

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

hg. v. Veronika Burz-Tropper, Antonia Krainer, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 32,1

2023

S. DÖBLER: Auf dem Weg in eine „normbegabte“ Zukunft? Jesaja 35 und das medizinische Modell von Behinderung	1
K. KREMSER: Körper und Kleidung in Psalm 45	21
M. HÄBERLEIN: Schönheit, die nicht vergeht. Zum Zusammenhang von (idealen) Körpern und Gottesbeziehung in <i>Joseph und Aseneth</i>	35
K. M. SCHMIDT: Leib ohne Leuchte. Die vorlukanische Pragmatik der Unterweisung in Lk 11,34–36	57
M. BRADER: Mahlhalten und Machthaben. Die Mähler im Esterbuch und ihre Machtdynamiken	80
D. OKAWA: Die Semantik von $\delta\omega\pi\epsilon\acute{\alpha}\nu$ in der LXX. Eine ergänzende Analyse der Überlegungen von Peter Spitaler	98

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

AUF DEM WEG IN EINE „NORMBEGABTE“ ZUKUNFT?

Jesaja 35 und das medizinische Modell von Behinderung

On the Way to a “Normalized” Future? Isaiah 35 and the Medical Model of Disability

Sarah Döbler

Philipps-Universität Marburg

doeblers@students.uni-marburg.de

Abstract: Jesaja 35 eröffnet in seiner Zukunftsvision die Aussicht auf eine heilvolle Heimkehr der exilierten Menschen zum Zion. Hierzu verwendet Jesaja 35 eine bildgewaltige Sprache, worin Menschen mit körperlichen Behinderungen analog zur umgebenden Natur zum Anschauungsobjekt des göttlichen Zuspruchs und Handelns gemacht werden. So werden nicht nur totgeglaubte Gegenden in ein fruchtbares Paradies verwandelt, sondern auch körperlich behinderte Menschen erfahren durch JHWH, den Gott Israels, Heilung. Dass diese Heilungsvision allerdings auch negative ethische Implikationen für Menschen in Behinderungen enthält, wird in diesem Aufsatz unter Bezugnahme auf die Disability Studies und deren verschiedenen Behinderungsmodellen herausgearbeitet.

Abstract: In its vision of the future, Isaiah 35 opens up the prospect of a safe return of the exiled people to Zion. For this, Isaiah 35 uses striking imagery, in which people with physical disabilities are made the visual object of divine encouragement and action, analogous to the surrounding nature. Not only areas which are believed to be dead are transformed into a fertile paradise, but also physically disabled people experience healing through YHWH, the god of Israel. However, the fact that this vision of healing also contains negative ethical implications for people with disabilities is worked out in this essay with reference to the Disability Studies and their various disability models.

Keywords: Disability Studies; Isaiah 35; Medical Model; Prophetic Utopia; Prospects of Recovery

Jesaja 35,1–10 entwirft ein vielversprechendes Zukunftsbild für Menschen, die im Exil leben. Ihnen wird zugesichert, dass sie in purer Freude und ohne jegliche

körperlichen Beeinträchtigungen nach Zion heimkehren werden. Hierfür werden sie auf einem paradiesähnlichen Weg in ein fruchtbares Land gehen und letztendlich in Zion gesund und glücklich leben – diese Aussicht ist fast zu schön, um wahr zu sein! Dieses auf den ersten Blick heilvolle Bild beinhaltet allerdings viele problematische Implikationen, die eine unkritische Rezeption dieser jesajanischen Zukunftsvision in heutiger Zeit unmöglich machen.¹ Im Folgenden werde ich diese problematischen Implikationen von Jesaja 35 unter Hinzuziehung der Disability Studies herausarbeiten, um eine diversitätssensiblere Reflexion eines solchen vorgestellten Zukunftsbildes anzuregen.

1. Vorbemerkungen

Bevor ich mich dieser ambivalenten Zukunftsvorstellung in Gänze widmen werde, sind relevante Vorbemerkungen zu meiner Vorgehensweise zu machen.

Im Folgenden wird Jes 35,1–10 aus einer rezeptionsorientierten Perspektive heraus betrachtet, d. h. aus dem Blickwinkel heutiger Leser*innen und im Kontext der derzeitigen gesellschaftlichen Debatte um Behinderung und Inklusion.

In meinen Ausführungen differenziere ich zudem zwischen dem Sammelbegriff *körperliche Beeinträchtigung*, mit welchem primär ein Körpermerkmal gemeint ist, und dem modernen Konzept *Behinderung*, in welchem die soziokulturelle Dimension körperlicher Beeinträchtigungen mitschwingt. Mit dieser Unterscheidung bewege ich mich in einem postmodernen Diskurs, den das Alte Israel so nicht kannte.² Allerdings vertreten sowohl Saul Olyan als auch Jeremy Schipper die These, dass körperliche Beeinträchtigungen im Biblisch-Hebräischen dennoch als eine zusammenhängende Kategorie in der israelitischen Gesellschaft verstanden wurden.³ Als Argument führen sie an, dass alle Begrifflichkeiten dem sog. *qittel*-Bildungsschema⁴ folgen – פִּסְעָא *pisseach* (gehbeeinträchtigt),

¹ Dasselbe gilt auch für die neutestamentliche Rezeption von Jesaja 35 (vgl. z. B. Mt 11,5; Lk 7,18–35; Mk, 4,11–12), vgl. u. a. Markus Schiefer Ferrari, (Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability, in: Wolfgang Grünstäudl u. a. (Hg.), Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese (Behinderung – Theologie – Kirche 4), Stuttgart 2012, 13–47.

² Vgl. Susanne Hartwig, Einleitung. Geschichte der Vorstellungen von Behinderungen, in: dies. (Hg.), Behinderung. Kulturwissenschaftliches Handbuch, Berlin 2020, 135–136: 136. Über die Entwicklung des Begriffs Behinderung siehe Petra Fuchs, Behinderung. Eine bewegte Geschichte, in: Anne Waldschmidt (Hg.), Handbuch Disability Studies, Wiesbaden 2022, 35–53.

³ Vgl. Saul M. Olyan, Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences, Cambridge 2008, 48–50; Jeremy Schipper, Disability Studies and the Hebrew Bible. Figuring Mephobosheth in the David Story (LHB 441), New York 2006, 65–67.

⁴ Gemäß dem *qittel*-Schema wird der mittlere Wurzelradikal durch ein *Dagesch* verdoppelt und die Vokalisierung erfolgt durch ein *Hireq* unter dem ersten Wurzelradikal und ein *Sere* unter dem zweiten Wurzelradikal, vgl. Schipper, Disability Studies and the Hebrew Bible (Anm. 3) 65.

עִוְר 'iwwer (blind), חֵרֵשׁ *cheresch* (taub), אִלֵּם 'illem (stumm) – und damit auf eine bestimmte Art konzeptionell zusammengehören.

Weiterhin beschränke ich mich in meiner folgenden Analyse auf das Motiv der körperlichen Beeinträchtigungen im Sinne einer Zustandsbeschreibung der Körper der angesprochenen Menschen.⁵ D. h. ich arbeite diejenigen Konnotationen von Jes 35,1–10 heraus, die bei einer Heilungsthematik von körperlich beeinträchtigten Menschen mitschwingen. Eine solche Beschränkung ist an dieser Stelle notwendig, da Jesaja 35 ebenso metaphorisch verstanden werden kann, was sich in vielen exegetischen Untersuchungen widerspiegelt.⁶ Allerdings führt eine zusätzliche Untersuchung der metaphorischen Verwendung von körperlichen Beeinträchtigungen von der hier anvisierten Analyse zu weit weg und muss an anderer Stelle noch einmal eigens untersucht werden.⁷

2. Jesaja 35,1–10

Doch worum geht es in der Zukunftsverheißung konkret? Hierzu ist es hilfreich, sich Jes 35,1–10 als ganze Komposition vor Augen zu führen:

⁵ Vgl. Julia Watts Belser/Marie Hecke, Die Augen der Blinden werden sehen (Jes 29,18), in: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e. V. (Hg.), Predigthilfe und Materialien für die Gemeinde. 27. Januar 2018 – Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus. Licht aus dem Dunkel 2. Kor. 4,6–10, Berlin 2017, 26–35: 27; Rebecca Raphael, Biblical Corpora. Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature (LHOT 445), New York 2008, 127; Olyan, Disability in the Hebrew Bible (Anm. 3) 85–88.

⁶ Vgl. u. a. Hans Wildberger, Jesaja 28–39 (BKAT 10,3), Neukirchen-Vluyn 1982, 1362; Willem A. M. Beuken, Jesaja 28–39 (HThKAT), Freiburg 2010, 342.

⁷ Julia Watts Belser merkt zum metaphorischen Verständnis der Texte kritisch an: „Das Problem, Behinderung als Metapher zu benutzen, ist, dass die metaphorische Bedeutung fast komplett die körperliche Wahrheit von Blindheit oder Gehörlosigkeit verdeckt. Die Lebenserfahrung echter blinder oder gehörloser Menschen wird überschrieben, ausradiert, gelöscht“, dies./Hecke, Augen der Blinden (Anm. 5) 30–31.

Jes 35

- 1 Freuen sollen sich Wüste und wasserloses Land!
Jauchzen soll die Steppe und erblühen wie eine Strandlilie!
- 2 In voller Blüte soll sie aufblühen, jauchzen soll sie!
Ja, jubeln und jauchzen!
Die Pracht des Libanon/des weißen Gebirges⁸ ist ihr gegeben,
der Glanz des Karmelgebirges/des Baumgartens⁹ u. der Scharonebene/des Feuchtlandes¹⁰!
Sie/Jene werden die Pracht JHWHs sehen, den Glanz unseres Gottes!
- 3 Stärkt schlaffe Hände und festigt stolpernde Knie!
- 4 Sagt denen, die bestürzten Herzens sind:
„Seid stark! Fürchtet Euch nicht!
Siehe, (es ist) euer Gott! Rache wird kommen, Vergeltung Gottes!
Er/Sie wird kommen und Euch retten!“
- 5 Dann werden Augen von blinden (Menschen) aufgetan
und Ohren von tauben (Menschen) geöffnet werden!
- 6 Dann wird ein gehbeeinträchtigter (Mensch) springen wie der Hirsch
und die Zunge eines stummen (Menschen) wird jubeln!
Ja, Wasser wird in der Wüste hervorbrechen und Wadis/Sturzbäche in der Steppe!
- 7 Das staubtrockene Land wird zum Sumpf,
wasserlose Gegend zu Wasserquellen!
Am Rastplatz der Schakale ist ihre Lagerstätte!
(Steppen)Gras (wird) zu Schilfrohr und Schilfgras!
- 8 Es wird dort eine (Verbindungs-)Straße sein und ein Weg,
der Weg der Heiligkeit wird er genannt werden!
Kein unreiner (Mensch) wird ihn begehen, aber er gehört ihnen!
Der(-jenige), der den Weg geht, und orientierungslose Menschen¹¹,

⁸ Der Begriff Libanon kann, neben seiner geografischen Bedeutung, auch als „weißes Gebirge“ übersetzt werden, womit eine Verbindung zur weißen Strandlilie assoziiert werden kann, vgl. Gesenius¹⁸, 595.

⁹ An dieser Stelle ist der Begriff Karmelgebirge gewählt, um die geografische Bedeutung hervorzuheben. Da der Begriff u.a. auch Baumgarten/-pflanzung bedeutet, kann die Adressatenschaft des Textes eine grüne bergige Waldgegend vor Augen gehabt haben, vgl. Gesenius¹⁸, 572.

¹⁰ Analog zum Karmelgebirge wird hier der Begriff Scharonebene gewählt. Zugleich weist der hebräische Begriff Sharon auf eine Art Feuchtland hin, welches eine ebenso grüne Vegetation impliziert, vgl. Gesenius¹⁸, 1412.

¹¹ אִוִּילִים ist durch die Übersetzung mit „Narr, Tor, Törichter“ oder auch „Dummkopf, Einfältiger“ negativ konnotiert und intendiert die Gottlosigkeit der Menschen. Jedoch stehen diese Begriffe im Deutschen ebenso für beleidigende Synonyme für Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen. Um diese Art der Übersetzung abzuschwächen und dennoch die hier gemeinte metaphorische Bedeutung einer gestörten Gott-Mensch-Beziehung deutlich zu machen (vgl. Jer 4,22; Ps 107,17; Spr 10,8; 12,15.16; 20,3; 27,3), habe ich mich für die Übersetzung „orientierungslos“ entschieden, die ebenso in der Wegthematik passend erscheint sowie die verschiedenen Bedeutungsebenen vereint, vgl. Michaela Geiger, „...und die Zunge der Stummen jubelt“. Jes 35 als Ausgangspunkt für eine Utopie der Inklusion, in: Ilse Falk u. a. (Hg.), So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung. Feministisch-theologische Anstöße, Gütersloh 2012, 81–106: 95.

- einfältige Menschen werden nicht umherirren!
- 9 Dort wird kein Löwe sein und kein Raubtier wird ihn besteigen,
Keines wird dort gefunden werden!
Errettete werden ihn gehen!
- 10 Die Losgekauften JHWHs werden zurückkehren und zum Zion in Jubel kommen!
Ewige Freude wird an ihrem Kopf sein,
Jubel und Freude holen sie ein,
fliehen werden Kummer und Seufzen!

Wie Odil Hannes Steck in einer detaillierten Studie dargelegt hat,¹² ist Jesaja 35 eines der jüngsten Kapitel des Großjesajabuches und eine redaktionelle Komposition, welche die Texte von Protojesaja mit Deuterojesaja verbindet. Als geschichtlicher Hintergrund kann der Zusammenbruch des Perserreichs im 4. Jh. v. d. Z. angenommen werden, auf welchen die Diadochenkämpfe folgten.¹³ Diese sorgten sowohl für Unsicherheit innerhalb des israelitischen Volkes als auch für eine allgemeine Zukunftsangst, die sich im zunehmend verhärtenden religiösen Klima der seleukidischen und ptolemäischen Reiche ausbreitete.¹⁴ Als eine Reaktion auf diese beängstigende Situation entstanden Hoffnungstexte und Vorstellungen von zukünftigen (heilvollen) Idealwelten, was sich auch in den Schilderungen von Jesaja 35 widerspiegelt.¹⁵

In dieser Zukunftsvision wird auf sehr anschauliche Art und Weise das Ende von Angst und Unterdrückung durch fremde Reiche angekündigt (vgl. V. 3–4). Dabei wird auch über Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen gesprochen: blinde, taube, gehbeeinträchtigte und stumme Menschen sollen in einer nicht näher definierten Zukunft geheilt werden (V. 5–6).

3. Das Motiv der körperlichen Beeinträchtigungen in der Hebräischen Bibel

Demnach werden in Jesaja 35 alle Hauptformen von körperlichen Beeinträchtigungen der Sinne und der Motorik angesprochen. Die Sinnesbeeinträchtigungen (V. 5–6) sind mit den substantivierten Adjektiven עורִים „blinde (Menschen)“, חרְשִׁים „taube (Menschen)“ und אֵלֵם „ein stummer (Mensch)“ abgebildet, wäh-

¹² Vgl. Odil H. Steck, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und Zweiten Jesaja* (SBS 121), Stuttgart 1985 und Beuken, *Jesaja 28–39* (Anm. 6) 299, 336.

¹³ Vgl. Rainer Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2008, 138–140.

¹⁴ Vgl. Ulrich Berges, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg 1998, 263.

¹⁵ Vgl. Ehud Ben Zvi, *Utopias, Multiples Utopias, and Why Utopias at All? The Social Roles of Utopian Visions in Prophetic Books within their Historical Context*, in: ders. (Hg.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature* (SESJ 92), Helsinki 2006, 55–85: 81.

rend פסח „ein gehbeeinträchtiger (Mensch)“ als Sammelbegriff jegliche Gehbeeinträchtigungen der unteren Gliedmaßen umfasst.¹⁶ Zusätzlich sind die Wendungen in V. 3 (ידים רפות „schlafte Hände“; בכרים כשלות „stolpernde Knie“)¹⁷ doppeldeutig zu verstehen: so können sie sich sowohl auf eingeschränkte motorische Fähigkeiten eines menschlichen Körpers beziehen als auch von Menschen sprechen, die durch den Kriegskontext im Zuge der Diadochenkämpfe angsterfüllt sind¹⁸ – eine Deutung, die durch V. 4 נמהרי לב „bestürzten Herzens“ gestützt wird, sofern נמהרי לב als „eilendes, rasendes Herz“ i. S. v. Herzrasen verstanden wird, welches durch Stress oder Angst ausgelöst wird.¹⁹ Beide Deutungsmöglichkeiten sind zumindest in Jes 35,1–10 vorstellbar – inhaltlich durch die weitergehende Behinderungsthematik in V. 5–6 und thematisch durch den zeitgeschichtlichen Hintergrund.

Im Vergleich mit weiteren Belegstellen von Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen innerhalb der Hebräischen Bibel zeigt sich, dass die in Jesaja 35 verwendete Terminologie üblich im Biblisch-Hebräischen ist. So wird das Wortfeld Blindheit grundsätzlich mit der Wurzel עור wiedergegeben;²⁰ allein Jes 6,10; Jes 29,9 und Jes 32,3 verwenden die Wurzel שׁעע, was im Qal als „verklebt oder blind sein“²¹ zu übersetzen ist und rein metaphorisch gebraucht wird, während עור sowohl als Metapher als auch für Zustandsbeschreibungen genutzt wird. Taubheit wird immer mit חרש wiedergegeben.²² Dieselbe Wurzel kann jedoch zugleich auch für „Pflügen, Besäen“ oder andere handwerkliche Tätigkeiten (z. B. Stein-, Holz- und Metallarbeiten) genutzt werden. Eventuell kann diese Bandbreite der Wurzelbedeutung auf einen thematischen Zusammenhang zwischen Taubheit und den verschiedenen Arbeitsfeldern verweisen. So kann es beispielsweise aufgrund der Steinmetzarbeiten vermehrt zu Taubheit gekommen sein oder taube Menschen haben in diesen Handwerksberufen oftmals Arbeit gefunden. Darüber hinaus wird חרש manchmal auch i. S. v. Stummheit verwendet,

¹⁶ Vgl. Schipper, *Disability Studies and the Hebrew Bible* (Anm. 3) 59; Ronald E. Clements, פסח, ThWAT 6 (1989) 683–688: 684.

¹⁷ Vgl. Karl-Martin Beyse, רפה, ThWAT 7 (1993) 636–639; Christian Barth, כשל, ThWAT 4 (1984) 370; Helmer Ringgren, מחר, ThWAT 4 (1984) 713–716.

¹⁸ Vgl. Barth, כשל (Anm. 17) 370.

¹⁹ Vgl. Ringgren, מחר (Anm. 17) 713.

²⁰ Vgl. als Verb 2 Kön 25,7; Jer 39,7; 52,11 und übertragen in Ex 23,8; Dtn 16,19; als Adjektiv Ex 4,11; Lev 19,14; 21,18; Dtn 15,21; 27,18; 28,29; 2 Sam 5,6.8; Jes 29,18; 33,23; 35,5; 42,7.16.18.19 (2x); 43,8; 56,10; 59,10; Jer 31,8; Ijob 29,1; Mal 1,8; Zef 1,17; Ps 148,8; Klgl 4,14; als Nomen Lev 22,22; Dtn 28,28; Sach 14,4.

²¹ Vgl. Ludwig Wächter, עור, ThWAT 5 (1986) 1190–1193: 1193.

²² Vgl. als Verb Gen 24,21; Ex 14,14; 1 Sam 10,27; Ps 35,22; 109,1; Jes 36,1; 42,14; Mi 7,16; Ijob 11,3 u. ö.; als Nomen Jos 2,1; als Personennamen 1 Chr 9,15; Esr 2,52; 7,54; als Adjektiv Ex 4,11; Lev 19,14; Jes 29,18; 35,5; Ps 38,14 und übertragen in Jes 42,18; 43,8.

jedoch besitzt Stummheit mit אָלֵם eine eigene Wurzel,²³ mit welcher eine bewusst eingesetzte Stummheit (z. B. 2 Kön 18,36; Spr 11,12; Jes 36,21), ein hilfloses Schweigen (z. B. Neh 5,8), eine zeitweilige körperliche Unfähigkeit (z. B. Ez 3,26; 24,27; 33,22) oder ein dauerhafter Zustand (z. B. Ex 4,11; Jes 35,6) ausgedrückt wird.²⁴ Für Gehbeeinträchtigungen gibt es hingegen verschiedene Begriffe: פָּסָה („gehbeeinträchtigt sein“)²⁵, צָלַע²⁶ („hinken, lahm werden“; vgl. Mi 4,6f. und Gen 32,32); נָכָה („an den Beinen geschlagen sein“; 2 Sam 4,4; 9,3);²⁷ מָעַד („wanken“; 2 Sam 22,37 = Ps 69,24; 37,31; Ijob 12,5; Spr 25,19) und כָּשַׁל („straucheln, stolpern“; 1 Sam 2,4; Ps 109,24; Ijob 4,4; Jes 35,5; Sach 12,8).²⁸ Allerdings meinen nicht alle eine andauernde Gehbeeinträchtigung im Sinne einer Behinderung, sondern umschreiben einen allgemeinen Akt des unsicheren Stehens bzw. Gehens, wie etwa das in V. 3 verwendete כָּשַׁל.²⁹

In der Hebräischen Bibel finden sich körperliche Beeinträchtigungsbegriffe oft miteinander kombiniert.³⁰ Beispielsweise steht Blindheit vermehrt mit Gehbeeinträchtigungen zusammen (z. B. Lev 21,18; Dtn 15,21; 2 Sam 5,6,8; Jer 31,8), vermutlich weil sie die stärksten Formen mobiler Einschränkungen abbilden.³¹ Außerdem galten das absichtliche Blenden der Augen oder das Schädigen der Gehfähigkeit – von Mensch und Tier – als ein probates Bestrafungsmittel in kriegerischen Auseinandersetzungen (vgl. u. a. 2 Sam 8,4; 1 Sam 11,2; 2 Kön 25,7).³² Im Jesajabuch sind hingegen Blindheit und Taubheit verstärkt miteinander verknüpft, deren gemeinsame Nennung sich wie ein roter Faden durch das gesamte Buch zieht (vgl. Jes 6,10; 29,18; 35,5; 42,18–20; 43,8; 44,18).³³

²³ Vgl. als Verb Jes 53,7; Ez 3,26; 24,27; 33,22; Ps 31,19; 39,3.10; Dan 10,15; als Adjektiv Ex 4,11; Jes 35,6; 56,10; Hab 2,18; Ps 38,14; Spr 31,8.

²⁴ Vgl. Christine Eckermann, Stumm, NBL 3 (1995) 718.

²⁵ Vgl. als Verb Ex 12,13.23.27; 2 Sam 4,4; 1 Kön 18,21.26; Jes 31,5; Klgl 3,11; als Adjektiv 2 Sam 9,13; 19,27; Jes 33,23; 35,6 und Spr 26,7 (mit אָלֵם); Lev 21,18, Dtn 15,21; Mal 1,8; 2 Sam 5,6.8; Jer 31,8 und Ijob 29,15 (mit עָוָר); als Personennamen Esr 2,49; Neh 3,6; 7,51.

²⁶ Vgl. Clements, פָּסָה (Anm. 16) 684; Jeremy Schipper, *Lame, Lameness. I. Hebrew Bible/ Old Testament*, EBR 15 (2017) 658–660: 658 und Gesenius¹⁸, 1120.

²⁷ Vgl. Gesenius¹⁸, 817. נָכָה scheint von נָכַח abgeleitet zu sein, vgl. Gesenius¹⁸, 815. Zudem kann sich נָכָה auch auf das Gemüt bzw. Geist beziehen, weshalb ebenso eine kognitive Beeinträchtigung gemeint sein kann (vgl. Jes 66,2), vgl. Gesenius¹⁸, 817.

²⁸ Vgl. Barth, כָּשַׁל (Anm. 17) 367–375.

²⁹ Vgl. u. a. Barth, כָּשַׁל (Anm. 17) 368.

³⁰ Vgl. Stefan Schorch, *Behinderung (AT)* (Stand: Juni 2008), WiBiLex, [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14828/\(06.04.2023\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14828/(06.04.2023)).

³¹ Vgl. Clements, פָּסָה (Anm. 16) 685.

³² Vgl. Clements, פָּסָה (Anm. 16) 685.

³³ Vgl. Kirsty L. Jones, *Home but Not Healed. How the Sensory Profiles of Prophetic Utopian Visions Influence Presentations of Disability*, in: Annette Schellenberg/Thomas Krüger (Hg.),

Allerdings zielen die hebräischen Begriffe von körperlichen Beeinträchtigungen nur selten auf die konkreten Zustandsbeschreibung von Menschen ab.³⁴ Häufiger stehen ihre metaphorische Verwendungen im Vordergrund, welche eine eingeschränkte Gottesbeziehung zwischen JHWH und seinem Volk Israel beschreiben (z. B. fehlende Erkenntnis, Ungehorsam, Ignoranz; vgl. z. B. Jes 56,10; 59,10).³⁵ Wenn in einem solchen metaphorischen Kontext von Heilung gesprochen wird, meint diese folglich eine Wiederherstellung jener gestörten Gottesbeziehung.³⁶

Im Großen und Ganzen stechen die negativen Konnotationen der Begriffe von körperlichen Beeinträchtigungen innerhalb der Hebräischen Bibel heraus – sowohl als Zustandsbeschreibung als auch in ihrer metaphorischen Bedeutung,³⁷ da sie in den Texten zur Veranschaulichung einer unerwünschten (körperlichen oder religiösen) Abweichung vom angestrebten Ideal der damaligen Gesellschaft genutzt worden sind.³⁸

4. Die Disability Studies und die verschiedenen Modelle von Behinderung

Diese Annahme – körperliche Beeinträchtigungen werden für negative Aussagen seitens der Autorschaft genutzt – trifft auch für Jesaja 35 zu, worin Blindheit, Taubheit, Stummheit und Gehbeeinträchtigungen als Krankheiten beschrieben werden, welche aufgehoben und therapiert werden müssen (V. 5–6). Erst nach ihrer vollständigen Genesung sei diesen Personengruppen die Inklusion in die endzeitliche gesunde und normale Mehrheitsgesellschaft in Zion ermöglicht (vgl. V. 8–10). Eine solche Aussicht auf Heilung und Inklusion klingt zunächst

Sounding Sensory Profiles in The Ancient Near East (ANEM 25), Atlanta 2019, 161–180: 164–168; Georg Fischer, Art. Blindheit, in: Wörterbuch alttestamentlicher Motive (2013) 73–77: 77; Tyler Mayfield, Art. Blindness. I. Hebrew Bible/Old Testament, in: EBR 6 (2013) 171–174: 173; Raphael, Biblical Corpora (Anm. 5) 119–129.

³⁴ Zum synthetischen Bedeutungsspektrum der hebräischen Körperbegriffe siehe weiterführend: Hans-Walter Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München ⁶1994, 21–24; Christl Maier, Von Worten, die Körper formen, und Kleidern, die Leute machen. Beobachtungen zur Konzeption von Körper und Geschlecht im Alten Testament, in: EvTh 78 (2018) 5–18: 6–8; Andreas Wagner, Das synthetische Bedeutungsspektrum hebräischer Körperteilbezeichnungen, in: ders./Katrin Müller (Hg.), Synthetische Körperauffassung im Hebräischen und den Sprachen der Nachbarkulturen (AOAT 416), Münster 2014, 1–11.

³⁵ Vgl. z. B. Olyan, Disability in the Hebrew Bible (Anm. 3) 89–91.

³⁶ Vgl. Peter Hofrichter, Art. Blind, NBL 1 (1995) 303–305: 304; Silvia Schroer/Thomas Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt ²2005, 95.

³⁷ Als ein Beispiel für eine positive Konnotation von körperlichen Beeinträchtigungen innerhalb der Hebräischen Bibel kann Gen 32,32 gedeutet werden, worin die körperliche Beeinträchtigung als ein Segenzeichen JHWHs gilt.

³⁸ Vgl. z. B. in Bezug auf Blindheit siehe Mayfield, Blindness (Anm. 33) 171.

vielversprechend und hoffnungsvoll. Aber was heißt das eigentlich, gesund zu sein, und wer bestimmt, was normal ist?

Um auf diese mitschwingenden Konnotationen von Krankheit und Heilung aufmerksam zu machen, ersetzt Edgar Kellenberger in seiner Monographie „Der Schutz der Einfältigen. Menschen mit einer geistigen Behinderung in der Bibel und in weiteren Quellen“ von 2011 zurecht den Begriff normalbegabt durch normbegabt:

„Der gebräuchliche Ausdruck ‚normalbegabt‘ kann den fälschlichen Eindruck erwecken, dass das normale selbstverständlich für jedermann einsichtig ist. Aus diesem Grund verwende ich im Folgenden stattdessen den Ausdruck ‚normbegabt‘. Mit diesem ‚Stolperstein‘ möchte ich das Bewusstsein dafür wachhalten, dass eine Norm das Konstrukt einer bestimmten Gesellschaft ist und nicht in jedem Fall naturgegeben ist.“³⁹

Kellenberger macht mit dieser begrifflichen Unterscheidung deutlich, dass eine Person mit körperlichen Beeinträchtigungen nicht den gewünschten Normen und Gesundheitsvorstellungen einer normbegabten Mehrheitsgesellschaft entspreche. Die betroffene Person werde vielmehr auf ihre (Un-)Fähigkeiten reduziert und infolgedessen als erkrankt und defizitär angesehen. In der Rolle als Patient*in sei sie zudem verstärkt von Ressourcen jener gesunden Mehrheitsgesellschaft abhängig, weshalb eine Behandlung ihrer als Defizit empfundenen individuell-körperlichen Beeinträchtigungen seitens der Mehrheitsgesellschaft angestrebt werde. Diese medizinische Sichtweise auf körperliche Beeinträchtigungen war lange Zeit in unserer Gesellschaft vorherrschend und unhinterfragt.⁴⁰

4.1 Die (Critical) Disability Studies

Dass eine solche Sicht ihrerseits defizitär ist, wird heutzutage in den Disability Studies diskutiert. Die Disability Studies haben ihren Anfang in den frühen 1970er Jahren, als die rein medizinische Wahrnehmung von körperlichen Beeinträchtigungen als Behinderungen mit dem Aufkommen politisch aktiver Behindertenbewegungen in Frage gestellt wurde.⁴¹ Die kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept Behinderung fand daraufhin zunehmend Eingang in den englischsprachigen akademischen Diskurs. Pioniere, wie der Medizinsoziologe Irving Zola in den USA oder der Soziologe Mike Oliver in

³⁹ Vgl. Edgar Kellenberger, *Der Schutz der Einfältigen. Menschen mit einer geistigen Behinderung in der Bibel und in weiteren Quellen*, Zürich 2011, 22, Anm. 20.

⁴⁰ Vgl. Marianne Hirschberg, *Modelle von Behinderung in den Disability Studies*, in: Anne Waldschmidt (Hg.), *Handbuch Disability Studies*, Wiesbaden 2022, 93–108: 95.

⁴¹ Für eine ausführlichere Darstellung siehe Julia Biermann/Justin J. W. Powell, *Internationale Disability Studies*, in: Anne Waldschmidt (Hg.), *Handbuch Disability Studies*, Wiesbaden 2022, 19–34.

Großbritannien, machten auf Behinderung als eigenständiges Forschungsthema aufmerksam und begründeten so die interdisziplinär angelegten (Critical) Disability Studies.⁴² Sie gründeten interdisziplinäre Zeitschriften (z. B. Disability Studies Quarterly) und Institute (z. B. Centre for Disability Studies in Leeds) und schafften es schließlich, eigene Lehrstühle (u. a. University of Greenwich in London) einzurichten.⁴³

Im deutschsprachigen Raum entwickelten sich die Disability Studies erst Anfang der 2000er Jahre.⁴⁴ Einen ersten und bedeutsamen Anstoß gab die interdisziplinäre Ausstellung „Der (im-)perfekte Mensch. Vom Recht auf Unvollkommenheit“ im deutschen Hygienemuseum in Dresden 2003.⁴⁵ Ein weiterer Meilenstein war der bereits 2002 erfolgte Zusammenschluss beeinträchtigter Menschen aus Wissenschaft, politischem Aktivismus und der Kunst, die sich als Arbeitsgemeinschaft Disability Studies in Deutschland (AGDS) bezeichnen.⁴⁶ Gemeinsam mit ihrem österreichischen Pendant – den Disability Studies Austria (DiStA) – und schweizerischen Akteur*innen gründeten sie schließlich 2018 auf der Konferenz „DisKo18. Disability Studies im deutschsprachigen Raum. Zwischen Emanzipation und Vereinnahmung“ in Berlin ein länderübergreifendes deutschsprachiges Netzwerk für Disability Studies.⁴⁷

Im Zuge der Ausstellung in Dresden und weiterer Veranstaltungen wurden eigene Forschungsstellen (z. B. Internationale Forschungsstelle Disability Studies, kurz iDiS, in Köln) und Professuren für die deutschsprachigen Disability Studies (z. B. Professur für Recht und Disability Studies in Bochum) eingerichtet, allerdings nicht so zügig und umfangreich, wie es im englischsprachigen Raum zu beobachten ist.⁴⁸

⁴² Vgl. Anne Waldschmidt, *Jenseits der Modelle. Theoretische Ansätze in den Disability Studies*, in: David Brehme u.a. (Hg.), *Disability Studies im deutschsprachigen Raum. Zwischen Emanzipation und Vereinnahmung*, Weinheim 2020, 56–73: 63.

⁴³ Vgl. Anne Waldschmidt, *Disability Studies zur Einführung*, Hamburg 2020, 46–47.

⁴⁴ Zu den Anfängen der deutschen, politischen Behindertenbewegung, siehe Gabriele Lingelbach, *Behindertenbewegungen ab den 1960er Jahren*, in: Susanne Hartwig (Hg.), *Behinderung. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, Berlin/Heidelberg 2020, 161–165.

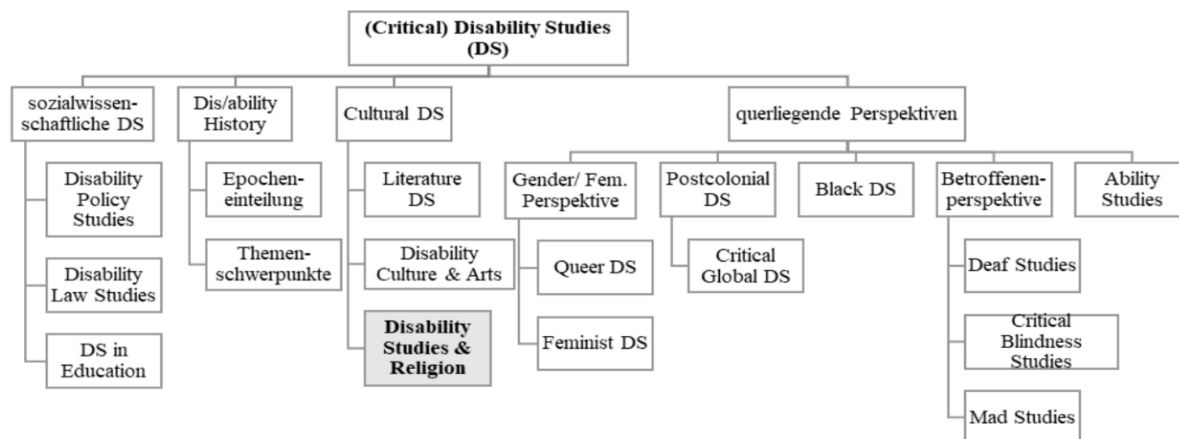
⁴⁵ Vgl. Anne Waldschmidt/Sarah Karim, *Was sind Disability Studies? Profil, Stand und Vokabular eines neuen Forschungsfeldes*, in: Anne Waldschmidt (Hg.), *Handbuch Disability Studies*, Wiesbaden 2022, 1–17: 6.

⁴⁶ Vgl. Verein Disability Studies e. V., *Arbeitsgemeinschaft Disability Studies (AGDS). Wir forschen selbst. Hintergrund*, in: <https://disabilitystudies.de/hintergrund/> (07.11.22).

⁴⁷ Vgl. Verein Disability Studies e. V., *Arbeitsgemeinschaft Disability Studies (AGDS). Wir forschen selbst. Hintergrund*, in: <https://disabilitystudies.de/hintergrund/> (07.11.22).

⁴⁸ Vgl. Waldschmidt, *Disability Studies zur Einführung* (Anm. 43) 53–54.

Besonders bemerkenswert ist, dass diese recht junge Forschungsperspektive sich mittlerweile sehr breit in verschiedenste Teilbereiche ausdifferenziert hat, was ich mit Hilfe dieser Übersichtsgrafik darstelle:⁴⁹



Dabei fällt auf, dass religiöse Themen eher randständig Beachtung finden und größtenteils zurückhaltend bis kritisch gesehen werden, weil – so die verbreitete Argumentation – das religiöse Modell von Behinderung erheblichen Anteil an der Stigmatisierung und Marginalisierung von Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen gehabt habe.⁵⁰ Dennoch kann seit 2006 mit Jeremy Schippers Monographie „Disability Studies and the Hebrew Bible. Figuring Mephiboshet in the David Story“ ein gesteigertes Interesse an Ansätzen der Disability Studies seitens der Bibelwissenschaften wahrgenommen werden.⁵¹ Während auch hierzu zunächst eher englischsprachige Studien erschienen, werden die Disability Studies mittlerweile zunehmend im deutschsprachigen theologischen Diskurs beachtet, was sich u. a. an Publikationen zeigt (z. B. Kohlhammer Reihe Behinderung – Theologie – Kirche) und dem neu gegründeten Netzwerk „Dis/Ability und Theologie“ (seit Juni 2023) zeigt..

⁴⁹ Vgl. Waldschmidt, Disability Studies zur Einführung (Anm. 43) 40–71, 152–176 sowie verschiedene Aufsätze zu den unterschiedlichen Teilbereichen in Anne Waldschmidt (Hg.), Handbuch Disability Studies, Wiesbaden 2022.

⁵⁰ Vgl. u. a. Marno Retief/Rantoa Letšosa, Models of Disability. A Brief Overview, HTS 74,1 (2018) 1–8: 2.

⁵¹ Vgl. Kirsty L. Jones, Disability in the Hebrew Bible. A Literature Review, in: Journal of Disability & Religion 25,4 (2021) 363–373.

4.2 Verschiedene Perspektiven auf Behinderung

In den Disability Studies werden eine ganze Reihe von Modellen zum Verständnis von Behinderung entwickelt. Meiner Ansicht nach lassen sie sich in zwei größere, allgemeinere Perspektiven einteilen, die ich als individualisierend-wiederherstellende und als gesellschaftskritische Perspektive bezeichne.

4.2.1 Die individualisierend-wiederherstellende Perspektive

In der folgenden Grafik – von links nach rechts als historische Weiterentwicklung zu verstehen –, stelle ich die verschiedenen Modelle mit ihren jeweiligen Ableitungen einer individualisierend-wiederherstellenden Perspektive dar.

Zu beobachten ist, dass das lange Zeit vorherrschende religiöse Modell von Behinderung mit dessen Ableitungen als caritatives, exorzistisches oder moralisches Modell, im Laufe des 19. Jahrhunderts aufgrund des medizinischen Fortschritts durch das medizinische Behinderungsmodell und dessen verschiedene Untermodelle verdrängt bzw. abgelöst wurde.⁵²



In allen Modellen der individualisierend-wiederherstellenden Perspektive verläuft die Blickrichtung von der normbegabten Mehrheitsgesellschaft auf die individuellen physisch, psychisch oder geistig beeinträchtigten Menschen am Rande der Gesellschaft und deren individuelle (Un-)Fähigkeiten, die zugleich mit denen der Mehrheitsgesellschaft verglichen werden. Mit Fokus auf das medizinische Modell werden die jeweiligen Beeinträchtigungen als Abweichung, Defekt oder gar als individuelles Übel bzw. Tragödie vom normbegabten Idealkörper gesehen.⁵³ Diese Devianz hindert die betroffene Person an einer normbegabten und reibungslosen Teilhabe an der Gesellschaft. Damit werden körperlich beeinträchtigte Menschen als individuell behindert gesehen und an den Rand der Gesellschaft gedrängt. Es wird deutlich, dass im medizinischen Modell die Ebene der Beeinträchtigung mit der Ebene der Behinderung gleichgesetzt wird.⁵⁴ Hierdurch werden beeinträchtigte Menschen nicht nur marginalisiert, sondern

⁵² Vgl. Retief/Letšosa, *Models of Disability* (Anm. 50) 2.

⁵³ Vgl. Retief/Letšosa, *Models of Disability* (Anm. 50) 6.

⁵⁴ Vgl. Hirschberg, *Modelle von Behinderung in den Disability Studies* (Anm. 40) 95–96.

auch, aufgrund ihrer Beeinträchtigung, stigmatisiert. Um diese individuelle, negativ gedeutete (Lebens-)Situation zu beheben, wird eine vollständige Heilung oder zumindest die Wiederherstellung der normbegabten Körperfunktionen angestrebt, z. B. mit Hilfe von Prothesen oder im Falle von Hörverlust durch ein Cochlea-Implantat.⁵⁵

Das medizinische Modell ist nie ausdrücklich formuliert worden, da es erst mit dem Aufkommen der Disability Studies als negative Kontrastfolie zu den anderen Behinderungsmodellen explizit herausgearbeitet wurde.⁵⁶ Trotz dieser Kritik am medizinischen Modell kann dieser individualisierende Fokus auch eine Stärke darstellen. Immerhin werden auf Grundlage dessen individuell zugeschnittene Therapien, Behandlungen und Kuren durch Krankenkassen bezahlt und durch politische Interventionen ermöglicht.⁵⁷ So soll das medizinische Modell eine Verbesserung der individuellen Lebenslagen körperlich beeinträchtigter Menschen erzielen und größtmögliche Selbstständigkeit und Unabhängigkeit zum Ziel haben. Außerdem kann das medizinische Modell ein brauchbares Modell für diejenigen darstellen, die ganz individuell mit ihrer jeweiligen Situation hadern. Es kommt vor, dass Personen ihre körperlichen Beeinträchtigungen als negativ und belastend empfinden und diesen Zustand ändern möchten. Für diese Menschen, nicht für alle Menschen mit Beeinträchtigungen, kann das medizinische Modell – neben aller berechtigten Kritik – dennoch Trost und Hoffnung spenden.

4.2.2 Die gesellschaftskritische Perspektive

Im Kontrast zum eben vorgestellten Modell versteht die gesellschaftskritische Perspektive Behinderung als ein gesellschaftliches Konstrukt: Nicht die einzelne Person an sich ist behindert, sondern die Gesellschaft und die Umwelt behindern die beeinträchtigten Menschen.⁵⁸

In der folgenden Grafik – von links nach rechts als historische Weiterentwicklung zu verstehen – sind die verschiedenen Modelle mit ihren unterschiedlich gesellschaftskritischen Schwerpunkten zusammengetragen, auf die ich an dieser Stelle allerdings nicht im Einzelnen näher eingehen kann.⁵⁹ Erwähnenswert ist, dass das relationale Behinderungsmodell im skandinavischen Raum noch vor dem generellen Aufkommen der Disability Studies in den 1950er und

⁵⁵ Vgl. Hirschberg, Modelle von Behinderung in den Disability Studies (Anm. 40) 95–96.

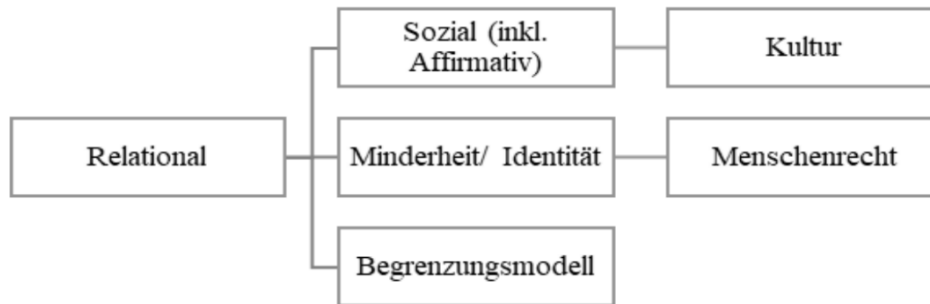
⁵⁶ Vgl. Ramona Jelinek-Menke, Religion und Disability. Behinderung und Befähigung in religiösen Kontexten. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung, Bielefeld 2021, 59.

⁵⁷ Vgl. Jelinek-Menke, Religion und Disability (Anm. 56) 60.

⁵⁸ Vgl. Hirschberg, Modelle von Behinderung in den Disability Studies (Anm. 40) 97–99.

⁵⁹ Für weiterführende Informationen siehe u. a. Hirschberg, Modelle von Behinderung in den Disability Studies (Anm. 40) und Retief/Letšosa, Models of Disability (Anm. 50).

1960er Jahre entwickelt wurde und als ein Vorläufer der gesellschaftskritischen Perspektive betrachtet werden kann.⁶⁰



Die gesellschaftskritische Perspektive unterscheidet zunächst einmal in körperliche, kognitive und geistige Beeinträchtigungen, die zum Individuum wertfrei als Attribut dazugehören. Behinderung dagegen stellt ein soziokulturelles Konstrukt dar, das erst durch äußere Faktoren erzeugt wird.⁶¹ Als Gegenstrategie wird der Abbau von Barrieren in der Umwelt angestrebt und eine Dekonstruktion von zeitgebundenen Konventionen gefordert.⁶² Seit der 2008 in Deutschland verabschiedeten UN-Behindertenrechtskonvention setzen sich hierzulande politische und gesellschaftliche Akteur*innen verstärkt für eine diversitätssensible Inklusion ein, um die vorfindlichen Diskriminierungsformen zu bekämpfen.⁶³ Die Stärke dieser gesellschaftskritischen Perspektive liegt vor allem in der Anerkennung und Akzeptanz von Beeinträchtigung als wichtiges Merkmal in Analogie zu anderen intersektionalen Merkmalen, wie gender, race und class, sowie als *conditio humana*,⁶⁴ d. h. als eine Dimension, die zum menschlichen Leben seit jeher dazu gehört und jeder Person im Laufe ihres Lebens auf die eine oder andere Art und Weise begegnen wird.

Vor diesem Hintergrund gehe ich nun zurück zu Jesaja 35. Es zeigt sich, dass, aus heutiger Sicht, darin die individuell-wiederherstellende Perspektive vertreten wird. D. h. Jes 35,1–10 vermittelt eine medizinische Sichtweise auf körperliche Beeinträchtigungen aufgrund der darin vorfindlichen positiv konnotierten Heilungsthematik, weshalb der Text heutzutage kritisch gelesen werden muss, um

⁶⁰ Vgl. Waldschmidt, *Jenseits der Modelle* (Anm. 42) 61.

⁶¹ Vgl. Hirschberg, *Modelle von Behinderung in den Disability Studies* (Anm. 14) 99–100.

⁶² Vgl. Waldschmidt, *Disability Studies zur Einführung* (Anm. 17) 86.

⁶³ Vgl. Waldschmidt, *Jenseits der Modelle* (Anm. 42) 69.

⁶⁴ Vgl. Waldschmidt, *Jenseits der Modelle* (Anm. 42) 69. und Retief/Letšosa, *Models of Disability* (Anm. 50) 5.

die damit einhergehenden negativen Konnotationen aufzudecken und einen diversitätssensibleren Umgang damit zu finden.

5. Jesaja 35 und das medizinische Modell von Behinderung

Jes 35,1–10 spricht eine bildgewaltige Sprache. In den V. 1.2.6b.7 wird eine vielfältige Flora und Fauna (z. B. מדבר Wüste, ערבה Steppe, מים Wasser, שחלה Schakale, נחל Sturzbach u. a.) dem Bereich des Menschen in den V. 3–6a.8–10 (z. B. ידיים Hände, מסלול Straße, הקודש heiliger Weg, ציון Zion u. a.) gegenübergestellt.

Außerdem erwecken Ausdrücke innerer und äußerer Bewegung einen emotionalen und dynamischen Eindruck. Mit Verben, wie שוש/גיל (jauchzen, jubeln), פרה (aufblühen), דלג (springen), בוא (kommen) und חזק (stärken), wird die Zukunftsvision einer Rückkehr nach Jerusalem positiv und fruchtbringend konnotiert. Durch konkrete geografische Angaben – Libanon, Karmel und Sharonenebene (V. 2) – und durch eine facettenreiche Farbsymbolik wird ein Bild der Verwandlung verwüsteter Gegenden in wasserreiche, fruchtbare Lebensräume gezeichnet (V. 1–2.6b.7). In einer feierlichen Prozession ziehen die geheilten Menschen – אדם (ein stummer Mensch), הרשים (taube Menschen), עורים (blinde Menschen), פסח (eine gehbeeinträchtigte Person) (V. 5–6) – zum Zion hinauf. In V. 10 bilden personifizierte Emotionen – ששון (Jubel) und שמחה (Freude) – den Beginn dieses Zuges, während Kummer (יגון) und Schmerz (אנחה) entfliehen.

Zudem fallen im Hebräischen stilistisch zahlreiche Chiasmen und Parallelismen ins Auge, die u. a. Vergleiche zwischen den Naturverwandlungen und den hier als heilungsbedürftig dargestellten Personengruppen ziehen (vgl. u. a. V. 1–2 und V. 5–6).⁶⁵

Ebenso sticht die in V. 3–4 auftretende direkte Rede heraus. An wen konkret ist sie gerichtet? Wem gelten die darin geäußerten Imperative חזקו אל-תיראו (stärkt und fürchtet euch nicht)? Ebenfalls offen bleibt, wer in V. 2 die Pracht JHWHs sehen wird, denn המה (sie) kann sich sowohl auf die Natur in V. 1–2 beziehen oder bereits proleptisch auf die Menschen in V. 3–6 verweisen.

5.1. Verwandlungsprozesse

Für meine Untersuchung besonders interessant sind die Verwandlungsbeschreibungen von Natur und Menschen. Im gesamten Kapitel werden Transformationsprozesse beschrieben, bei denen JHWH tote, fruchtlose Gegenden, wie die Wüste und die Steppe, zu neuen paradisischen Lebensräumen formt (vgl. V. 1–

⁶⁵ Vgl. Beuken, Jesaja 28–39 (Anm. 6) 335.

2.6b.7). Hierfür macht sich die Gottheit kraftvolle Wassermassen – נהלים Sturz-
 bäche, מבועי מים Wasserquellen, מים Wasser – zu Nutze. Aufgrund der parallel
 gestalteten Verse wird ersichtlich, dass die beschriebenen Heilungen in V. 5–6
 mit den Verwandlungen der Natur gleichgesetzt werden.⁶⁶ JHWH verwandelt die
 als hilfsbedürftig stilisierten Menschen zu vollständig funktionierenden und von
 Hilfe unabhängigen Personen (z. B. in V. 5 von blind zu sehend), die aus Dank-
 barkeit und Freude hierüber ins Jubeln geraten (V. 6) – genau wie die Natur, die
 zum Jubeln über ihre fruchtbringenden Veränderungen aufgefordert wird (V. 1–
 2). Dabei wird das Eingreifen JHWHs im Text grundsätzlich positiv charakteri-
 siert, weil das Resultat dessen eine feierliche, durch positive Emotionen beglei-
 tete, Prozession zum Zion sein wird (V. 10). Mit Blick auf den פסח, der gehbe-
 einträchtigten Person (V. 6), findet sogar eine Wiederherstellung ihrer Körper-
 funktion über das normale Maß hinaus statt. Sie soll nicht nur laufen, sondern
 herumspringen, wie ein Hirsch. Aus heutiger Perspektive klingt diese Verbesse-
 rung des normbegabten Menschen wie ein Enhancement des menschlichen Kör-
 pers.⁶⁷

Die Schilderungen von Jes 35,1–10 behaupten, weder die Natur noch die
 Menschen können aus eigenem Antrieb fruchtbar bzw. geheilt werden, sondern
 sie bedürfen des Eingreifens JHWHs. Hierdurch wird die Lebenslage der kör-
 perlich beeinträchtigten Menschen (V. 3–6) negativ konnotiert, da deren Situa-
 tion erst durch deren Heilung als positiv dargestellt wird. Denn durch den so
 vermittelten Kontrast (von blind zu sehend, von taub zu hörend, von stumm zu
 jubelnd und von gehbeeinträchtigt zu springend) erscheinen die körperlich beein-
 trächtigten Personen auf diese Weise zunächst nur als passive Objekte, welche
 erst nach ihrer Normalisierung zu aktiv agierenden Subjekten werden, indem sie
 sich jubelnd auf den Weg zum Zion begeben.

Der Zugang zum Weg, der in V. 8–9 als Verbindungsstraße und als „heiliger
 Weg“ oder „Weg der Heiligkeit“ – דרך הקודש – bezeichnet wird, scheint aller-
 dings limitiert zu sein, da nicht alle Menschen ihn gehen dürfen. Laut V. 9–10
 befinden sich die גאולים (Erretteten) und die פדויי יהוה (die Losgekauften
 JHWHs) auf diesem Weg. Auch die איליים (orientierungslosen Menschen) aus
 V. 8 werden darauf den Weg zum Zion finden. Nur dem טמא (dem kultisch un-
 reinen Menschen) bleibt der Zugang zum Weg und damit zum Zion verwehrt
 (V. 8).

Da die Heilungsthematik vor der Wegbeschreibung erfolgt, erweckt dieser
 inhaltliche Aufbau den Eindruck, dass körperlich beeinträchtigte Personen

⁶⁶ Vgl. Raphael, *Biblical Corpora* (Anm. 5) 127.

⁶⁷ Vgl. Geiger, *Utopie* (Anm. 11) 93.

(V. 5–6) zur Gruppe der kultisch unreinen Menschen gezählt werden. Schließlich machen sie sich erst nach ihrer Heilung auf den angekündigten Weg in V. 8–10. Diese Zugangsvoraussetzung bezieht sich möglicherweise auf 2 Sam 5,6–8, wo von einem Zugangsverbot nach Jerusalem, und damit auch zum Tempel, für blinde und gehbeeinträchtigte Menschen gesprochen wird.⁶⁸ Auch die Definition körperlich beeinträchtigter Menschen als kultisch unrein in Lev 21,17–23 könnte hier gedanklich im Hintergrund stehen.⁶⁹ Ein weiterer Hinweis für eine mögliche zugrundeliegende Reinheitsthematik in Jesaja 35 kann im Wassermotiv als das notwendige Transformationsmittel gesehen werden (vgl. z. B. Num 19).

Kurzum: Laut Jes 35,1–10 müssen körperlich beeinträchtigte Menschen, die zu damaliger Zeit als defizitär und somit als kultisch unrein angesehen wurden, zuerst genesen und sich reinigen, bevor sie auf den Weg zum Zion, der hier auch für den Jerusalemer Tempel stehen könnte, gelassen werden.⁷⁰ Damit arbeitet Jesaja 35 mit Stigmatisierungen und Marginalisierungen von Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen, um die intendierte Botschaft einer zukünftigen Errettung Israels mit dessen Heimkehr nach Zion den Adressat*innen zu überbringen.

Im Kontext der damaligen Gesellschaft mögen die darin vermittelten Normen von kultischer Reinheit mit den Reinheitsbestimmungen (z. B. Lev 21–22) und Vorstellungen (z. B. in Fragen zu sozialer Identität) aus der Hebräischen Bibel

⁶⁸ Vgl. Andreas Ruwe/Dierk Starnitzke, Art. Behinderung, in: Frank Crüsemann (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2008, 40–41: 40. Eine solche Annahme ist auch in den Qumranschriften bezeugt (z. B. 11QT^a 45:12–14), vgl. Saul Olyan, *The Exegetical Dimensions of Restrictions on the Blind and the Lame in Texts From Qumran* (DSD 8,1), Leiden 2001, 38–50: 39–43. Anders sieht dies Jeremy Schipper, *Reconsidering the Imagery of Disability in 2 Samuel 5:8b*, in: CBQ 67 (2005) 422–434.

⁶⁹ Unter anderem wirft Odil H. Steck diesen Bezug auf, vgl. ders., *Bereitete Heimkehr* (Anm. 12) 32. Zur Bestimmung, was מְרֻבּ umfasst, siehe die Ausführungen von G. André, מְרֻבּ, ThWAT 3 (1982) 352–366: 354–358 und Milena Hasselmann, *Konstruktion sozialer Identität. Studien zum Reinheitsverständnis im antiken Judentum und im Neuen Testament* (AJEC 115), Leiden 2022, 59–63. Anders sieht dies Thomas Hieke, *Die Eignung der Priester für ihren Dienst nach Lev 21,16–24. Müm, körperlicher Schaden, als Kriterium des Ausschlusses vom Priesterdienst*, in: Wolfgang Grünstäudl u. a. (Hg.), *Gestörte Lektüre. Disability als Leitkategorie biblischer Exegese* (Behinderung – Theologie – Kirche 4), Stuttgart 2012, 48–66; zudem Olyan, *Disability in the Hebrew Bible* (Anm. 3) 26–36 und David Tabb Stewart, *Leviticus–Deuteronomy*, in: Sarah Melcher u. a. (Hg.), *The Bible and Disability. A Commentary* (Studies in Religion, Theology, and Disability), London 2018, 57–91.

⁷⁰ Vgl. Steck, *Bereitete Heimkehr* (Anm. 12) 35, Anm. 48: Steck plädiert für ganz Zion, andere meinen, dass die via sacra auch zum Zionheiligtum direkt führen könne (so Marti, Duhm, Kaiser, Wildberger).

kongruent sein,⁷¹ welche sich mit Hilfe der historisch-kritischen Exegese entschlüsseln lassen. Allerdings darf eine solche Sichtweise auf Menschen mit Behinderungen, wie sie Jes 35,1–10 entfaltet, heutzutage nicht mehr unkommentiert gelassen werden. Dies trifft ebenso für ein rein metaphorisches Verständnis des Textes zu, denn auch auf diese Weise fungieren seh-, hör- und gehbeeinträchtigte Menschen als defizitäre Kontrastfolie zum hörenden und sehenden Volk Israel.

6. Jes 35,1–10 als „Normalisierungsvision“⁷²

Im Grunde stellt die Zukunftsverheißung von Jes 35,1–10 eine Normalisierungsvision dar. Körperlich beeinträchtigte Menschen (V. 3–6) werden durch Heilung wieder vollständig funktionsfähig gemacht, wodurch sie in die Gesellschaft in Zion problemlos hineinpassen (V. 8–10). Demzufolge haben nach der Vorstellung von Jesaja 35 körperliche Beeinträchtigungen keinen Platz in der von JHWH vorgestellten Zukunft, in welcher alle dem normbegabten körperlichen Idealbild (gesund, funktionsfähig etc.) der damaligen Gesellschaft entsprechen sollen. Beeinträchtigung ist demnach gleichzusetzen mit Behinderung. Die Normalisierungsvision nutzt somit, aus heutiger Sicht, das medizinische Modell von Behinderung, um dessen Botschaft verständlich zu machen. Darin werden die betroffenen Menschen von außen als kranke, hilfsbedürftige Patient*innen stilisiert, die therapiert werden müssen. Solche mit dem Aspekt der notwendigen Heilung einhergehenden Devianzvorstellungen produzieren ein negatives, defizitäres Bild von Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen gegenüber den normalen und gesunden Menschen. Zudem wird in Jesaja 35 der im Kontext des Alten Israel geltende Aspekt kultischer Reinheit angesprochen, deren Wiederherstellung als Voraussetzung für die Wiedereingliederung in die Endzeitgesellschaft einhergeht. Nur wer zu den Erretteten, zu den Losgekauften JHWHs oder zu den orientierungslosen Menschen gehört, ist zur endzeitlichen Gemeinschaft in Zion zugelassen und befindet sich auf dem richtigen Weg. Die kultisch unreinen Personen sind jedoch der Wildnis, die als Raststätte der Schakale und Löwen gilt, hilflos ausgeliefert (V. 8–10). Demzufolge umfasst die Heilungsthematik in Jes 35,1–10 damit gesellschaftliche *und* religiöse Rehabilitation.

⁷¹ Siehe hierzu Olyan, *Disability in the Hebrew Bible* (Anm. 3) 31–36; ders., *The Ascription of Physical Disability as a Stigmatizing Strategy in Biblical Iconic Polemics* (Analecta Gorgiana 1087), Piscataway 2013, 301–315; Raphael, *Biblical Corpora* (Anm. 5) 13–18, 29–39, 49–59; J. Blake Couey, *Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, Daniel, and the Twelve*, in: Sarah Melcher u. a. (Hg.), *The Bible and Disability* (Anm. 69) 215–273; Hasselmann, *Konstruktion sozialer Identität* (Anm. 69) 5–20, 93–120.

⁷² Geiger, *Utopie* (Anm. 11) 95.

Des Weiteren wirft die Textauslegung weiterführende Probleme auf. Zum einen kann die Heilungszusage als eine Vertröstung und Verlagerung in eine nicht näher definierte zukünftige Welt verstanden werden. Körperlich beeinträchtigte Menschen sollen so lange warten, bis JHWH sich ihnen irgendwann heilsam zuwenden werde. Hierdurch verbleiben sie in einem passiv-abwartenden Zustand, wodurch sie als unselbstständige und machtlose Personen stilisiert werden. Zum anderen wirft das Heilungsversprechen die Frage auf, inwieweit Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen einen Platz in der zukünftigen, paradiesischen Welt haben werden. Immerhin wird in Jes 35,1–10 von einer Eliminierung der körperlichen Beeinträchtigungen gesprochen. Demnach haben Behinderungen keinen Platz im Paradies,⁷³ d. h. sie werden als nicht gottgewollt dargestellt. Einer solchen Schlussfolgerung muss aufgrund ihres diskriminierenden Potentials entschieden entgegengetreten werden. Eine Hinzuziehung der Disability Studies und der gesellschaftskritischen Perspektive auf das Konzept Behinderung stellt hierbei einen geeigneten Zugang dar.

Letztendlich wirft das Zukunftsbild von Jesaja 35 die grundsätzliche Frage auf, was unter einem gelingenden und daher wünschenswerten Leben zu verstehen ist – aus damaliger und aus heutiger Sicht. Sicherlich wird diese Frage aus heutiger Perspektive anders zu beantworten sein, um allen Menschen in ihren jeweiligen Lebenslagen und -deutungen möglichst gerecht werden zu können. Aus diesem Grund sollten zur Beantwortung einer solchen Frage auch andere, diversitätssensiblere, Texte hinzugenommen werden, wie etwa Jer 31,1–10, worin körperliche Beeinträchtigungen in der zukünftigen Welt bestehen bleiben (vgl. das soziale Modell von Behinderung) und „nur“ der Weg zum Zion so von JHWH umgestaltet wird, dass dieser möglichst ohne Barrieren ist.

7. Fazit

Zusammenfassend wird deutlich, dass mit den zunächst vielversprechend klingenden Heilungsaussichten in Jes 35,1–10 viele problematische Aussagen über Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen einhergehen. Zwar können die entfalteten Bilder der Heilung Menschen, die mit ihren jeweiligen Beeinträchtigungen hadern, trösten und ermutigen. Doch zugleich sorgen solche Schilderungen dafür, dass Stigmatisierungen körperlich beeinträchtigter Menschen auch heutzutage noch gefestigt bleiben, indem u. a. die im Text enthaltene, individuell-wiederherstellende Perspektive auf körperliche Beeinträchtigungen unhinter-

⁷³ Vgl. Belser/Hecke, *Augen der Blinden* (Anm. 5) 27.

fragt weitertradiert wird. Auf diese Weise ebnet Jes 35,1–10 den Weg zur Vorstellung einer normbegabten Zukunft, in welcher alle einem normierten Idealbild entsprechen sollen.

Zudem lässt die Analyse von Jes 35,1–10 ebenso Rückschlüsse auf die historische Bewertung und Situation von Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen innerhalb der Gemeinschaft des Alten Israel zu. Sie scheinen in der Vision einer zukünftigen Gottesherrschaft auf Erden eine zentrale Rolle zu spielen und ihre Heilung erscheint als ein geeignetes Mittel, JHWHs wirkmächtiges Handeln und schöpferische Gestaltungsmacht zu veranschaulichen. Damit dienen Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen als narrative Prothese der Verfassergruppe.⁷⁴ D. h. Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen werden als Projektionsfläche zur Beschreibung eines negativ gedeuteten Ist-Zustandes genutzt, um den Unterschied zwischen dem als leidvoll empfundenen Hier und Jetzt zu einer erhofften, besseren Zukunft – dem positiv empfundenen Soll-Zustand – deutlich zu machen. Jes 35,1–10 wird daher oftmals als Heilzusage bezeichnet, wovon ich jedoch abrate, da in dem deutschen Wort Heil auch die Konnotationen Krankheit und Devianz mitschwingen. Meiner Meinung nach sollte Jes 35,1–10 daher eher als prophetische Utopie bezeichnet werden.

Die Disability Studies haben sich zur Aufgabe gemacht, auf solche aus heutiger Sicht problematischen Aspekte biblischer bzw. religiöser Texte aufmerksam zu machen, wie ich sie in Jesaja 35 herausgearbeitet habe. Mit Hilfe verschiedener Modelle von Behinderung, der Rekonstruktion historischer Hintergründe und der Dekonstruktion von Behinderung als Mittel zum Zweck ermöglichen sie eine diversitätssensiblere Sicht auf altbekannte Texte. Sie bereichern damit den Diskurs innerhalb der Bibelwissenschaften und sollten bei solchen Texten wie Jes 35,1–10 unbedingt konsultiert werden, um eine diversitätssensiblere Zukunft für alle Menschen zu ermöglichen.

⁷⁴ Vgl. David T. Mitchell/Sharon S. Snyder, *Narrative Prosthesis. Disability and the Dependencies of Discourse (Corporealities)*, Ann Arbor 2000, 1–10; Raphael, *Biblical Corpora* (Anm. 5) 53–80, 137–144; Schiefer Ferrari, *(Un)Gestörte Lektüre* (Anm. 1) 18.