 1994, 102–132.

18 Michael Frede, *The case for pagan monotheism in Greek and Graeco-Roman antiquity*, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hg.), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2003, 53–80.

19 CH *Ius*. 1 (LCL 1: Jones).

20 Siehe beispielsweise CH *Decorum* 6; CH *De morbo sacro* 4 (VI. 362 Littré); CH *Progn* 1; Galen *In Hippocratis Prognosticum* 1.4; *Stephanus Commentary on the Prognosticon of Hippocrates* 1.18; von Gottes wirkenden Händen sprechen Plut. *Quaestiones symposiacae* 4.1.3 (*Moralia* 663 b–c). und Gal. *De Compositione Medicamentorum Secundum Locos* 6.8 (XII 965 f. Kühn).

21 Veronique Boudon-Millot/Antoine Pietrobelli, *Galien ressuscité: édition princeps du texte grec du De propriis placitis*, in: REG 118 (2005), 168–213; Antoine Pietrobelli, Ga-

„Ich halte fest, dass ich nicht weiß, ob das Universum nicht erschaffen oder erschaffen wurde, oder ob noch eine Macht außerhalb dieser Welt existiert. Indem ich das Wissen um solche Dinge verneine, ist es deutlich, dass ich diese Position auch hinsichtlich eines Schöpfers (*dēmiourgos*) des Universums festhalte, sei er nun körperlich oder unkörperlich zu denken, und noch viel mehr, hinsichtlich des Raumes, von dem aus er residiert. Dementsprechend lege ich auch meinen Zweifel gegenüber den Göttern offen (*aporein*), wie dies zuvor schon Protagoras tat, oder ich sage gleichsam, dass ich über ihre Substanz keine Aussage machen kann, dass ich aber weiß, dass sie existieren durch ihre Handlungen. Sie sind die Schöpfer der körperlichen Konstitution der Tiere. Und sie warnen uns bezüglich der Zukunft in Zeichen, Omen und Träumen. Der Gott, der an dem Ort meiner Geburt wirkte, Pergamon [ergänze: Asklepius] zeigte eben diese Kraft und Providenz bei zahlreichen Gelegenheiten und er heilte selbst mich einmal. [...]“ (Übersetzung A.W.).

Wie Teun Tieleman gezeigt hat, verweist Galen in diesem Abschnitt auf drei unterschiedliche göttliche Handlungen: 1) die Schöpfung lebender Dinge, 2) die Enthüllungen desjenigen, das uns durch Zeichen und Träume zugänglich ist, und 3) lebensförderliche Maßnahmen der Götter. Es ist dabei unbestritten, dass Galen sich hier an Platos Timaios orientiert, der den Schöpfer als Handwerker (*dēmiourgos*) deutet.²²

In anderen Traktaten belegt Galen einen durchaus persönlichen Bezug zu dem Heilgott Asklepius, der ihn zu seinen medizinischen Studien angehalten habe. „Als ich 16 war, wurde mein Vater durch Träume angeleitet, mich neben Philosophie auch Medizin studieren zu lassen.“ Und Galen vertieft diesen Eindruck noch, indem er weiter ausführt: „[Eudemus – ein Freund der Familie],²³ der davon gehört hatte, dass mein Vater mich in Philosophie unterwies, wurde durch eindeutige Träume dazu angewiesen,

lien Agnostique: Un Texte Caviardé Par La Tradition, in: *REG* 126 (2013), 103–135, der freilich zu beweisen versucht, dass es sich hierbei um eine agnostische Position Galens handelt. Dagegen Teun Tieleman, Religion und Therapie in Galen, in: Etzelmüller/Weissenrieder (Hg.), *Religion und Krankheit* (Anm. 11), 83–95; Gotthard Strohmaier, Galen als Vertreter der Gebildetenreligion seiner Zeit, in: Elisabeth Ch. Welskopf (Hg.), *Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt, Band II: Römisches Reich*, Berlin, 1965, 375–379.

22 Tieleman, Religion und Therapie in Galen (Anm. 20), 87 ff.

23 Eudemus, Freund der Familie und Peripatetiker; *Praen.* 2.1, p. 74.12–17; *Aff. Dign.* V, p.41 K. (= *CMG* V 4.1.1.28).

mich in Medizin zu unterweisen, und dies nicht nur als Hobby (*On Prognosis* 2, 12 Nutton).“

Im Galenischen Werk finden sich auch Hinweise darauf, wie rationale Medizin, Träume und religiöse Heilkulte zusammenwirken konnten:

„Ein anderer wohlhabender Mann, [...] kam von Pergamon, da ein Traum ihn dazu angewiesen hat. In dem Traum erschien der Gott (Asklepius), der ihn dazu anwies, jeden Tag einen Trank, der von Giftschlangen gewonnen wird, zu trinken und sich jeden Tag mit Öl einzusalben. Die Krankheit (elephantiasis) veränderte sich zu Lepra, und diese Krankheit wiederum konnte mit Medikamenten geheilt werden, die der Gott zu sich zu nehmen anwies (Deichgräber, 78; Übersetzung: A.W.).“

Der Kontext macht dabei deutlich: der Heilgott gilt als studierter Mediziner, der sich an der Heilungsmethode Galens orientiert und mehr noch: Der Heilgott Asklepios bestätigt somit die Heilkunst des Mediziners Galen.²⁴

Dieses Bild der Kopplung der rationalen Medizin mit den Heilkulten ihrer Zeit bedarf jedoch einer Korrektur: Im *Corpus Hippocraticum* finden sich zwei Traktate, die die Frage berühren, ob man bestimmte Krankheiten auf einen göttlichen Ursprung zurückführen muss: die Abhandlungen *Über die Umwelt*²⁵ (*De aere aquis locis*) und *Über die heilige Krankheit*²⁶ (*De*

24 Siehe zudem die neuen Beobachtungen von Georgia Petridou, *Becoming a Doctor, Becoming a God: Religion and Medicine in Aelius Aristides' Hieroi Logoi*, in: Weissenrieder/Etzelmüller (Hg.), *Religion and Medicine*, (Anm. 9) und Georgia Petridou, *Divine Epiphany in Ancient Greek Literature and Culture*, Oxford 2015.

25 CH Littré II, 76. Das Werk gliedert sich in zwei Abschnitte: In den Kap. 1–11 werden die Grundzüge der Bioklimatologie dargestellt, in den Kap. 12–24 wird der Einfluss der Umwelt auf Physis und Moral thematisiert, wobei auch sozio-kulturelle und politische Aspekte einbezogen werden. Bedeutungsvoll ist die Darstellung der Makrocephalen aus ethnologischer und genetischer Sicht: Geschildert werden Manipulationen, die zu einer Verformung der Kinderschädel führen, aber auch die Erbllichkeit der konstitutionellen Variante.

26 CH Littré VI, 356–364. Die Schrift ist durch die Bemühungen gekennzeichnet, die „epileptischen Phänomene“ naturwissenschaftlich zu erfassen. Das Ziel ist, die Krankheit von ihrer religiösen Konnotation zu befreien. Deshalb verwendet der Verfasser die Bezeichnung „heilige Krankheit“ nur polemisch am Anfang und Ende der Schrift. An die Stelle setzt der Verfasser lediglich „diese Krankheit/Leiden“, jedoch nicht Epilepsie. *Ἐπιληψία* meint lediglich den einzelnen Anfall und ist keine Krankheitsbezeichnung. Innerhalb des CH gibt es zwischen *MSacr* und *Aer* große sachliche Übereinstimmungen. Das deutet auf einen gemeinsamen Verfasser hin. Die Schrift geht dann möglicherweise auf Hippokrates zurück, welchen Galen als Verfasser für die Schrift *Aer* ausweist. Verbindungen finden

morbo sacro). Beide sind sicherlich nicht einem einzigen Autor zuzuschreiben. Inhaltlich berühren sie sich jedoch an einem entscheidenden Punkt: Eine Krankheit heiligen oder gar göttlichen Ursprungs gibt es nicht, denn alles wird entsprechend den Naturgesetzen hervorgebracht. So eröffnet der Verfasser die Schrift *Über die heilige Krankheit* folgendermaßen: „Um nichts halte ich die Krankheit für göttlicher als die anderen Krankheiten oder für heiliger, sondern sie hat eine natürliche Ursache wie die übrigen Krankheiten.“²⁷ Dass man die Krankheit auf einen Gott zurückführe, erfolge allein aufgrund eines Deutungsvakuums: „Diese Menschen wählten die Gottheit als Deckmantel für ihre Hilflosigkeit; denn sie hatten nichts, mit dessen Anwendung sie helfen konnten.“ (CH *De morbo sacro* 1; Littré VI 354.15 ff.)

Verzichtet man auf die Gotteshypothese, muss man nach einer menschlichen Ursache der Krankheit suchen: Dann „ist nicht mehr das Göttliche Schuld, sondern etwas Menschliches.“²⁸ Diese menschliche Schuld wird nun aber nicht moralisch interpretiert, sondern in der weiteren Argumentation der Schrift als eine natürliche Ursache verstanden, nämlich konkret als vererbte Krankheit gedeutet.²⁹ Legt man die genannten beiden Schriften des *Corpus Hippocraticum* zugrunde, dann ist es ausschließlich die Naturgesetzlichkeit, die als Deutung für Krankheiten herangezogen wird.

Damit ist deutlich: Die sog. rationale Medizin der Antike ist hinsichtlich ihrer religiösen Fundierung durchaus ambivalent. Durch den Hippokratischen Eid ist sie in ihrem Selbstverständnis religiös fundiert. Diese religiöse Fundierung hat ihre Grundlage in den Heilkulten des Apollo und des Asklepios. Sie distanziert sich jedoch entschieden von religiösen Deutungen von Krankheit, indem sie eine Gottheit als Krankheitsverursacher ablehnt. Schon die antike Medizingeschichte lässt sich also nicht einfach als Ausdifferenzierung einer rationalen Medizin aus der Religion lesen. Wo die religiöse Deutung von Krankheit als einer göttlichen Strafe überwunden wird, öffnet sich ein historischer Raum für unterschiedliche, lebensförderliche

sich auch zu Überlieferungen außerhalb des *Corpus Hippocraticum*, so zu Alkmaion aus Kroton (540 v.Chr.) hinsichtlich der Nosologie, für die Ausgleich und Maß die bestimmenden Prinzipien sind. Hinsichtlich der Pneumalehre orientiert sich der Autor an Diogenes von Apollonia (430 v.Chr.).

27 CH *MSacr* 1,1; vgl. dazu Hermann Grensemann (Hg.), *Die hippokratische Schrift „Über die heilige Krankheit“*, AM II 1, Berlin 1968.

28 CH *MSacr* 1,25.

29 CH *MSacr* 3,1.

Ausgestaltungen der Beziehung von Religion und Medizin. Dadurch eröffnet die antike Medizin einen Raum, in den sich auch das frühe Christentum einzeichnen konnte.

3. Die Rezeption von rationaler Medizin und antiken Heilkulten im frühen Christentum

Das frühe Christentum hat sich auf vielfältige Weise zu den medizinischen Diskursen der Antike in Beziehung gesetzt: Auf eine *Auseinandersetzung mit dem Heilkult* des Asklepios treffen wir möglicherweise in Joh 5, der Heilung des Kranken am Teich Bethesda. Schon seit 1865, besonders aber seit 1956, lässt sich eine große Poolanlage in Jerusalem ausweisen, dessen nördlicher Pool freilich schon sehr viel länger zurückreicht und bis Herodes Agrippa (41–44 n.Chr.) außerhalb der Stadt gelegen war.³⁰ Der Hohepriester Simon II (220–195 v.Chr.) hatte diesem noch eine größere Poolanlage im Süden hinzugefügt. Während der Regierungszeit Hadrians wurde diese Anlage dann als Asklepieion ausgestaltet. Asklepiusstatuen im *abaton* der Anlage verweisen auf diese Verbindung. Zudem fand sich ein Votivopfer, ein Fußabdruck einer Frau namens „Pompeia Lucilia“. Demnach kann man wahrscheinlich machen, dass es ein Asklepieion in Jerusalem gegeben hat. Dass Joh 5,1–9 sich auf dieses bezieht, ist damit freilich noch nicht mit Sicherheit nachgewiesen. Indes ist sicherlich die Verwendung des Adjektivs *hūgiaitos* auffallend, das auf die Tochter des Heilgottes Asklepius, Hygieia, verweisen kann und in Joh 5 auffallend häufig auftritt (Vers 4, 6, 9, 11, 14 f., sonst in nur noch in Joh 7,23). Seit dem Bekanntwerden der Ausgrabungen wird versucht, einen Bezug zwischen Christusglaube und Asklepiuskult herzustellen. Eine der grundlegenden Fragen lautet etwa: Wendet sich die Erwähnung des Wassers in Joh 4 gegen die Teilnehmer des Asklepiuskults, oder kann dies nicht auch Jer 2,13 aufnehmen, wo Gott die Quelle des Glaubens genannt wird? An dieser Stelle ist man sicherlich noch auf weiterführendes Material angewiesen.

Eine weitere Quelle, die man hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Asklepiuskult und Urchristentum anführen kann, ist Apg 28,1–9, wo

30 Karl Heinrich Rengstorf, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit*, Münster, 1953; siehe zudem Max Küchler, Die ‚Probatische‘ und Bethesda mit den fünf Stoas, in: *Peregrina Curiositas*, NTOA, Fribourg 1992, 127–154; Reiner Riesner, Bethesda, in: GDL 1 (1990): 194–195.

der Apostel Paulus nach seiner Errettung vom Schiffbruch und seiner Verschonung von einem Schlangenbiss als Gott und Retter bezeichnet wird.³¹ Die Erfahrungen, die Paulus rund um den Schiffbruch macht, lassen eine Nähe zur Asklepiustradition vermuten. Die schriftliche Darstellung des heilenden Handelns Pauli entspricht den ikonographischen Darstellungen des Asklepios. Ähnlich wie Asklepios muss Paulus seiner Mission nach Rom folgen, fungiert als Seher, und auch er hat Macht über die Schlange. Aber er zerstört sie! Und ebenso wie Asklepius ist Paulus mit den politischen Kräften in Malta assoziiert. Paulus trifft auf den obersten Beamten, den primus von Malta. Der Gebrauch des Titels ist inschriftlich für die Zeit des Tiberius belegt und wurde gebraucht, um Publius als Repräsentanten der Provinzelite zu kennzeichnen. Indem Paulus nun Publius heilt, dient er damit dem Ideal eines durch das Römische Imperium repräsentierten Wohlergehens. Somit wirkt Paulus nicht als unabhängiger Heiler, sondern ist mit der Führungselite der Römischen Provinz assoziiert. Und vergleichbar wie Asklepius wird Paulus als Repräsentant für das Wohlergehen des Römischen Staates „verehrt mit vielen Ehren“ (πολλὰς τιμὰς ἐτίμησάν.) Paulus, der als schiffbrüchiger Jude kam, verlässt die Insel als Wohltäter und geehrt als einer der Götter. Und wie Asklepius kann Paulus heilen, indem er die Hand auf die Kranken legt. Doch die Heilkraft bezieht er nicht aus sich selbst. Er erfährt sie im Gebet. All diese Bezüge legen eine Nähe von Apg 28 zur Asklepiustradition nahe.

Ein Zitat des christlichen Apologeten Justin (155 n.Chr.) belegt, dass die Auseinandersetzung mit dem Heilkult des Asklepios in der Alten Kirche noch vertieft wurde.³² Es steht im Kontext der Erläuterung der Funktion Christi für „heidnische“ Zeitgenossen: „Wenn wir sagen, (Christus) habe Lahme und Gichtbrüchige und von Geburt Kranke gesund gemacht und Tote auferweckt, so möge das ähnlich und gleich gehalten werden dem, was

31 Siehe ausführlich Annette Weissenrieder, „He is a God!": Acts 28:1–9 in the Light of Iconographical and Textual Sources Related to Medicine, in: Annette Weissenrieder u.a. (Hg.), *Picturing the New Testament. Studies in Ancient Visual Images*, WUNT II, 193 Tübingen 2005, 134–156.

32 Vgl. ausführlich Michael Dörnemann, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, (StAC 20), Tübingen 2003; Christoph Marksches, Gesund werden im Schlaf. Einige Rezepte aus der Antike, Akademische Causerie am 18. Oktober 2005, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Berichte und Abhandlungen* 12, Berlin 2006, 187–216.

als Taten des Asklepios erzählt wird“.³³ Beide, Asklepios und Christus, wurden als *sotēr* (Retter) bezeichnet, wie Kirchenväter mehrfach bezeugen.

Wenn *Paulus* in Apg 28 in Analogie des *Heilkults des Asklepius* gezeichnet wird, dann freilich mit einer grundlegenden Einschränkung: Die Ursache der Krankheit des an Dysenterie erkrankten alten Publius und anderer Inselbewohner wird gerade nicht auf eine göttliche Macht, sondern vielmehr auf krankheitsindizierende Hinweise wie Regen, Wind und Kälte und das hohe Lebensalter des Publius zurückgeführt. Der Verfasser konzentriert sich demnach auf Hinweise, die auch vor dem Hintergrund der antiken rationalen Medizin plausibel waren.

Auf diese Aufnahme der *rationalen Medizin* treffen wir im Neuen Testament häufiger. Insbesondere im LkEv finden sich zahlreiche Hinweise auf die rationale Medizin der Antike.

In besonderer Weise lässt sich dies für die Heilung der sog. blutflüssigen Frau plausibel machen, deren Krankheitsphänomen als ῥύσις αἵματος bezeichnet wird, was mehrheitlich in der Exegese auf Levitikus 13–15 bezogen und demnach im Kontext der Unreinheit gedeutet wird. Doch genau dieser Bezug wird im lukanischen Text vermieden. Der Text in der lukianischen Variante lässt die Begriffe *rein* und *unrein* gänzlich vermissen. Zudem fehlen auch jegliche Hinweise auf den semitischen Sprachgebrauch, die sich noch bei Mk finden, wie „Quelle des Blutes“ und der Begriff „*mastix*“,³⁴ eine Krankheitsbezeichnung, die man auch im Sinne von „Plage“ deuten kann. Beide Begriffe sind für Levitikus zentral. Demgegenüber konzentriert sich Lukas auf die Krankheitsbenennung, nämlich den 12 Jahre andauernden Blutfluss, ein Krankheitsbild, welches zu den zentralen Themen antiker gynäkologischen Schriften zählt. Den medizinischen Kontext belegt auch der Hinweis auf die Ärzte, für deren Honorar die Frau alles, was sie zum Leben hatte, gegeben hat.

Die Wahrnehmung Jesu als Arzt prägt auch sonst die lukanischen Heilungserzählungen: Wie in Lk 8 die Krankheitssymptome so präsentiert werden, dass sie vor dem Hintergrund antiker Medizin ein plausibles Krankheitsbild ergeben und also als Indikatoren einer Krankheit gedeutet werden können, so ist bei Lukas das entsprechende Handeln Jesu als heilendes dargestellt. Anders als in seiner markinischen Vorlage, in deren Zentrum die

33 Justin *Apol.* I,22,6. Vgl. auch Helmut Kasper, *Griechische Soter-Vorstellungen und ihre Übernahme in das politische Leben Roms*, München 1961, 127–129.

34 Siehe Mk, 3,10; 5,29; 5,34; Mt 4,23 f; Lk 7,21, indes nicht in der Heilung der blutflüssigen Frau.

Frage nach Reinheit und Unreinheit steht, spricht Lukas bewusst von *iaomai*, was jedoch nicht – wie vielfach fälschlicherweise angenommen – vollständige Heilung impliziert, sondern eher mit „sich kümmern um“, „sorgen für“, „Kranke pflegen“ und „ärztlich behandeln“ übersetzt werden sollte.³⁵ *laomai* ist im *Corpus Hippocraticum* Kennzeichen für einen guten Arzt und ist grundlegend für die *Iamata* des Asklepius.³⁶ Der Begriff umfasst die Pflicht des Arztes, der im Neuen Testament Jesus ist.³⁷

4. Barths Deutung der Krankenheilungen als Reichswunder und die Reich Gottes Botschaft der Wundergeschichten

Barth versteht die Krankenheilungen Jesu als Offenbarungsereignisse. „Was in ihnen allen geschieht, ist dies, daß in und mit ihnen allen ein völlig neues, überraschendes Licht [...] in die menschliche Situation hineinfiel.“ (244). Licht fällt auf die menschliche Situation – und in diesem Licht lässt Gott sich erkennen.

Nach Barth wird in diesem Licht die Not des Menschen deutlich. „Wie sehen die aus, denen Jesus sich in diesem seinem besonderen Handeln zugewendet hat? Die Antwort drängt sich auf: Es geht ihnen nicht gut; sie befinden sich alle in Bedrängnis und Not, in Angst und Bekümmernis.“ (245) Sie alle – da klingt bei Barth immer mit: nicht nur die konkreten Kranken,

35 Damit revidiere ich (A.W.) auch meine eigenen Aussagen, die ich in meinem Buch *Images of Illness* gemacht habe. Hierzu sehr hilfreich von Nadia van Brock, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien: Soins et guérison* (Études et Commentaires 41), Paris 1961, 42–64; CH *Mochl* 21 (IV. 364.5 f. Littré); *Mul I* 62 (VIII,126.14–19 Littré). Siehe zudem Reinhard von Bendemann, Christus der Arzt – Krankheitskonzepte in den Therapierzählungen des Markusevangeliums, in: Josef Pichler/Christoph Heil (Hg.), *Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge*, Darmstadt 2007, 105–129. Zu *iaomai* in den Evangelien siehe Mk 5,29; Mt 8,8.13; 13,15; 15,28; Lk 4,18; 5,17; 6,18–19; 7,7; 8,47; 9,2.11.42; 14,4; 17,15; 22,51; Joh 4,47; 5,13; 12,40.

36 Christian Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions. Mit einem Beitrag von Michael Wörzle*. «Altertümer von Pergamon», 8,3. Berlin 1969. = AvP VIII,3 1989. Rudolf Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros: Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion* (Philologus, Supplementa 22.3), Leipzig 1931.

37 Vergleichbares kann man auch für *therapeuein* annehmen: „Dienen“, „begleiten“ oder „medizinisch behandeln“ sind hier die grundlegenden Bedeutungen. Dazu ausführlich: Heinrich von Staden, Incurability and hopelessness. The Hippocratic Corpus, in: Paul Potter (Hg.), *La maladie et les maladies dans la collection hippocratique. Acts du VIe Colloque International Hippocratique*, Quebec 1990, 75–112, bes. 81 ff.

sondern auch die, die sich für gesund halten und bezeichnen. Die Situation der Menschheit erscheint hier als die eines einzigen „großen Spitals“ (245). Im Licht, das im Wirken Jesu auf die Menschheit fällt, kann eingestanden werden, dass es uns nicht gut.

Dabei verweigert sich Barth explizit einer Deutung dieser Situation der Menschheit, aber auch der individuellen Krankheit eines Menschen im Sinne eines Tun-Ergehens-Zusammenhanges. „Die so naheliegende und in anderem Zusammenhang gewiß zu respektierende Wahrheit, [...] daß ‚der Tod der Sünde Sold ist‘ (Röm. 6, 23), ist in dieser Sache unsichtbar.“ (247). In der Tat zeigen ja gerade die Krankenheilungen Jesu, dass Jesus die Menschen nicht auf ihre Schuld anspricht, sondern sie in ihrer Not sieht und sie aus dieser Not herausführt.

Damit aber erscheint auch Gott in einem anderen Licht: Entgegen einer weit verbreiteten religiösen Deutung, dass Gott die Krankheit als Strafe wolle, dass Gott selbst in der Krankheit als des Menschen Feind, als deus absconditus präsent sei, hält Barth fest: „Indem Jesus in [Gottes] Auftrag und in seiner Macht handelt, wird klar: Gott will das nicht, was den Menschen plagt, quält, stört und zerstört. Er will nicht die Verstrickung, die Erniedrigung, die Not und Schande, die ihm durch sein Sein im Kosmos und als kosmisches Wesen faktisch bereitet ist. [...] Er sagt nicht Nein, sondern Ja zu des Menschen natürlichem Dasein. Und er sagt nicht Ja, sondern Nein [...] zu dem Todesschatten und Gefängnis, in welchem der Mensch sich selber ein Fremder sein muß“ (249).

Dass Gott das nicht will, was den Menschen plagt, quält, stört und zerstört, das wird in den Krankenheilungen Jesu nicht nur deutlich, sondern auch Ereignis. Lk 11, 20 heißt es: „Wenn ich jedoch durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes zu euch gelangt.“ Insofern sind die Krankenheilungen Jesu Gleichnisse des Himmelreiches, in denen das Reich selbst schon präsent ist. Barth bezeichnet sie deshalb als „Reichswunder“ (242).

Damit stellt sich als Frage an die neutestamentliche Exegese: Wie ist das Verhältnis von Reich-Gottes-Verkündigung und Krankenheilungen Jesu zu bestimmen? Macht es neutestamentlich Sinn, die Krankenheilungen als Reichswunder, als Gleichnisse des Himmelreiches zu verstehen? Der Begriff „Reichswunder“ ist für eine Exegetin problematisch, da er als solcher nicht im Neuen Testament begegnet. Der Sache nach aber lässt sich in der Tat in den Heilungen Jesu etwas von der Dynamik des Reiches Gottes erkennen. Schon in der Hebräischen Bibel ist deutlich, dass JHWHs könig-

liche Macht in der Gegenwart Israels erfahrbar wird. In diesem Sinne sind die Heilungen Jesu mit den Verheißungen der Hebräischen Bibel verbunden (siehe bes. Jes 29,18 f.; 35,5; 42,18). Die Heilungen Jesu erhalten dadurch eine deutlich andere Fundierung als die Hinwendung griechisch-römischer Ärzte zu den Kranken. Die Dynamik des Reiches Gottes realisiert sich in den synoptischen Evangelien in den Exorzismen (Mt 12,28 und Lk 11,20) und Heilungen. Exorzismen und Heilungen sind indes nicht nur eine praktische Ausformung der Predigt, sondern eine grundlegende Fundierung. Eschatologische Predigt und Heilungen gehören sowohl bereits in der Antwort an den Täufer als Ausdruck für die Zuwendung zu den Kranken (Lk 7,18–23) als auch in den Aussendungsreden zusammen (Mt 10,7–8; Lk 10,9). Besonders deutlich wird dies in jenen Geschichten des Lukas-Evangeliums, die Lepra zum Thema haben. Bei einem Vergleich zwischen jüdischen Texten, die Lepra zum Thema haben, wie etwa Levitikus, aber auch das jüdische Textbuch Kitab-Al-Tabakh, und den säkularen medizinischen Texten wird deutlich, dass beide Traditionen Lepra auf ein Säfteungleichgewicht im Körper zurückführen, das durch schädigende Umwelteinflüsse bedingt ist. Demnach unterscheiden sich jüdische und rational-medizinische Texte nicht in ihrer Wahrnehmung der Krankheit, auch nicht in ihren Konsequenzen.³⁸

Bemerkenswert ist Lk 17,11–19, die Heilung von zehn Aussätzigen. Die Geschichte ist schon deshalb interessant, weil sie geographisch zwischen Samaria und Galiläa lokalisiert wird, einem Gebiet, in dem Juden und Samaritaner zusammen lebten. Diese Nähe führte gelegentlich, wie Josephus ausführlich beschreibt, zu blutigen Auseinandersetzungen.³⁹ Interessant ist dabei: Josephus bezeichnet diesen Konflikt als Plage, als *mastix*. Er verwendet also jenen Begriff, der in Levitikus zur Bezeichnung von Lepra gebraucht wird.

Bezüglich der Krankheit *lepra* ist die Rolle der Priester entscheidend. In der Hebräischen Bibel entscheiden die Priester über Reinheit und Unreinheit. Ein zentraler Begriffe in Lev 13–14 ist deshalb das Sehen der Priester, *horaō*. Dieses Sehen wird nun in Lk 17 nicht nur von Jesus aufgenommen, der die Leprösen quasi sehend heilt, sondern auch durch den einen Geheilten, der sehend konstatiert, dass er geheilt ist, und nochmals um-

38 Ausführlich Weissenrieder, *Images of Illness* (Anm. 1), 139–167.

39 Ausführlich hierzu: Annette Weissenrieder, *Stories Just under the Skin. Lepra in the Gospel of Luke*, in: Stefan Alkier/Annette Weissenrieder, *Miracles Revisited, Miracle Stories and Their Concepts of Reality*, SBR2, Berlin 2013, 73–100.

kehrt. Der Geheilte macht eines deutlich: Es ist nicht mehr der Berg Gerizim, sondern Jesus, der als Ort der Gottesverehrung zentral ist. Dieses Sehen Jesu und das Sehen des Geheilten bilden die kataphorische Verbindung zu der nächsten Erzählung, dem Sehen des Reiches Gottes. Das Sehen des Reiches Gottes kristallisiert sich in der Verehrung Jesu und manifestiert sich als radikaler Monotheismus. Es ist der Glaube daran, dass die Welt sich wandeln kann. Diese Erwartung greift auf Deuterocesaja zurück und verbalisiert eine Umgestaltung der Welt. Diese Umgestaltung greift neben dem Körper des Geheilten auch den Ort auf, der weder in Jerusalem noch auf dem Berg Gerizim gedeutet, sondern durch die Nähe zu Jesus neu definiert wird. Dieses neue Sehen ist auch einigen Dämonenaustreibungen eigen, die die Bedingung des Exorzismus vor dem Verkündigungsinhalt formulieren (vorausgehende Bedingung als Konditionalsatz mit *ei*). So wird im Aussendungsbefehl an die Jünger der Auftrag zur Krankenheilung dem Verkündigungsauftrag vorangestellt (siehe Lk 10,9.13).

5. Krankenheilungen als Dämonenaustreibungen

5.1 Die Deutung Karl Barths

Für Barths Interpretation der Krankenheilungen Jesu spielt die Überlieferung von den Dämonenaustreibungen eine besondere Rolle. Barth verweist darauf, dass schon in Apg 10 „das ganze Handeln Jesu in den Worten zusammengefasst [werde]: ‚Er ist umhergezogen, hat wohlgetan und geheilt alle, die vom Teufel überwältigt waren. Denn Gott war mit ihm‘“.⁴⁰ Dass zudem „die Heilung eines Blinden und Stummen [Mt 12,22 f.] und [...] die einer Frau mit verkrümmten Rücken [Lk 13,10 f.] als Dämonenaustreibungen beschrieben werden“, mache deutlich, dass es sich bei den Phänomenen, die als Besessenheit gedeutet werden, nicht allein um das handelt, „was wir heute als ‚Geisteskrankheit‘ [...] verstehen bzw. zu verstehen meinen“.⁴¹ Es geht den Dämonen darum, den Menschen „nach Leib und Seele zu stören und zu zerstören“.⁴² Dieser lebenszerstörerischen Dynamik wirkt Jesus entgegen.

⁴⁰ KD IV/2, 252.

⁴¹ A.a.O., 253.

⁴² Ebd.

„Jesu Handeln, in ihm erkennbar Gott selbst und sein Reich, ist Schutz und Trutz gegen die den Menschen knechtende Gewalt des Verderbens“.⁴³

Barth verabschiedet sich hier von jeder monistischen Weltanschauung, die Gott als alles bestimmende Wirklichkeit versteht, und nähert sich einem zeitlich befristeten Dualismus: Es gibt in dieser Welt chaotische Mächte und Gewalten, die nicht Gottes Willen repräsentieren, sondern gegen die sich Gott mit seinem Willen, im Kommen seines Reiches durchsetzen muss.

Entsprechend hatte Barth bereits in seiner Schöpfungsethik Krankheit als „ein Moment des Aufstandes des Chaos gegen Gottes Schöpfung, ein Werk und eine Kundgebung des Teufels und der Dämonen“ – als „ein Element und Zeichen der die Schöpfung bedrohenden Chaosmacht“ verstanden.⁴⁴ Sachangemessen erscheint ihm diese Deutung deshalb, weil sie zum einen festhält, dass wir es bei der Krankheit „mit einem wirklichen Widerpart zu tun“ haben.⁴⁵ Wir haben es in der Krankheit mit einer uns bedrohenden Macht zu tun. Indem die dämonologische Deutung von Krankheit diese Macht als „Chaosmacht“ beschreibt,⁴⁶ verdeutlicht sie zum anderen die Sinnlosigkeit der Krankheit. Der Widerstand, den die Krankheit eines Menschen seiner Gesundheit entgegengesetzt, ist eben keineswegs ein Widerstand, an dem wir wachsen sollen – also ein Widerstand, den Gott aus pädagogischer Absicht letztlich doch wollen würde –, sondern ein sinnloser, den es zu überwinden gilt. „Gott will das nicht, was den Menschen plagt, quält, stört und zerstört“.⁴⁷

Die dämonologische Deutung von Krankheit hält also zugleich an der Realität und an der Sinnlosigkeit der Krankheit fest. Krankheit erscheint dem Menschen nicht nur sinnlos. Die dämonologische Deutung von Krankheit verdeutlicht, dass es in der Schöpfung natürliche Prozesse gibt, die sinnlos sind. Barth greift die dämonologische Deutung von Krankheit auf, um darzulegen, dass der Kranke sich seine Krankheit nicht als Folge eigener Schuld zuzurechnen habe. Dem Kranken widerfahre die Krankheit als sinnloses Ereignis von außen.

Ob diese Entschuldung durch Dämonisierung funktioniert, ist dabei eine andere Frage. Die amerikanische Essayistin Susan Sontag hat diese Frage verneint: „der Schritt von der Dämonisierung der Krankheit zur

43 A.a.O., 257.

44 KD III/4, 416.

45 Ebd.

46 A.a.O., 417.

47 KD IV/2, 249.

Schuldzuweisung an den Patienten [sei] zwangsläufig, gleichgültig, ob der Patient als Opfer gedacht wird oder nicht. Ein Opfer suggeriert Unschuld, Unschuld aber suggeriert, nach der unerbittlichen Logik derartiger relationaler Begriffe, Schuld.⁴⁸ Eben deshalb plädiert Sontag für eine konsequente „Entmythisierung“⁴⁹: So solle man etwa „Krebs einfach als Krankheit betrachten lernen – eine ernste Krankheit, aber eben eine Krankheit, weder Fluch noch Strafe noch Peinlichkeit. Eine Krankheit ohne ‚Bedeutung‘.“⁵⁰

In einem gewissen Sinne soll bei Barth die dämonologische Deutung der Krankheit dieser Entmythisierung dienen.

5.2 Dämonenaustreibungen im Neuen Testament

Die beiden von Barth angeführten Stellen – die als Dämonenaustreibungen gedeuteten Heilungen eines Blinden und Stummen (Mt 12,22 f.) und die einer Frau mit verkrümmten Rücken (Lk 13,10 f.) – sind in der Tat bemerkenswert. Anders als Markus kann bei Matthäus Blindheit zusammen mit Taubheit dämonologisch interpretiert werden; und Lukas kann zudem Lähmungserscheinungen auf eine dämonische Bindung des menschlichen Körpers zurückführen. Man sollte aber bedenken, dass Lukas auch hier einen medizinischen Begriff verwendet, der in der antiken Medizin dann verwendet wird, wenn der normale Blutfluss nicht mehr fließen kann.

Diese Deutung einer scheinbar dämonischen Krankheit als naturgesetzlich verständlichem Geschehen lässt sich im Lukasevangelium auch an anderen Stellen beobachten. So korrigiert Lukas etwa in der Erzählung von der Heilung des Jungen mit den epileptischen Phänomenen (Lk 9,37–43) die medizinisch nicht kohärente Schilderung des MkEv (Mk 9,14–29). In der antiken Medizin sind zwei verschiedene Modelle „epileptischer Phänomene“ bekannt. Beide Modelle gehen von einer Schädigung des Gehirns durch Körperflüssigkeiten aus, die ihre Ursache in der Stockung der Atemluft in den Adern habe.⁵¹ Die eine Form gehe mit einem auffälligen Anfall mit Zähneknirschen etc. einher, für die andere Form ist Erstarrung symptomatisch. Während nun im MkEv beide Modelle nebeneinander erwähnt werden, was vor dem Hintergrund antiker Medizin kaum plausibel war, verzichtet der

48 Susan Sontag, *Krankheit als Metapher & Aids und seine Metaphern*, München 2003, 84.

49 A.a.O., 11.

50 A.a.O., 86.

51 Siehe Weissenrieder, *Images of Illness* (Anm. 1), 267–276.

Verfasser des LkEv auf Symptome, die von einer Erstarrung des Jungen berichten und beschränkt sich auf einen durch Phlegma verursachten Anfall. Jesus wird dementsprechend nicht als Exorzist, sondern als Arzt präsentiert.

Es ist freilich interessant, dass Lukas, der die epileptischen Phänomene im Rahmen der antiken rationalen Medizin versteht und die Heilung derselben der Medizin zuschreibt, dennoch einen Dämon erwähnt: „Jesus aber bedrohte den unreinen Geist (τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ) und sorgte für den Knaben“ (Lk 9,42). Eine Interpretation dieses Verses muss sich freilich immer der Doppeldeutigkeit des Begriffes πνεῦμα bewusst bleiben: So kann der unreine Geist sowohl auf eine dämonische Krankheitsinterpretation verweisen als auch im Sinne der rationalen Medizin als unreine Luft verstanden werden (*MSacr* 4,6).⁵² Folgt man freilich der Deutung des unreinen Geistes als eines Dämons, stellt sich die Frage, warum Lukas überhaupt einen Dämon erwähnt.

Der Autor der Schrift *De morbo sacro* negiert, dass Epilepsie göttlichen Ursprungs sei. Er kritisiert seine Gegner für deren Unglaube (*asebeia* und *apistis*) und für deren Atheismus (*atheos*), der seiner Meinung nach gerade darin liegt, dass sie Reinigungsriten und Beschwörungen vornehmen, als sei der Kranke von einem Dämonen besessen. In diesem Sinne würden sie geradezu die Krankheit als gottgesandt und von göttlichem Ursprung begreifen. In diesem Kontext bezeichnet der Autor der Schrift seine Gegner als ungläubig und atheistisch, denn es seien sie selbst, die die Götter für die Krankheiten verantwortlich machen, und es seien sie, die meinen, man könne Götter durch Opfer gütig stimmen. Genau das aber sei Unglaube und Atheismus.

In diesem Kontext hat der Altphilologe und Medizinhistoriker Philip van der Eijk eine hilfreiche Unterscheidung bezüglich der Rolle der Dämonen eingeführt. Dämonen seien, so van der Eijk, „beyond human control, for the nature of this illness is sometimes beyond human control, though not divine.”⁵³ Krankheit wird in der antiken Medizin als Störung eines Gleichgewichts gedeutet bzw. als Vorherrschen eines einzelnen Faktors im Körperinneren. Ein kranker Körper, den ein unreiner Geist quält, wäre demnach – stark vereinfacht gesprochen – als *isonomia*, als Alleinherrschaft eines Faktors zu deuten: Der Körper ist aus dem Gleichgewicht geraten.

⁵² Vgl. dazu Weissenrieder/Dolle, *Körper und Verkörperung* (Anm. 13).

⁵³ Philip J. van der Eijk, *Medicine and philosophy in classical Antiquity. Doctors and philosophers on nature, soul, health and disease*, Cambridge 2005, 191

Diese Deutung mag auch erklären, warum Jesus Macht über die Krankheit hatte, nicht aber seine Jünger. Denn insofern Jesus Macht über eine Krankheit hatte, die jenseits menschlicher Kontrolle lag, ist er als göttlich zu deuten. Deshalb heißt es von der Menschenmenge, nachdem Jesus den Dämonen überwunden hat, dass sie von der Größe Gottes überwältigt waren. Diese Reaktion ist nur dann plausibel, wenn Jesus eine Kraft überwand, die als jenseits menschlicher Kontrolle gedeutet worden ist. Insbesondere ist hier auf den Kontext der Erzählung hinzuweisen, in der die Heilung eines hilflosen Kindes als planvolles Pendant zur vorausgegangenen Verklärungserzählung zu deuten ist, in der Jesus vorgreifend in die himmlische Sphäre entrückt worden ist.

Einen weiteren Hinweis gibt die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus, die an hohem Fieber erkrankt war (Lk 4,39). In den antiken medizinischen Texten wird Fieber als „abnorme Erhitzung des ganzen Körpers“⁵⁴ bezeichnet.⁵⁵ Damit Jesus das Fieber ansprechen kann, stellt Lukas das Fieber als Dämon und damit als ansprechbare Person dar. So unterscheidet er zwischen der Person der Kranken und der Krankheit, die als eigenständige Macht die Kranke gleichsam von außen überfällt.⁵⁶ Gerade dadurch wird die Kranke von der religiösen Verantwortung für ihre Krankheit befreit. Damit ergibt sich der paradoxe Sachverhalt, dass die Einführung eines Dämons der Entdämonisierung der Krankheit dient. Und obgleich die Erzählung kaum Details zu erkennen gibt, ist das Fieber nach antiker medizinischer Deutung als summarisches Leiden gleichsam eine therapeutische Evakuation, also ein Integral für unterschiedliche Leidenszustände im Körperinneren. Fieber ist dementsprechend ein potentieller Vorbote des Todes und verweist auf die Alternative Leben und Tod. Entsprechend hat die Erwähnung des Dämons in der lukianischen Erzählung von der Heilung des epileptischen Knaben das Ziel, die Ursache der Krankheit nicht im Kranken und dessen vermeintlichen Sünden zu suchen, sondern als fremd verursacht verstehen zu können.

54 Siehe Beate Gundert, Art. Fieber, in: *Antike Medizin. Ein Lexikon*, 299; Vivian Nutton, Art. Fieber, in: *DNP* 4 (1998), 510–511.

55 Siehe beispielsweise in CH *Vict.* 2.66; 6.568 Littré; *Acut.* 5, 2.232 Littré; *Nat. Hom.* 15, 6.66 Littré; *Morb.* 1.23, 6.188 Littré; *Aff.* 18; 6.226–227 Littré; *Cael. Aur. Acut.* 2.100; *Alex. Trall. De febribus* 1; *Ps.-Alex. Aphr. Febr.* 15; *Gal. MM* 10.2, 10.666–667 Kühn.

56 Reinhard von Benedemann, Die Heilungen Jesu und die antike Medizin, in: *EC* 5 (2014): 273–312, hier 286–287, verweist darauf, dass bei Fieber „geschulte Ärzte“ vorauszusetzen seien.

Dass Jesus an dieser Stelle als Arzt erfahrbar wird, wird in den lukianischen Heilungsgeschichten deutlich, die man vor dem Hintergrund antiker Medizin lesen kann. Während die markinische Geschichte von der Heilung des „epileptischen“ Knabens als Exorzismus gestaltet ist, erzählt Lukas eine medizinische Heilungsgeschichte. Er verwendet an dieser Stelle explizit eine Form von *iaomai* (9,42), einem Begriff, der sowohl in antiken medizinischen Texten als auch auf zahlreichen Asklepiustempeln gefunden werden kann. Im Corpus Hippocraticum und dem Galenischen Corpus ist *iaomai* geradezu das Charakteristikum eines guten Arztes (siehe ausführlich weiter oben).

Zusammenfassend kann man sagen: Im Wirken Jesu kommt die Gotesherrschaft in der Weise nahe, dass widergöttliche Kräfte und Mächte das Feld räumen müssen. Freilich ist eine gewisse Vorsicht geboten, Krankheiten wie etwa Epilepsie auf Dämonen zurückzuführen. So weist beispielsweise Origenes mit Verweis auf die neutestamentlichen Texte die medizinische Deutung epileptischer Phänomene als natürlich bedingt zurück. Die Abweisung einer natürlichen Erklärung zugunsten einer dämonologischen Interpretation hat in der alten Kirche zur religiösen Diskriminierung von Epileptikern geführt. Die Synode von Elvira hat Epileptiker als Besessene von der eucharistischen Kommunion ausgeschlossen.⁵⁷

Barth hat diese Wirkungsgeschichte der dämonologischen Krankheitsdeutung ausgeblendet. Seine Theologie steht deshalb tendenziell in der Gefahr, die Ambivalenz der dämonologischen Deutung von Krankheit zu verstellen. Angesichts der Wirkungsgeschichte sollte man, gerade wenn man mit Barth der Auffassung ist, dass die Einführung von Dämonen in die Krankheitsgeschichte der Entschuldung des Kranken dient, auf die dämonologische Krankheitsdeutung verzichten. Denn entgegen ihrer (möglichen) Intention dämonisiert sie auch den Kranken.

57 Franz Josef Dölger, Der Ausschluß der Besessenen (Epileptiker) von Oblation und Kommunion nach der Synode von Elvira“, in: AuC 4 (1933), 110–134; Reinhard von Bendemann, „Christus der Arzt – Krankheitskonzepte in den Therapiererzählungen des Markusevangeliums“, in: Pichler/Heil (Hg.), *Heilungen und Wunder* (Anm. 34), 105–129.

6. Arzt, hilf dir selber

Die neutestamentlichen Erzählungen von den Krankenheilungen Jesu machen nach Barth deutlich: „Gott will das nicht, was den Menschen plagt, quält, stört und zerstört“.⁵⁸ Dennoch gehören Krankheiten zum menschlichen als einem endlichen Leben. Nicht alle Krankengeschichten verlaufen dabei so wie die im Neuen Testament erzählten Heilungen. Die Erfahrung körperlicher Gesundheit stellt sich in vielen Krankheitsverläufen nicht ein. In Barths Lehre vom königlichen Menschen ist diese allzumenschliche Erfahrung derart aufgehoben, dass auf die Lehre von Christus als Arzt und Heiler die Besinnung auf Christi Passion folgt. Der, der Menschen geheilt und gerettet hat, in dessen Leben – wie Barth sagt – es zur „Selbstdarstellung der neuen, errettenden Wirklichkeit des Gottesreiches“ gekommen ist,⁵⁹ endet „als ein von den Menschen Verdammter, Misshandelter und Verspotteter und als ein von Gott Verlassener mit jener Frage eines Verzweifelnden auf den Lippen“.⁶⁰ Im Blick auf seine Heilungen wird er am Kreuz verspottet: „Andern hat er geholfen, und kann sich selber nicht helfen.“

Das Kreuz Jesu sensibilisiert dafür, dass Gott in einer Krankheit, in einem kranken Menschen auch dann rettend gegenwärtig sein kann, wenn physische Gesundheit ausbleibt. Dass dies nicht nur für den königlichen Menschen Jesus Christus gilt, verdeutlicht im Neuen Testament die Gestalt des Paulus, der um Errettung aus Krankheit gebeten hatte, aber nicht physisch geheilt worden ist.

In 2. Kor 12, 7–9 schreibt Paulus: „Damit ich mich wegen der einzigartigen Offenbarungen nicht überhebe, wurde mir ein Stachel ins Fleisch gestoßen: ein Bote Satans, der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe. Dreimal habe ich den Herrn angefleht, dass dieser Bote Satans von mir ablasse. Er aber antwortete mir: ‚Meine Gnade genügt dir; denn sie erweist ihre Kraft in der Schwachheit [Krankheit]‘. Viel lieber also will ich mich meiner Schwachheit [Krankheit] rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt.“⁶¹

58 KD IV/2, 249.

59 A.a.O., 275.

60 A.a.O., 279.

61 2 Kor 12,5–9 5 ὑπὲρ τοῦ τοιοῦτου καυχῆσομαι, ὑπὲρ δὲ ἑμαυτοῦ οὐ καυχῆσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις. 6 Ἐὰν γὰρ θελήσω καυχῆσασθαι, οὐκ ἔσομαι ἄφρων, ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ· φείδομαι δέ, μὴ τις εἰς ἐμὲ λογίσῃται ὑπὲρ ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει [τι] ἐξ ἐμοῦ 7 καὶ τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων. διὸ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη

In den Versen 5b und 6b beschreibt Paulus seine Situation mit einem verneinten Finalsatz: Besonders mit den Personalpronomina setzt Paulus sich selbst ins Zentrum und setzt sich gleichzeitig von der Person ab, die die Offenbarung empfangen hat (damit ich mich nicht überhebe). Durch die doppelte Verneinung rückt er indes seine positive Botschaft ins Zentrum, nämlich den Ruhm der körperlichen Schwachheit. Mit dieser komplexen syntaktischen Struktur von Parallelismus und Antithese erreicht Paulus eine Gleichsetzung von Offenbarungserlebnis (VV. 2–4) und (körperlicher) Schwachheit. Paulus kann sich seiner Schwachheit ebenso rühmen wie seiner Offenbarungen (im Plural). Auch wenn er in V. 5 vorgibt, sich seiner Offenbarung nicht rühmen zu wollen, so arrangiert er im Folgenden seine Schwäche als Zeichen Gottes.⁶² Gewiss ist der Grund der Schwachheit, der „Dorn im Fleisch“ zentral, der als *Passivum divinum* (*edotē*) gefasst werden kann, und somit den Schmerz mit Gott verbindet, die Dauer der Schwachheit hingegen mit dem durativen Aorist (*hūrainōmai*) an den Satansengel bindet, der Paulus wieder und wieder schlägt. Im Gegensatz zu 10,10f. spricht Paulus hier nicht von der Schwäche des Körpers (*sōma*), sondern von einer Schwäche im Fleisch (*sarx*). Aristoteles, der sich besonders in seinem zweiten Buch seiner *De partibus animalium* dem Fleisch widmet, setzt Fleisch mit dem Körpergewebe gleich, das sich zwischen Haut und Knochen befindet.⁶³ Demnach rechnet er das Fleisch mehr zu den „äußeren“ Körperteilen wie Haaren, Nägeln und anderen Körpermerkmalen, die für das Aussehen des Körpers zentral sind: Im Fleisch wird also die Schwäche nach außen sichtbar. Dieses Ergebnis stimmt mit paulinischen Aussagen insofern überein, als Paulus im 2. Korintherbrief zeigt, dass sich Leben und Sterben Christi in unserem sterblichen Fleisch manifestieren.⁶⁴ Der Kreu-

μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. 8 ὑπὲρ τούτου τρίς τὸν κύριον παρεκάλεσα ἵνα ἀποστῇ ἀπ’ ἐμοῦ. 9 καὶ εἰρηκέν μοι ἄρκει σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. Ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ’ ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.

62 Ulrich Heckel, *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2 Korinther 10–13 und Gal* (WUNT II, 56), Tübingen 1993, 74; ausführlich dazu auch Annette Weissenrieder, *Interior Views of a Patient. Illness and Rhetoric in ‘Autobiographical’ Texts* (L. Annaeus Seneca, Marcus Cornelius Fronto and the Apostle Paul), in: Weissenrieder/Etzelmüller (Hg.), *Medicine and Religion* (Anm. 9).

63 Siehe Arist. *De historia animalium* III 16 519 b 26–28.

64 Siehe explizit 2 Kor 4,11; 5,16.

zestod Christi zeigt sich nach außen sichtbar im Fleisch, ja, er manifestiert sich gar in einer körperlichen Schwäche.

Diese Aussage wird wiederum in der rätselhaften Antwort Gottes auf das Gebet des Paulus deutlich, das dieser wörtlich zitiert: „Meine Gnade genügt dir; denn Kraft kommt in Krankheit zur Vollendung.“ Auch hier formuliert Paulus chiasmisch: (meine) Gnade und Kraft und „genügen“ (3. Sg. Akt.) und „werden vollendet“ bedingen einander. Die Antwort Gottes ist freilich keine Zurückweisung des paulinischen Gebets, sondern Gott sagt eine Gnade zu, die ausreicht.⁶⁵ Die Nichterfüllung des Gebets wird demnach nicht als Zurückweisung Gottes gedeutet, sondern gerade als Zusage der Gnade in der Kraft der Schwachheit und Krankheit und demnach als Erfüllung der paulinischen Gebete. Diese Deutung legt sich nochmals in besonderer Weise durch das Verb *teleisthai* nahe, „zur Vollendung kommen“,⁶⁶ das an dieser Stelle auf Joh 19,30 verweist, Jesu letztes Wort am Kreuz, wo es heißt: „Es ist vollbracht!“ Durch diesen Verweis wird die Schwachheit des Apostels erneut christologisch gedeutet: Wie die Stärke Gottes im Moment des Todes Christi offenbar wird, so wird Gottes Gnade in seiner Kraft in der Schwachheit und Krankheit des Paulus offenbar. Schwachheit und Krankheit werden demnach als Zeichen des Ruhms gedeutet.⁶⁷

Indem Gott selbst in Jesus Christus in die Situation von Krankheit und Tod eintritt, wird offenbar, dass weder Krankheit noch Tod von Gott trennen können. Gott wendet sich gerade dahin, wo die Menschen sich abwenden. Das ist das Thema der neutestamentlichen Überlieferung von den Krankenheilungen Jesu.

65 Heckel, *Kraft in Schwachheit* (Anm. 60), 88.

66 A.a.O., 93 mit Verweis auf Bauer.

67 Wie sich diese Interpretation zu den paulinischen Aussagen zum Abendmahl in 1 Kor 11,29 ff. verhalten, kann leider hier aus Raumgründen nicht verfolgt werden. Siehe hierzu Annette Weissenrieder, „Darum sind viele körperlich und seelisch 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.