



# Leseprobe

## Die Wunder Jesu

---

"Für geisteswissenschaftlich, historisch und theologisch Interessierte eine faszinierende und anregende Lektüre!"  
*Reiki Magazin, Franziska Rudnick*

Bestellen Sie mit einem Klick für 64,00 €



---

Seiten: 1096

Erscheinungstermin: 04. März 2013

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

[www.penguinrandomhouse.de](http://www.penguinrandomhouse.de)

KOMPENDIUM  
der  
frühchristlichen  
Wundererzählungen

Herausgegeben von  
Ruben Zimmermann

in Zusammenarbeit mit  
Istvan Czachesz  
Detlev Dormeyer  
Judith Hartenstein  
Bernd Kollmann  
Annette Merz  
Christian Münch  
Tobias Nicklas  
Enno Edzard Popkes  
Uta Poplutz

KOMPENDIUM  
der  
frühchristlichen  
Wundererzählungen

Band 1  
Die Wunder Jesu

Herausgegeben von  
Ruben Zimmermann

in Zusammenarbeit mit  
Detlev Dormeyer  
Judith Hartenstein  
Christian Münch  
Enno Edzard Popkes  
Uta Poplutz

Redaktion:  
Susanne Luther und Jörg Röder

Gütersloher Verlagshaus

# Inhalt

Wundert euch wieder ...	1
Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung	5
RUBEN ZIMMERMANN	
Prolog: Wunder sind »in« ... oder: Die bleibende Faszination des Wunders	5
1. Grundfragen zu den frühchristlichen Wundererzählungen	7
1.1 Forschungsgeschichtliches: Zum Umgang mit dem Wundersamen	7
1.1.1 <i>Forschungsrückblicke: Versuche, das Wundersame zu erklären</i>	7
1.1.2 <i>Ein Neuansatz: »Man darf sich wieder wundern«</i>	12
1.2 Literaturwissenschaftliches: Die Sprache und Form des Wunderhaften	18
1.2.1 <i>Wundertermini im Neuen Testament: Eine semantische Orientierung</i>	18
1.2.2 <i>Zur Gattung der »Wundererzählung«: Ein literaturwissenschaftlicher Vorschlag</i>	22
1.3 Geschichtliches: Wundergeschichten im Geflecht von Fakten und Fiktionen	32
1.3.1 <i>Die Geschichte jenseits der Geschichten: Fakten, Erlebnisse, Diskursuniversum</i>	33
1.3.2 <i>Die Geschichte in den Geschichten: Wundergeschichten als Wirklichkeitserzählungen</i>	36
1.3.3 <i>Die Geschichte der Geschichten: Traditions-, Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte</i>	40
1.4 Hermeneutisches: Verstehen im Erzählen	43
1.4.1 <i>Verstehen und Missverstehen der Wundererzählungen: Von der Unmöglichkeit einer Wundertheologie</i>	43
1.4.2 <i>Zur Pragmatik und Funktion der Wundererzählungen: Welchen Sinn hat es, Wunder zu erzählen?</i>	45
2. Das Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen – eine Leseanleitung	50
2.1 Weichenstellungen: Die Vorentscheidungen und Begrenzungen	50
2.2 Gesamtstruktur des Kompendiums: Die Anordnung des Stoffs	54
2.3 Vielfalt der »Sehepunkte«: Das Auslegungsraster	54
2.4 Einladung zum Wundern: Die Deutungshorizonte	60
3. Basisliteratur zu frühchristlichen Wundererzählungen	64
3.1 Monographien und Sammelbände (der letzten 50 Jahre)	64
3.2 Themenhefte von Zeitschriften	65
3.3 Auswahl an Aufsätzen (chronologisch)	66
Weltbild, Wunder und Geschichtsschreibung mit Vorzeichen und Machttaten Gottes/von Gottheiten	69
DETLEV DORMEYER	
1. Das geozentrische Weltbild und die Existenz von Dämonen	69
2. Die Wundergeschichten von Epidauros und das griechische Arztwesen	69

Inhalt

3. Wundertätigkeit im wissenschaftlichen Denken der Antike . . . . . 71

4. Die Wundergeschichten in der Geschichtsschreibung und im Neuen Testament . 72

5. Göttlicher Mensch oder göttliche Vollmacht? . . . . . 74

6. Vorzeichen in der antiken Geschichtsschreibung und im Neuen Testament . . . 75

Antikes Medizinwesen und antike Therapieformen . . . . . 79  
ENNO EDZARD POPKES

1. Asklepios-Traditionen und Asklepios-Heiligtümer . . . . . 79

2. Hippokrates und das Corpus Hippocraticum . . . . . 82

3. Die Lage von Kranken im Imperium Romanum zur Zeit des frühen Christentums 84

4. Frühchristliche Adaptionen und Auseinandersetzung mit antik-mediterraner Heilkunde . . . . . 85

Krankheitsbilder und soziale Folgen:  
Blindheit, Lähmung, Aussatz, Taubheit oder Taubstummheit . . . . . 87  
BERND KOLLMANN

1. Blindheit . . . . . 87

2. Lähmung . . . . . 88

3. Aussatz . . . . . 89

4. Stummheit und Taubstummheit . . . . . 89

5. Religiöse und kultische Implikationen . . . . . 90

6. Soziale Folgen . . . . . 91

Dämonen – Besessenheit – Austreibungsrituale . . . . . 94  
UTA POPLUTZ

1. Textbefund . . . . . 95

2. Terminologie . . . . . 96

3. Dämonenglaube . . . . . 98

4. Austreibungsrituale . . . . . 101

5. Hermeneutische Schlussbemerkung . . . . . 106

Der historische Jesus als Wundertäter im Spektrum antiker Wundertäter . . . . . 108  
ANNETTE MERZ

1. Wundertäter der Antike: ein orientierender Überblick . . . . . 108

2. Wundertäter als historische Personen und literarische Figuren . . . . . 111

3. Selbstwahrnehmung und Außenwahrnehmungen der Wundertäter . . . . . 112

4. Jesus als Exorzist und prophetischer Wundertäter im Vergleich . . . . . 115

5. Der eschatologische Horizont der Wundertätigkeit Jesu . . . . . 117

6. Wunder, Gebet und Glaube: thaumaturgischer Synergismus bei Jesus . . . . . 119

Die Wunder Jesu im Licht von Magie und Schamanismus . . . . .	124
BERND KOLLMANN	
1. Wesen und Funktion von Magie in der Antike . . . . .	124
2. Magie und Schamanismus in der Umwelt Jesu . . . . .	125
3. Forschungskontroversen um die Betrachtung Jesu als Magier . . . . .	130
4. Magische Motive und Praktiken in der Jesusüberlieferung . . . . .	132
5. Wirkungsgeschichtliche Aspekte . . . . .	135
6. Fazit: Jesus als Magier der besonderen Art . . . . .	137
Wundererzählungen heute unterrichten (Didaktik der Wundererzählungen) . . . .	140
CHRISTIAN MÜNCH	
1. Wundergeschichten im Religionsunterricht . . . . .	140
2. Die problematische »Sache« der Wundergeschichten . . . . .	141
3. Die Wundergeschichten als Erzählungen . . . . .	142
4. Die Rezeption der Wundergeschichten durch Schülerinnen und Schüler . . . .	144
5. Die Wundergeschichten als Teil der Bibel . . . . .	147
6. Die Wunder als Ereignisse – noch einmal zur »Sache« der Wundergeschichten .	151
7. Methoden . . . . .	153
Über Wundererzählungen heute predigen (Homiletik der Wundererzählungen) . .	156
WOLF-JÜRGEN GRABNER / HANNA KASPARICK / GABRIELE METZNER	
1. Wundererzählungen predigen – Lust und Last . . . . .	156
2. Wundererzählungen predigen – zwischen Rationalisierung und Re-Historisierung	158
3. Wundererzählungen predigen – Um das Kommen des Reiches Gottes bitten . .	159
<b>I. Die Wundererzählungen in der Logienquelle Q</b>	
Hinführung . . . . .	165
ENNO EDZARD POPKES	
Tabelle: Wunder in der Logienquelle . . . . .	171
Heilung per Befehl (Der Hauptmann von Kafarnaum) – Q 7,1.3.6b-9 . . . . .	173
MARTIN HÜNEBURG	
Der umstrittene Exorzist (Jesu Macht über die bösen Geister) – Q 11,14 f.17-22.24-26	183
ENNO EDZARD POPKES	

## II. Die Wundererzählungen im Markusevangelium

Hinführung . . . . .	193
DETLEV DORMEYER	
Tabelle: Wunder im Markusevangelium . . . . .	203
Mächtig in Wort und Tat (Exorzismus in Kafarnaum) – Mk 1,21-28 . . . . .	205
CHRISTIAN STRECKER	
Fieberfrei auf dem Weg Jesu (Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus) – Mk 1,29-31 (Mt 8,14 f.) . . . . .	214
MARKUS LAU	
Nicht nur rein, auch gesund (Heilung eines Aussätzigen) – Mk 1,40-45 (Mt 8,1-4 / Lk 5,12-16 / P. Köln 255) . . . . .	221
PETER MÜLLER	
Die Heilung eines Gelähmten und vieler Erstarrter (Die Heilung eines Gelähmten) – Mk 2,1-12 (Mt 9,1-8; EvNik 6) . . . . .	235
PAUL-GERHARD KLUMBIES	
Feiertagsarbeit? (Der Kranke mit der »verdorrten Hand«) – Mk 3,1-6 . . . . .	248
MICHAEL BECKER	
Glaube in Seenot (Die Stillung des Sturms) – Mk 4,35-41 . . . . .	257
HANS-GEORG GRADL	
Wessen Medium willst du sein? (Die Heilung des Besessenen von Gerasa) – Mk 5,1-20 (EpAp 5,9 f.) . . . . .	266
MARTIN EBNER	
Glauben lässt Jesu Wunderkraft heilsam überfließen (Die Tochter des Jairus und die blutflüssige Frau) – Mk 5,21-43 . . . . .	278
WERNER KAHL	
Brot und Fisch bis zum Abwinken (Die Speisung der Fünftausend) – Mk 6,30-44 (ActJoh 93) . . . . .	294
BERND KOLLMANN	
Vom Winde verweht (Jesu Erscheinen auf dem See) – Mk 6,45-53 . . . . .	304
DAVID DU TOIT	
Es ist genug für alle da! (Die Heilung der Tochter der Syrophönizierin) – Mk 7,24-30 . . . . .	313
CHRISTINE GERBER	
Mit allen Sinnen leben! (Die Heilung eines Taubstummten) – Mk 7,31-37 . . . . .	323
NADINE UEBERSCHAER	
Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, es darf noch Fisch dazwischen sein (Die Speisung der Viertausend) – Mk 8,1-10 (Mt 15,32-39) . . . . .	332
RAINER METZNER	

Sehen und Verstehen (Die zweiphasige Heilung des namenlosen Blinden) – Mk 8,22-26 . . . . .	341
REINHARD VON BENDEMANN	
Vermögen und Vertrauen, Dämonie und Exorzismus (Die Erzählung vom besessenen Jungen) – Mk 9,14-29 . . . . .	350
MARTIN LEUTZSCH	
Bedingungslose Nachfolge heilt Blindheit (Die Heilung des blinden Bartimäus bei Jericho) – Mk 10,46-52 (Lk 18,35-43) . . . . .	359
DETLEV DORMEYER	
Jesu Hunger nach Erfüllung der Zeit (Die Verfluchung des Feigenbaums) – Mk 11,12-14.20-25 . . . . .	371
RAINER SCHWINDT	
 <b>III. Die Wundererzählungen im Matthäusevangelium</b>	
Hinführung . . . . .	379
CHRISTIAN MÜNCH	
Tabelle: Wunder im Matthäusevangelium . . . . .	391
Glaube und Fernheilung (Der Hauptmann von Kafarnaum) – Mt 8,5-13 . . . . .	393
DIETER T. ROTH	
Schiffbruch im Kleinglauben (Die Stillung des Sturms) – Mt 8,23-27 . . . . .	402
KRISTINA DRONSCHE	
Böses flieht (Die Heilung der Besessenen von Gadara) – Mt 8,28-34 . . . . .	409
ROBERT VORHOLT	
Auch Frauen sind Wunder wert (Die Heilung der blutflüssigen Frau und die Auferweckung der Tochter eines Synagogenvorstehers) – Mt 9,18-26 (EpAp 5,4-7; EvNik 7) . . . . .	416
CHRISTIAN EBERHART	
Begegnungen mit dem Davidssohn <i>oder</i> Vertrauen macht sehend (Die Heilung zweier Blinder und eines Stummen) – Mt 9,27-34 . . . . .	426
DORIT FELSCH	
Schau den Menschen an! (Der Kranke mit der ›verdorrten Hand‹) – Mt 12,9-14 . . . . .	436
DIERK STARNITZKE	
Jesus sättigt ganz Israel (Die Speisung der Fünftausend) – Mt 14,13-21 . . . . .	442
BEATE KOWALSKI	
Jenseits der Komfortzone (Jesu Erscheinen auf dem See) – Mt 14,22-33 . . . . .	454
JUDITH HARTENSTEIN	



**Inhalt**

Das Heil an den Rändern Israels (Die kanaanäische Frau) – Mt 15,21-28 . . . . . 465  
UTA POPLUTZ

Warum nicht gleich so? (Heilung eines mondsüchtigen Jungen) –  
Mt 17,14-20(21) (Lk 9,37-43a) . . . . . 474  
JUTTA LEONHARDT-BALZER

Steuersünder mit Angellizenz (Die Zahlung der Tempelsteuer) –  
Mt 17,24-27 (EpAp 5,12f.) . . . . . 485  
SUSANNE LUTHER

Erhellende Begegnung (Die Heilung von zwei Blinden bei Jericho) –  
Mt 20,29-34 . . . . . 495  
CHRISTIAN MÜNCH

Der verdorrte Feigenbaum und das Bittgebet (Die Verfluchung eines  
Feigenbaums) – Mt 21,18-22 . . . . . 503  
ANNETTE WEISSENRIEDER

**IV. Die Wundererzählungen im Lukasevangelium**

Hinführung . . . . . 513  
RUBEN ZIMMERMANN

Tabelle: Wunder im Lukasevangelium . . . . . 526

Gewaltige Befreiung vor einem Synagogenpublikum (Exorzismus in Kafarnaum) –  
Lk 4,33-36 . . . . . 529  
LOREN T. STUCKENBRUCK

Heilende Macht daheim (Die Heilung der Schwiegermutter des Simon Petrus) –  
Lk 4,38f. . . . . 536  
DOMINIK MAHR

Einmal Fischer, immer Fischer? (Der wunderbare Fischfang) – Lk 5,1-11 . . . . . 543  
GEORG GÄBEL

Hindernisse überwinden (Die Heilung eines Gelähmten) – Lk 5,17-26 . . . . . 559  
HANNA ROOSE

Fern – schnell – gut (Der Hauptmann von Kafarnaum) – Lk 7,1-10 . . . . . 565  
THOMAS POPP

Auferstanden in Nain (Auferweckung des Sohnes einer Witwe aus Nain) –  
Lk 7,11-17 . . . . . 571  
ULRIKE METTERNICH

Im Stress Wunder wirken (Die Heilung der blutenden Frau und die Auferweckung  
der Tochter des Jairus) – Lk 8,40-56 . . . . . 583  
MIRA STARE

Die ignoranten Wundertäter (Die Speisung der Fünftausend) – Lk 9,10b-17 . . . . . 593  
 STEFAN ALKIER

Feindliche Übernahme (Jesus und die bösen Geister) – Lk 11,14-23 . . . . . 603  
 CHRISTFRIED BÖTTRICH

Umgekehrter Hexenschuss: Keine Heilung ohne Kontext (Heilung einer  
 gekrümmten Frau am Sabbat) – Lk 13,10-17 . . . . . 615  
 SANDRA HÜBENTHAL

Der unstillbare Durst nach Heilung (Die Heilung eines Wassersüchtigen  
 am Sabbat) – Lk 14,1-6 . . . . . 627  
 ELRITIA LE ROUX

Wandel auf dem Weg des Heils (Die zehn Aussätzigen) – Lk 17,11-19 . . . . . 638  
 KARL-HEINRICH OSTMEYER

Ein Schwertstreich für Jesus (Die Heilung des Ohrs des hohepriesterlichen Dieners) –  
 Lk 22,50f. . . . . 650  
 ECKART DAVID SCHMIDT

**V. Die Wundererzählungen im Johannesevangelium**

Hinführung . . . . . 659  
 UTA POPLUTZ

Tabelle: Wunder im Johannesevangelium . . . . . 668

Wein im Überfluss (Die Hochzeit zu Kana) – Joh 2,1-11 . . . . . 669  
 SILKE PETERSEN

Vollkommener Glaube heilt vollkommen (Die Heilung des Sohnes des königlichen  
 Beamten) – Joh 4,46-54 . . . . . 681  
 JAN VAN DER WATT

»Steh auf!« – Erweckung zum Leben hier und jetzt (Die Heilung eines Gelähmten) –  
 Joh 5,1-18 . . . . . 690  
 MICHAEL THEOBALD

Mehr als ein Prophet und ein Brotkönig (Die Speisung der Fünftausend) –  
 Joh 6,1-15 . . . . . 705  
 CARSTEN CLAUßEN

Überraschende Wege auf dem See (Der Seewandel Jesu) – Joh 6,16-25 . . . . . 716  
 NICOLE CHIBICI-REVNEANU

Sehen oder Nicht-Sehen? (Die Heilung des blind Geborenen) – Joh 9,1-41 . . . . . 725  
 JÖRG FREY

Vorbild im Sterben und Leben (Die Auferweckung des Lazarus) –  
 Joh 11,1-12,11 . . . . . 742  
 RUBEN ZIMMERMANN

Inhalt

Beim Mahl am Kohlenfeuer trifft man sich wieder (Die Offenbarung beim wunderbaren Fischfang) –  
Joh 21,1-14 . . . . . 764  
MICHAEL LABAHN

**VI. Die Wundererzählungen in apokryphen Evangelien**

Hinführung . . . . . 781  
JUDITH HARTENSTEIN

Tabelle: Wunder in den apokryphen Evangelien . . . . . 789

»Schmücke dich, Höhle, denn die Jungfrau kommt, um zu gebären«  
(Wunderbare Geburt) – Protev 18-20 . . . . . 793  
MATTHIAS BERGHORN

Die kooperative Palme (Die Palme, die sich neigt) – PsMt 20f. (Koran Sure 19,23-25) 799  
SILKE PETERSEN

Interreligiöser Konsens (Götterbilder stürzen) – PsMt 22-24 . . . . . 805  
ANGELA STANDHARTINGER

Ein mächtiges Kopftuch (Die wunderwirkende Windel Jesu) – arabK 11f. . . . . 825  
LAILA FASCIA

Spielender Schöpfer (Erschaffung der Spatzen) –  
KThom 2 (arabK 36.46; Koran Sure 3,49) . . . . . 827  
DORIT FELSCH

Anhaltende Trockenheit (Die Verfluchung des Sohnes des Annas) –  
KThom 3 (arabK 46f.) . . . . . 832  
REINHARD VON BENDEMANN

Erweckung eines verunglückten Spielkameraden (Junge auf dem Dach) –  
KThom 9 . . . . . 843  
KURT ERLEMANN

Heimlicher Wohltäter (Die wunderbare Vermehrung der Saat) – KThom 12 . . . . . 847  
CHRISTIAN MÜNCH

Nichts ist unmöglich – mit Jesus (Die Streckung des Bretts) – KThom 13 . . . . . 852  
SUSANNE LUTHER

Ein aufmüpfiger Schüler (Der Knabe Jesus kennt die Buchstaben) – KThom 14 . . . . . 862  
MATHIS CHRISTIAN HOLZBACH

»Werde rein ... und sündige nicht mehr!« (Heilung eines Aussätzigen) –  
P.Egerton 2 . . . . . 869  
TOBIAS NICKLAS

Hilfe zur Selbstständigkeit (Der Kranke mit der ›verdorren Hand‹ als Maurer) – EvNaz 4 (Hier. comm. in Matt. zu Mt 12,13) . . . . .	873
JÖRG FREY	
Auferweckung zur Taufe (Auferweckung eines Jünglings) – gehMk Frgm. 1 . . . . .	878
UWE-KARSTEN PLISCH	
Der Kaiser erweist Jesus die Ehre (Sich neigende Standarten) – EvNik 1,5f. . . . .	883
JÖRG RÖDER	
Wunderbare Befreiung aus dem Grab (Graböffnung und Auferstehung) – EvPetr 9,35-11,45 . . . . .	894
JUDITH HARTENSTEIN	
Vollständige Liste der Wundererzählungen nach <u>Q</u> uellenbereichen . . . . .	905
Die Autorinnen und Autoren . . . . .	917
Gesamtverzeichnis der verwendeten Literatur . . . . .	923
Abkürzungsverzeichnis . . . . .	999
Stellenregister . . . . .	1005
Sachregister . . . . .	1061
Abbildungsnachweis . . . . .	1083

## Wundert euch wieder ...

Wunder faszinieren. Wunder polarisieren. Wunder provozieren.

Obgleich dem Wunderglauben mit dem Siegeszug von Vernunft und Aufklärung der Untergang vorausgesagt war, scheint selbst in diesem Feld die ›Dialektik der Aufklärung‹ ablesbar: Auch im 21. Jahrhundert erfreut sich das Thema »Wunder« weiter Verbreitung. Die Rede von Wundern, die Deutung von Lebens- und Weltereignissen als Wunder geht dabei weit über die Religion und den christlichen Glauben hinaus. Man kann sogar regelrecht von einem neuen Boom von Wundern, von einer bleibenden Faszination des Wunderhaften in unterschiedlichen Disziplinen sprechen.

Zugleich hat sich aber auch die Kritik an Wundern außerhalb und innerhalb der Religion verschärft. Die präzisen Einsichten in Naturgesetzlichkeit oder Krankheitsbilder verwehren mehr denn je, an die mythologische Wunderwelt des Neuen Testaments zu glauben. Leisten die Erzählungen nicht einem naiven und sogar falschen Verständnis des Gottesglaubens Vorschub? Sind »Wunder« nur etwas für leichtgläubige, sensationlustige Menschen? Haben sie vielleicht bestenfalls einen Werbungs- oder Unterhaltungswert, der Aufmerksamkeit erregen will? Braucht man Wunder, um zu glauben – oder verstellen sie nicht vielmehr den Glauben an einen Gott, der sich ganz in Schöpfung und Menschsein samt ihrer Gesetzlichkeiten und Begrenztheiten zu erkennen gibt?

Doch fragen wir im engeren Sinn: Wie soll man mit den neutestamentlichen Wundererzählungen heute umgehen? Macht es noch Sinn, von ihnen zu reden? Wie können sie verstanden und ausgelegt werden? Reicht es, sie nur religionsgeschichtlich mit ähnlichen Texten ihrer Umwelt zu vergleichen oder sie literarisch als besondere Erzähltexte zu analysieren? Müsste man in einem postmodern geläuterten Verständnis von Kulturgeschichte nicht die Begrenztheit der eigenen Wirklichkeitsdeutung im Licht dieser Texte erkennen? Könnte man dabei lernen, dass die an anderen Orten und zu anderen Zeiten gepflegten Wunderdiskurse und Wunderpraktiken durchaus Sinn machen und zumindest zunächst einmal wertfrei und tolerant wahrgenommen werden können? Aber was hat eine solche kulturanthropologische Deskription frühchristlicher Texte noch mit mir zu tun? Vollzieht sich hier nicht ein erneuter (und postmodern eigentlich verwehrt) Akt der Distanzierung und Ausflucht vor einer eigenen Stellungnahme und Selbstreflexion, zu der die Texte doch gerade drängen? Wie können glaubende Menschen in diesen Texten gegenwärtige Bedeutung, Sinn und Lebenshilfe finden?

Wunder faszinieren ... und polarisieren zugleich, ja, sie stellen immer auch die Frage nach Wahrheit, Wahrnehmung und Wahrheitsperspektive. Sie fordern heraus und provozieren.

Die in diesem Kompendium vollzogene Beschäftigung mit Wundererzählungen in frühchristlichen Schriften nimmt diese Herausforderung an. Mit dem vorliegenden Band 1 wenden wir uns zunächst den Texten zu, die von Wundern *Jesu* erzählen (es folgen mit Band 2 »Wunder *der Apostel*«). Die Sammlung und Kommentierung dieser Wundergeschichten möchte aber keine vorschnelle oder einseitige Antwort auf die genannten Fragen geben. Wir sind der Überzeugung, dass die Texte gerade Herausforderungen darstellen und in einen Prozess des Verstehens hineinführen wollen, der nicht abgekürzt, sondern im Gegenteil intensiviert werden muss.

Schnelle Bekenntnisse wie »das ist ein authentisches Jesuswunder« oder: »dieses Wunder ist historisch unplausibel« wird man deshalb hier vergeblich suchen. Sie würden auch den Reichtum dieser Texte auf historische Faktenwahrheiten oder vollmundige Lippenbekenntnisse reduzieren wollen, was wir bereits aus geschichts- und erkenntnistheoretischer Perspektive ablehnen. Umso mehr aber muss man einer derart naiven Reduktion der Wahrheit dieser Texte aus theologischen Gründen widersprechen. Die Botschaft Jesu und des Neuen Testaments ist mit der Konkretion des Geschichtlichen verwoben, sie kann aber nicht auf Vergangenheit beschränkt werden. Die Wahrheit dieser Texte muss vielmehr irgendwo zwischen ihrer geschichtlichen Verankerung und ihrer bleibenden und auch gegenwärtigen Bedeutsamkeit gesucht werden. Wunder sind Wirklichkeitserzählungen (s. u.).

Das »Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen« steht in unmittelbarer Kontinuität zum »Kompendium der Gleichnisse Jesu« (Gütersloh 2007) und teilt viele methodische und hermeneutische Weichenstellungen mit diesem Werk.

Ein besonderes Charakteristikum besteht darin, dass die Vielfalt der Texte in mehrfacher Hinsicht in der Kommentierung abgebildet wird: So ist einerseits die Auslegung nicht das Werk eines Einzelnen oder einer kleinen homogenen Gruppe von Autorinnen und Autoren. Stattdessen sind in beiden Bänden mehr als 70 Exegetinnen und Exegeten in den Auslegungen zusammengeführt, die ein breites Spektrum an theologischen Schultraditionen und persönlichen Standpunkten vertreten. Diese Offenheit spiegelt nicht nur den gegenwärtigen Stand der exegetischen Wissenschaft, sie steht auch für die biblische Tradition selbst, die schon in der Mehrfachüberlieferung und Uminterpretation einzelner Texte eine bemerkenswerte Offenheit für Variation und Veränderung besitzt. Andererseits wird auch innerhalb der Einzelauslegung selbst nicht nur eine Position vertreten, sondern es werden bewusst verschiedene Deutungshorizonte nebeneinandergestellt. Auch wenn man sich einer ähnlichen Methodik und Hermeneutik verpflichtet fühlt, auch wenn sowohl historische als auch philologische Aspekte ernst genommen werden, gibt es nicht nur eine einzige Auslegungsmöglichkeit dieser Texte.

Um diese Offenheit der Deutung auch bei jedem Einzeltext sichtbar zu machen, haben sich Autorinnen und Autoren die Selbstverpflichtung auferlegt, unterschiedliche – und z. T. sogar sich widersprechende –, aber je für sich plausible Deutungen nebeneinanderzustellen und je für sich stark zu machen. Dies ist für Autorinnen und Autoren ebenso wie für Leserinnen und Leser von exegetischen Werken ungewohnt. In der Regel versucht man, Gegenpositionen abwertend zu erfassen, um die eigene Position als die einzig wahre zu profilieren.

Doch wenn Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die eigene Überzeugung mit der Wahrheit der Texte verwechseln, haben sie bereits die Sinnstiftung der biblischen Texte verfehlt. Nur im gemeinsamen Ringen, nur in der Akzeptanz von Sondermeinungen und kreativen Ideen kann die Wahrheit der biblischen Botschaft Gestalt annehmen.

Das Kompendium stellt insofern auch ein Beispiel für eine *neue Form exegetischer Diskurskultur* dar: Hier ist nicht ein Historiker, nicht eine Philologin oder ein engagierter Interpret, der die Botschaft einseitig vertritt. Vielmehr ist es das gemeinsame Bemühen um Textauslegung, das auch im medial unterstützten (s. <http://www.wunderkompendium.de>), langwierigen Revisionsprozess der Kommentare sowie im Dialog der Heraus-

gebenden sowie Autoren und Autorinnen zum Ausdruck kam und auf den Leser und die Leserin überspringen soll.

Vielfalt steht zugleich in der Gefahr der Beliebigkeit. Damit das Werk trotzdem wissenschaftlich verantwortet und als ›Einheit‹ kommunizierbar bleibt, haben sich alle Autorinnen und Autoren zu einer einheitlichen Grundstruktur der Auslegung sowie zu bestimmten methodischen Weichenstellungen verpflichtet, die historisch-traditionsgeschichtliche, sprachlich-narratologische und rezeptionsästhetisch-theologische Aspekte einbezieht.

Einen solchen Prozess der kollektiven Exegese zusammenzuhalten erforderte auch den engagierten Einsatz vieler Mitarbeiter(innen): So möchte ich an erster Stelle den Mitherausgebenden danken, die nicht nur die Texte in ihrem jeweiligen Quellenbereich, sondern auch konzeptionelle Entscheidungen mitverantworten. Die unkomplizierte Zusammenarbeit ist eine wohltuende Ermutigung, dass Teamprojekte und kollektive Exegese auch in der Wissenschaft möglich sind. Mein herzlicher Dank gebührt dann auch dem Mainzer Mitarbeiterteam mit Stud. theol. Almuth Peiper, Sophia Schäfer, Charlotte Seiwert, Miriam Teutsch, Guido Wenzel und vor allem auch meinen wissenschaftlichen Mitarbeitern Dr. Susanne Luther und Jörg Röder, ohne deren außergewöhnliche Einsatzfreude das Projekt nicht hätte zu Ende kommen können. Ebenso möchte ich dem Gütersloher Verlagshaus, insbesondere der Lektorin Tanja Scheifele für ihre souveräne Betreuung danken. Ihre stetige Ermutigung, akribische Fehlersuche und wohltuende Gelassenheit haben das Projekt in allen Phasen der Entstehung auf ›wunderbare‹ Weise vorangebracht.

Die Vielfalt der Auslegungen von Wundererzählungen soll vor allem als Einladung begriffen werden: Die Leserin und der Leser dieses Kompendiums sollen herausgefordert werden, ihrerseits nach Bedeutung, nach Wahrheit dieser Texte zu suchen. Je nach Leseinteresse, je nach Interpretationskontext werden sich unterschiedliche Aspekte der Wundererzählungen in den Vordergrund drängen. Wenn das Kompendium hier und da Geburtshilfe leisten kann, damit Sinn in den Texten aufleuchtet, dass das wunderbar Erzählte Wirklichkeit in Frage stellt, verändert und im Licht Gottes neu erschließt, dann hat es sein Ziel erreicht. Wir hoffen also, dass die Auslegungen der Wundererzählungen immer wieder neu Anlass zum Staunen und Glauben geben können.

Wir wünschen, dass die Wundererzählungen weiterhin faszinieren, polarisieren und provozieren. Wundert Euch mit diesen Texten!

*Am Johannisfest 2012*

*Ruben Zimmermann und die Mitherausgebenden*

# Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung

## Prolog: Wunder sind ›in‹ ... oder: Die bleibende Faszination des Wunders

»Wunder sind des Glaubens liebstes Kind«, hat Goethe einmal gesagt (Goethe 2009, 766). »Das war einmal ...«, möchte man nach dem Läuterungsfeuer des kritischen Denkens und dem Siegeszug der empirischen Naturwissenschaft in der Welterklärung entgegenhalten. Wir müssen heute eher fragen: Darf man im 21. Jh. überhaupt noch von Wundern reden oder gar an Wunder glauben?

Schon zu Beginn des 20. Jh. hatte Franz Rosenzweig, die Metapher Goethes aufnehmend, das Wunder nicht nur zu einem »Problemkind« erklärt, sondern ihm zugleich den Untergang vorausgesagt. Ausgerechnet die »vom Vater bestellte Pflegerin, die Theologie«, wird wissen, »was sie mit dem armen Wurm zu tun hat«, nämlich ihm beim Sterben zu helfen (ursprünglich 1921, vgl. Rosenzweig 1976, 103, zum vollen Zitat s. Zimmermann 2011a, 95). Nun haben sich zwar die Theologie und auch die Bibelwissenschaft redlich bemüht, der Aufgabe der aktiven oder passiven Sterbehilfe nachzukommen. Allein: Das Kind ist lebendiger als je zuvor.

Ein Blick in die unterschiedlichen Artefakte der Kulturlandschaft zeigt, dass es sogar ein neu erwachtes Interesse an Wundern gibt, dass zumindest der Wunderdiskurs auch in der westlichen Industriegesellschaft regelrecht boomt. Als Gradmesser kann die Präsenz des Wundermotivs in Schlager und Popmusik gelten (dazu Pirner 2006; Kollmann 2011, 230-233). Waren die alten Klassiker von Zarah Leander (»Ich weiß, es wird einmal ein Wunder geschehen«, 1942) und Katja Ebstein (»Wunder gibt es immer wieder«, 1970) noch kaum verklungen, da hat die Sängerin Nena (geb. 1960) im Jahr 1989 ihr erstes Soloalbum veröffentlicht. Es trägt den Titel »Wunder gescheh'n«. Jüngst hat der Rapper Joka (geb. 1985) »Wunder gibt es immer wieder« (2011) mit Bezug zu Katja Ebstein online gestellt, wie auch der sich selbst »King of Rap« nennende Kool Savas (geb. 1975) einen Rapsong mit dem Titel »Ein Wunder« (2012) präsentiert. Auch im englisch-sprachigen Feld ist das Wundermotiv in der Musik häufig vertreten, wie nur einige Beispiele demonstrieren: Als Klassiker mögen hier »All I need is a miracle« (Mike and the Mechanics, 1985) oder der Song »It's a miracle« von der britischen Rockband Queen genannt werden, der zugleich ihrem 13. Album den Titel »The miracle« (Queen, 1989) leiht. Die amerikanische Rockband »Jefferson Starship – next generation« (seit 1992) reiste mit dem Song »Miracles« (1998) um die Welt, und die kanadische Sängerin Sarah McLachlan (geb. 1968) veröffentlicht 2006 die Single »ordinary mircale«. Die bis dato unbekannte mexikanisch-amerikanische Sängerin Myra (geb. 1986) wurde mit ihrem Song »miracles happen« über Nacht berühmt (One-Hit-Wonder!) und wurde damit sogar für einen American Latino Media Arts Award nominiert. Darin singt sie: »Miracles happen/Miracles happen/You showed me faith is not blind/I don't need wings to help me fly/Miracles happen/Miracles happen«. Der bekannte, in den USA wirkende afrikanisch-australische Rapper Samson Andah (geb. 1991) trägt sogar den Künstlernamen »Miracle«.

Auch wenn nicht selten von einer »Renaissance des Wunderglaubens« (Euler 2008,



12; Twelftree 2004, 2517) gesprochen wird, macht doch schon der flüchtige Blick in die Songkultur sichtbar, dass die Rede vom Wunder keineswegs »neu« oder gegenwärtig außergewöhnlich ist, sondern ein kontinuierliches Phänomen der Kulturgeschichte darstellt (s. Signori 2007; Fitschen/Maier 2006; vgl. ferner das Panorama anhand der Wunderbegriffe bei Geppert/Kössler 2011b, 49-68). Nur ein weiteres Beispiel: Die gesamte deutsche Nachkriegsgeschichte kann als Wunderdiskurs betrachtet werden. Dem »Wunder von Bern« (1954) folgte das »Wirtschaftswunder« (1960er), in den 1980er Jahren diskutierte man über »Wunderwaffen«, bevor dann der Mauerfall 1989 als »Das Wunder von Leipzig« (so der Titel des Doku-Dramas von Sebastian Dehnhardt und Matthias Schmidt in Arte, 2009) bezeichnet wurde. Dies ist zumindest eines der Ergebnisse eines Kongresses zum Thema »Wunder«, der am kulturwissenschaftlichen Institut in Essen im Jahr 2010 von Historikern durchgeführt wurde. Hier war aus primär geschichtswissenschaftlicher Perspektive das Reden über »Wunder«, die »Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert« in den Blick genommen worden (vgl. den Untertitel in Geppert/Kössler 2011a).

So bunt und vielfältig der Wunderdiskurs in Geschichte und Gegenwart ist, so bunt und vielfältig ist auch das, was jeweils unter »Wunder« verstanden wird. Im vorliegenden Band geht es um die Wunder Jesu, genauer um die *Erzählungen*, die von seinen Wundern berichten. Diese Textgebundenheit schränkt den Blick auf das Wunderphänomen und den Wunderdiskurs von vornherein ein. Statt in allgemeine Wunderdefinitionen (Nanko 2000; Olewinski 2009) oder historische (Daston 2003; Signori 2007), philosophische (Corner 2007; vgl. etwa zum »miracle argument« Putnams Carrier 1991), psychologische (Popp-Baier 2007; Ellens 2008) oder religionsgeschichtliche (Woodward 2000; Twelftree 2011b) Debatten einzutreten, soll die Beschäftigung mit Wundern ganz auf die *frühchristlichen Wundererzählungen* beschränkt werden. Diese literarische Schwerpunktsetzung weicht nicht Fragen der Historizität, der Vernunft oder der Verstehenspraxis aus. Sie stellt sie aber immer vom Text aus und mit klarem Textbezug. Das bringt wesentliche Akzentverschiebungen mit sich: Entsprechend geht es in historischer Hinsicht nicht um die allgemeine Frage, ob Jesus Wunder getan hat, sondern um die Frage, wie in Texten historische Referenzialität, also Vergangenheitsbezug, erzeugt wird. Die Frage nach Widersprüchen zwischen Vernunft und Wunder kehrt in der forschungsgeschichtlichen Frage nach »rationalistischen Auslegungsversuchen« wieder; oder der persönliche Umgang mit Wundern wird auf die hermeneutische Frage nach den Verstehensmöglichkeiten der Wundertexte konzentriert. Auch die Theologie der Wunder Jesu kann nicht in einem abstrakten Begriff oder einer Botschaft »hinter«, »über« oder »jenseits« des Textes entdeckt werden, sondern nur in und mit demselben.

Die folgende Hinführung setzt zwei Schwerpunkte: Sie benennt im ersten Teil einige Grundprobleme, die sich im Umgang mit den Wundererzählungen stellen (1.). Diese Fragen werden in den nachfolgenden Themenartikeln weiter vertieft. Sie möchte im zweiten Teil eine »Leseanleitung« für das Kompendium geben, indem Grundentscheidungen des vorliegenden Bandes benannt und begründet werden (2.).

# 1. Grundfragen zu den frühchristlichen Wundererzählungen

## 1.1 Forschungsgeschichtliches: Zum Umgang mit dem Wundersamen

Die Vorprägungen, Chancen und Begrenzungen der vorliegenden Interpretationen der Wundererzählungen lassen sich vor dem Hintergrund der Geschichte ihrer Auslegung besser wahrnehmen. Wie wurden Wundergeschichten innerhalb exegetischer Forschung gedeutet und erklärt? Was ist demgegenüber neu oder neu profiliert am Ansatz dieses Bandes?

Die folgende forschungsgeschichtliche Skizze erhebt keineswegs den Anspruch, einen umfassenden Überblick über die exegetischen Arbeiten zu frühchristlichen Wundererzählungen zu geben (dazu Kollmann 1996, 18-41; Frey 1999; Alkier 2001a, 2-24; Twelftree 2004; Zimmermann 2011a, 95-125; für die frühere Forschung Maier 1986). Sie möchte stattdessen die hermeneutischen Prämissen offenlegen, die der explizite oder meist auch implizite Motor bei den unterschiedlichen Interpretationsansätzen waren.

### 1.1.1 Forschungsrückblicke: Versuche, das Wundersame zu erklären

Mit dem Aufkommen eines neuzeitlichen, naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes wurde das in Wundererzählungen des Neuen Testaments Berichtete verschärft als unwahrscheinlich oder unmöglich erachtet. Die empirisch nachweisbaren Naturgesetze, etwa die Gesetze der Gravitation, verbieten es, dass ein Mensch auf dem Wasser geht, ohne einzusinken, um nur ein Beispiel zu nennen. So stellte sich die Frage der Vereinbarkeit von Vernunft und Wundergeschichte. Muss man rationale Überlegungen ausschalten, wenn es um Wundererzählungen geht? Besonders wirkmächtig ist etwa ein Satz Rudolf Bultmanns geworden, der im ersten Drittel des 20. Jh. diese Problematik benennt und sich kritisch positioniert:

Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht (Bultmann 1948, 18).

In der modernen Wunderdeutung lassen sich von Beginn der Neuzeit bis in die Gegenwart drei Argumentationsmuster erkennen, um diesem Dilemma zu begegnen (dazu auch Alkier 2001a, 23-54):

#### a) Deutung durch »historische Anpassung«

*Die Wunder Jesu im Neuen Testament sind Ausdruck einer Anpassung an Weltbild, Literatur und Erwartung der Zeitgenossen im 1. Jh.*

Bei *Johann Salomo Semler* (1725-1791) wurde dieses Deutungsmuster zuerst in einer historischen Weise vorgetragen. Jesus selbst habe sich an die Erwartung seiner Zeitgenossen angepasst. Aber auch die religionsgeschichtliche und später dann formgeschichtliche Wunderdeutung sind im Kern Akkomodationen: So vertrat man z. B. im Zuge religionsgeschichtlichen Vergleichens die Auffassung, die Verwandlung von Wasser zu Wein in Joh 2,1-11 greife ein »typisches Motiv der Dionysos-Legende« (Bultmann 1986, 83) auf; oder die Heilung von Kranken werde im Neuen Testament genau so erzählt, wie die Therapien am Asklepios-Heiligtum in Epidauros (vgl. dazu Popkes, Antikes Medizinwesen in diesem Band).

Ein pointiertes Beispiel für eine solche Annäherung ist mit Adolf von Harnack gegeben:

Erstlich, wir wissen, daß die Evangelien aus einer Zeit stammen, in welcher Wunder, man darf sagen, *fast etwas Alltägliches* waren. Man fühlte und sah sich von Wundern umgeben – keineswegs nur in der Sphäre der Religion. (...) Eine Durchbrechung des Naturzusammenhangs kann von niemandem empfunden werden, der noch nicht weiß, was Naturzusammenhang ist. So konnten die Mirakel für jene Zeit gar nicht die Bedeutung haben, die sie für uns hätten, wenn es welche gäbe (Harnack 1999, 69).

Die Faszination an Umfeldtexten hatte zwar zu Zeiten der religionsgeschichtlichen Schule einen besonderen Höhepunkt (vgl. Richard Reitzenstein; Otto Weinreich), zeigt aber eine lange Vorgeschichte, die bis zu Justin reicht (gest. um 165 n. Chr.): »Sagen wir endlich, er habe Lahme, Gichtbrüchige und von Geburt an Sieche gesund gemacht und Tote erweckt, wird das dem gleich gehalten werden können, was von Asklepios erzählt wird« (Justin Apol I 22, Übers. PG 6,362 f.). Auch heute ist der Reiz einer religionsgeschichtlichen Einbettung der Wunder Jesu keineswegs verblasst, wie Arbeiten von Erkki Koskenniemi (1994), Wendy Cotter (1999), John C. Cavadini (1999), Eric Eve (2002) oder Janett Spittler (2012) zeigen. Das historisch orientierte Verstehensbedürfnis vieler Exegeten scheint offenbar damit schon gestillt, dass man entsprechende Phänomene in der Umwelt des Neuen Testaments nachweisen kann.

Aber was besagt das für die Wunder Jesu? Sind sie »nur« Abklatsch zeitgenössischer Wunderfrömmigkeit – oder vielleicht auch quantitative oder qualitative Überbietung derselben (so z. B. Preisigke 1980, 246: »Das ist die grobsinnliche, aus heidnischer Zeit in das frühe Christentum hinübergleitende Anschauung«)?

Ob bewusst oder unbewusst nimmt man den neutestamentlichen Wundererzählungen doch letztlich das Besondere, das Außergewöhnliche, das Anstößige. Sie werden historisch-kontextuell eingebunden und damit auch eingeebnet. Wird nicht das Handeln Jesu selbst angepasst, so doch die literarische Verarbeitung desselben. Um bei Zeitgenossen Gehör zu finden, hätten sich die neutestamentlichen Autoren des Motivarsenals des antiken Wunderdiskurses bedient oder ihre Erzählungen literarisch an das Muster der bekannten Wundergattungen angepasst. Hierbei wird allerdings übersehen, dass es bereits in der Antike eine ausgeprägte Diskussion über die Glaubwürdigkeit von Wundergeschichten gab, wie sie etwa im Anschluss an Kaiserwunder, der Debatte der Geschichtsschreiber oder schließlich der Auseinandersetzung des Origenes mit Kelsos nachweisbar ist (dazu Plümacher 2004a, 38-44; Herzer 2008, 239-242).

b) Deutung durch »rationalistische Erklärung«

*Die Wunder Jesu können rational erklärt werden, da das heutige Weltbild Analogien und Kontinuitäten zum Weltbild der Antike aufweist und insbesondere ein Widerspruch zwischen Naturgesetzen und geschichtlichen Ereignissen auszuschließen ist.*

Es waren v. a. *Carl Heinrich Venturini* (1768-1849) und *Heinrich Eberhard Gottlob Paulus* (1761-1851), die Überlegungen von *Karl Friedrich Bahrdt* (1740-1792) aufnehmend, zu Beginn des 19. Jh. eine solche rationalistische Deutung im größeren Stil vertraten: Was in der Bibel als Wunder erscheint, lässt sich mit heutigem differenzierteren Wissen erklären, ohne eine Durchbrechung der in der Moderne erkannten universellen Naturgesetze annehmen zu müssen.

Jesus habe als Arzt mit Reiseapotheke und chirurgischen Instrumenten gewirkt, dem »rohen und ungebildeten« Volk, »dessen ganze Arzeneywissenschaft auf kuemmerliche Behandlung einiger aeufferlicher Krankheiten (...) beschränkt war«, mussten die medizinischen Praktiken Jesu wie ein Wunder vorkommen (zit. nach Kollmann 1996, 19f.). Dass der »geschickte Arzt« Jesus der Jäirstochter mit einer kräftigen Tinktur die Schläfe bestreicht, der (schein)tote Lazarus in Grabkammern weiteratmet, oder der Gang Jesu über das Wasser als optische Täuschung bzw. Luft-Wasser-Spiegelung erklärt wird, mag uns heute zwar belustigen. Aber dieser rationalistische Erklärungswille ist auch gegenwärtig bei Rezipienten der Wundererzählungen breit vertreten: Die historisierende Frage »Was ist wirklich passiert?« wird dabei zur Frage von Vernunft und zeitübergreifender Wirklichkeitsbeschreibung: »Was kann wirklich passiert sein?« Wie kann ich mir das vorstellen vor dem Hintergrund meiner Kenntnis von Wirklichkeit, meiner eigenen Welterfahrung und der Einsichten der empirischen Naturwissenschaft?

Entsprechend neigt auch die spätere und neuere Wunderinterpretation immer wieder dem rationalistischen Muster der Wundererklärung zu. *Gerd Theißen* etwa erklärt in seinem Jesusroman »Der Schatten des Galiläers«, dass das Brotwunder durch ein Teilen der vorhandenen Nahrungsmittel im großen Stil verstanden werden kann: »Wenn die Leute erst einmal glauben, daß genügend Brot für alle da ist, verlieren sie die Angst vor dem Hunger. Dann holen sie die Brotreserven heraus, die sie versteckt hielten, um nicht mit anderen teilen zu müssen. Sie geben von ihrem Brot ab« (Theißen 1993, 168).

Ferner ist die pathologisch-medizinische Klassifizierung der Krankheiten diesem Erklärungswillen geschuldet: Vor dem Hintergrund moderner Diagnostik und Terminologie kann man das Anfallsleiden des Jungen (Mk 9,14-29) als »Epilepsie« (Wohlers 1999b) einstufen, man »weiß« jetzt, dass die »verkrümmte Frau« (Lk 13,10-17) unter einer »Skoliose« der Wirbelsäule litt, oder erklärt die »Wassersucht« (Lk 14,1-6) mit dem – hier immerhin aus dem griechischen Terminus abgeleiteten – Krankheitsbild des »Hydrops« oder »Ödems« (vgl. Wolter 2008, 501). Und selbst für das derzeit noch Unklärliche hat die Schulmedizin den Begriff der »Spontanheilung« geprägt, der auf die neutestamentlichen Texte übertragen werden kann (Lohfink 2011, 210). Besonders deutlich wird dieser rationalistische Zugang bei dem Versuch, dämonische Besessenheit rational erklären zu wollen: Unterschiedliche Erklärungsmuster wie z. B. Hysterie, Manie, Epilepsie (Trunk 1994, 36 zu Mk 9,14-29; Meier 1994, 647) oder etwa »Schizophrenie« bzw. »multiple personality disorder« (Weber 1999, 30; Davies 1995, 86; vgl. Pilch 2000) spiegeln je vorherrschende Konstruktionsmodelle in moderner Psychologie und Psychiatrie. Das im Text genannte, aber für moderne Rezipienten sperrige Phänomen der Dä-

monenbesessenheit soll auf diese Weise mit gegenwärtiger rationaler Theorie und Einsicht kompatibel gemacht werden (vgl. kritisch dazu Strecker 2002, 55).

Auch die in der Forschung häufig anzutreffende Trennung und unterschiedliche Bewertung von Heilungs- und Naturwundern ist dieser Rationalisierungstendenz geschuldet, wobei man den vorstellbaren Therapien historische Plausibilität zubilligt, während die unglaublichen Naturwunder dem Reich und der Phantasie der späteren Gemeindebildung zugerechnet werden (vgl. Theißen 1998, 168f.274). Letztere erweitern für das damalige Weltbild die Macht des Auferstandenen über den Kosmos und den Tod (Dormeyer 1993, 170).

Schließlich sind neuere Versuche zu nennen, die Heilungen oder Wunder allgemein mit Methoden der Psychosomatik, Parapsychologie, Hirnforschung, ja sogar der Quantenphysik (Tipler 2008; Bartlett 2010) erklären wollen. Dabei sollen Dämonenaustreibungen als Lösungen psychologischer Blockaden, Erscheinungen als Phänomene von Massensuggestion und der Gang Jesu auf dem Wasser mit der Überwindung der Schwerkraft durch den Neutrinostrahl verstanden werden.

Das in den frühchristlichen Wundergeschichten Erzählte wird somit z. B. hinsichtlich der Krankheitsbilder terminologisch und klassifikatorisch in das gegenwärtig bestehende Wirklichkeitsmodell eingeordnet. Die damaligen Krankheiten gibt es heute auch noch, einzelne Körper- oder Naturphänomene sind vielleicht außergewöhnlich, aber nicht unerklärbar. Mit einer erweiterten Wissensbasis kann somit die Analogie und letztlich die Einheitlichkeit des Weltbildes erhalten bleiben.

### c) Deutung durch Übertragung des Bildhaften

*Die Wundergeschichte ist eine bildhafte Erzählung, die auf etwas anderes hindeutet als sie selbst, sie spielt auf zwei Ebenen: Die vordergründige Handlung ist »nur« Vehikel einer grundlegenden (theologischen) Aussage, die es letztlich zu erkennen gilt.*

Von Theologen wie *Johann Gottfried Eichhorn* (1752-1827) und *Johann Philipp Gabler* (1753-1826) oder dann *David Friedrich Strauß* (1808-1874) wurde das Paradigma geprägt, dass die Wundergeschichten gerade nicht geschichtlich gedeutet werden dürfen, vielmehr müsse ein tieferer Sinn, die »Idee« des Wunders erkannt werden. Die Wundererzählung wird somit zu einer mythologischen, bildhaften Erzählung, die auf etwas anderes hindeutet als sie selbst. Farbe und Leinwand dürfen nicht mit dem verwechselt werden, was dargestellt werden soll. Es gelte folglich, den eigentlichen Gegenstand der Erzählungen wahrzunehmen.

Die existenzialistische Wunderdeutung Bultmanns setzt bei dieser Perspektive einen prägenden Meilenstein. Er kritisiert zunächst das mythologische Gewand, das uns in den Erzählungen oft entgentritt. Entsprechend formuliert er:

Die »Wunder Jesu« (sind), sofern sie Ereignisse der Vergangenheit sind, restlos der Kritik preiszugeben, und es ist mit aller Schärfe zu betonen, daß schlechterdings kein Interesse für den christlichen Glauben besteht, die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder Jesu als Ereignisse der Vergangenheit nachzuweisen, daß im Gegenteil dies nur eine Verirrung wäre (Bultmann 1965-66, 227).

Allerdings könne nach der Entmythologisierung der Texte ihr Kerygma, ihre eigentliche Botschaft erkannt werden, die auch gegenwärtig noch zum Glauben ruft.

Für den Bultmannschüler *Walter Schmithals* spiegelt sich in den Wundererzählungen »gleichnishaft die ganze Botschaft des Evangeliums wider (...). Die neutestamentlichen Wundergeschichten berichten nur scheinbar von merkwürdigen Ereignissen aus dem Leben des irdischen Jesus. In Wahrheit verkündigen sie, was Gott durch Jesus, d. h. durch den gekreuzigten und auferstandenen Herrn der Gemeinde, an dieser Gemeinde und an der Welt tun will« (Schmithals 1970, 25f.). Entsprechend seien auch die Texte auf das verkündigte Wort zu konzentrieren. Heilungshandlungen oder gar magische Beschwörungsformeln (vgl. Mk 7,34; 8,22-26) seien Relikte, die aufgegeben werden müssten. Man glaubte in redaktionsgeschichtlicher Perspektive sogar, innerhalb der Evangelien selbst eine Art »Wunderkritik« wahrnehmen zu können (Kertelge 1970; Koch 1975, dazu Kollmann 2011, 119-129). Für *Jens Herzer* werden »die Wundertaten von Jesus selbst bereits als *Zeichen der anbrechenden Herrschaft Gottes* interpretiert« (Herzer 2008, 249, kursiv J. H.). Es geht nach Herzer auch »dem Erzähler des Evangeliums bei den Wundern also nicht um Jesus als Wundertäter, sondern um die in seinem Wirken sichtbar und erfahrbar werdende Nähe der Gottesherrschaft« (ebd.).

Auch *Gerd Theißen* versteht in dem dritten (wenig beachteten) Teil seiner Habilitationsschrift die »Wundergeschichten als symbolische Handlungen« (Theißen 1998, 229-297), die eine soziale, religionsgeschichtliche und zuletzt auch existenzielle Funktion erfüllen.

Obgleich mit der Tiefenpsychologie von C. G. Jung bei *Eugen Drewermann* ein völlig anderer Theoriehintergrund gegeben ist, bleibt auch seine Auslegung hermeneutisch in der Linie bildhafter Interpretation (Drewermann 1990, 43-309, dazu Zimmermann 2011a, 113-117). Der äußere Ablauf des Geschehens einer Wundergeschichte (Objektstufe) müsse auf ein Geschehen der Psyche (Subjektstufe) übertragen werden. Innerhalb einer solchen Amplifikation könne ein Rezipient archetypische Motive und grundlegende urmenschliche Konflikte erkennen und auf sein eigenes Leben übertragen. Die im Text angebotenen Lösungsansätze könnten somit auf dem Weg der Selbstwerdung helfen. Auch hierbei wird zwischen Bildhaft-Symbolischem und Eigentlichem unterschieden: »Das Geschenk der Nähe Gottes ist das *eigentliche* Wunder unseres Lebens« (Drewermann 1989, 408).

Viele Spielarten einer derart symbolischen Wunderdeutung ließen sich hier noch anführen. Für *Marius Reiser* haben die Erzählungen »etwas Transparentes und Symbolisches an sich, das dem erzählten Geschehen einen weiteren Sinn und eine tiefere Bedeutung verleiht. Ohne die symbolische Dimension wären sie für uns lediglich wunderbare Geschichten aus alter Zeit« (Reiser 2011, 169). Als Zeichenhandlung, in ihrer »symbolischen Natur« hingegen können sie zu »aktuellen Geschichten (werden), die uns etwas zu sagen haben« (ebd.). Wundererzählungen werden dabei in die Nähe von Gleichnissen gerückt (Reiser 2011, 175), wie es auch *Manfred Köhnlein* vollzieht. Wenn er die Wundergeschichten als »Fenster der Hoffnung mit dem Blick auf und in eine bessere Welt« (Köhnlein 2010, 17) bezeichnet, dann kommt diese Beschreibung seiner Parabeldefinition gleich, die er als »Visionen einer besseren Welt« (Köhnlein 2009) titulierte. Köhnlein schreibt dann auch: »Wunder können Gleichnisse sein und Gleichnisse Wunder« (Köhnlein 2010, 17). Aber wird auf diese Weise die Wundergeschichte nicht in ihrem Eigenwert aufgelöst?

Alle Deutungsmuster in dieser Richtung treffen sich in einem Punkt: Die neutestamentliche Wundererzählung wird als bildhafter Text gelesen, der gerade nicht wörtlich

im eigentlichen Sinne des Erzählten, sondern nur entmythologisiert, übertragen, amplifiziert oder gleichnishaft zu verstehen sei.

Fazit: So unterschiedlich diese Deutungsmuster auch sind, sie treffen sich in einem entscheidenden Punkt: Sie teilen jeweils das Interesse, die Wunder erklärbar zu machen. Aber werden diese Ansätze den Texten selbst gerecht? Erkaufen sie dieses Ziel nicht mit der Preisgabe der Wundererzählung selbst? Entspricht es der *intentio operis* einer Wundererzählung zu sagen:

»Damals hat doch jeder geglaubt, dass man über das Wasser gehen kann. Dass Tote wieder herumlaufen oder Blinde plötzlich sehen, war da ganz normal« (akkomodierend);

oder: »Und übrigens: Was ihr ja schon längst von Asklepios gehört habt, das konnte dieser Jesus auch« (religionsgeschichtlich);

oder: »Es war einmal ein Kranker, der geheilt wurde – und wenn er nicht gestorben ist, dann lebt er noch heute«; ach so: eine typische Wundergeschichte! (formgeschichtlich);

oder: »Hätten die Menschen damals nur unser Wissen über die Naturgesetze gehabt, dann wären sie nie auf die Idee gekommen, die Handlung Jesu als ›Wunder‹ zu bezeichnen« (rationalistisch);

oder: »Eigentlich geht es ja um etwas ganz anderes; Jesus hätte streng genommen gar nicht heilen müssen, es kommt allein auf die Glaubensbotschaft an« (kerygmatisch);

oder: »Wer die archetypischen Motive in der Erzählung erkennt, weiß auf einmal, wo er selbst krank und besessen ist. Wer könnte sich dann noch dem Prozess der Selbstfindung entziehen?« (tiefenpsychologisch).

Diese Formulierungen wollen überspitzt aufzeigen, dass die hermeneutische Intention früherer Forschungsrichtungen die Texte in einem m. E. unsachgemäßen Sinn unterwandert hat. Es war vielfach ein ›Gegen-den-Strich-Lesen‹ der Wundertexte, um sie der eigenen Fragestellung gegenüber gefügig zu machen. Die Wunderexegese der letzten zwei Jahrhunderte kann somit über weite Strecken als Versuch gesehen werden, wesentliche Aspekte und Elemente der Wundertexte zu missachten. Ist es das Ziel der Wundertextexegese, Ent-Wunderung voranzutreiben?

### 1.1.2 Ein Neuansatz: »Man darf sich wieder wundern«

Im folgenden *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen* soll hingegen der Text selbst im Mittelpunkt stehen. Es ist gewissermaßen eine Rückkehr zum Text, nachdem man sich lange Zeit mit den Ereignissen (etwa im Leben Jesu), Umfeldtexten (etwa in Epidauros oder im Judentum), der abstrakt aus dem Text herausgelesenen Botschaft (etwa dem Kerygma in der Bultmann-Schule) und dem Symbolgehalt beschäftigt hatte.

Ein literaturwissenschaftlicher Ansatz der Auslegung versucht, gerade in dem Moment der Verwunderung ein die Texte konstituierendes Element zu erkennen. Es wegzuerklären, wäre demnach nicht nur falsch und unproduktiv, sondern würde auch ein entscheidendes Merkmal, ja das wesentlich gattungskonstitutive Merkmal der Wundererzählung ausmerzen (dazu unten unter 1.2.2).

Ich möchte stattdessen dieses Element zunächst wahrnehmen und auch ernstnehmen. Der Text möchte, so die These, als Wundertext insofern verstanden werden, als er

eine Handlung bzw. ein Ereignis als sinnlich wahrnehmbar und konkret darstellt und dabei das Durchbrechen der Normalität und des Erwartbaren betont. Das Wundern soll gerade den Leser bzw. die Rezipientin des Textes erreichen und erfassen. Ziel dieser Texte ist es, dass sich die Rezipienten gleichsam mit den Augenzeugen und Handlungsfiguren auf der Erzählebene wundern.

Blicken wir schon einmal in Abschnitte dieser Texte hinein: Da lesen wir, dass die Menschen nach der Heilung eines Gelähmten sagen: »So etwas haben wir noch niemals gesehen (οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν *houtōs oudepote eidomen*)« (Mk 2,12); nach der Heilung eines stummen Menschen heißt es: »Und es staunten die Volksmengen und sagten: Noch niemals erschien so etwas in Israel (οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραὴλ *oudepote ephanē houtōs en tō Israēl*)« (Mt 9,33).

Außer der hier geschilderten Reaktion der beim Wunder Jesu anwesenden Menschen wird das Wunderbare und Außergewöhnliche auch durch die Schilderung der Not hervorgehoben: Immer wieder werden Jahres- und Zeitangaben genutzt, um die Schwere und Hoffnungslosigkeit der Erkrankung hervorzuheben (Mk 5,25: 12 Jahre Blutfluss; Lk 13,10: 18 Jahre Verkrümmung; Joh 5,5: 38 Jahre Lähmung; Joh 9,1: Blindheit von Geburt).

Figuren auf Erzählebene verstärken beim Leser den Eindruck der Ausweglosigkeit: Nach dem Tod des kranken Mädchens treten Boten auf und sagen: »Deine Tochter ist gestorben. Warum bemühst du den Meister noch länger?« (Mk 5,35), wie auch die Leute aus dem Volk Jesus verspotten und auslachen (Mk 5,40), als er vom Schlaf der Toten spricht. In ähnlicher Weise interveniert auch Martha vor dem Grab des Lazarus und weist darauf hin, dass Lazarus schon vier Tage tot sei, ja sogar der Verwesungsgestank schon eingesetzt habe (Joh 11,39).

Ferner wird hervorgehoben, dass das von Menschen erwartbare oder ihnen mögliche Tun ausgeschöpft und an die Grenzen gekommen ist. So erfährt der Leser, dass die ›blutflüssige Frau‹ schon erfolglos viele Ärzte aufgesucht und ihr ganzes Vermögen verbraucht hat (Mk 5,26), Jünger kommen bei ihren Möglichkeiten zu heilen (Mk 9,18 par.) oder zu speisen (Mk 6,37) an ihre Grenzen, auch erfahrene Fischersleute werden beim Fischen (Lk 5,5) oder in einem Sturm (Mk 4,38) hilflos gezeigt, wie auch der Gelähmte am Teich Betesda, der »keinen Menschen« hat, der ihm ins Wasser helfen könnte (Joh 5,7). Der mit Dämonen Besessene kann von keiner Kette, von keiner menschlichen Macht mehr gebändigt werden (Mk 5,3-5).

Alle diese Erzählelemente dienen dazu, das Wunderbare zu verstärken. Narratologisch betrachtet geht es hierbei um retardierende Elemente, die ganz bewusst den Handlungsverlauf verzögern und sogar stören, aber damit ihre Wirkung nicht verfehlen: Die Leser und Leserinnen sollen begreifen, dass hier etwas erzählt wird, das die Normalität durchbricht. Offenbar sollen diese Texte gerade »haarsträubend miraculös« und »sensationell« (Avemarie 2011, 61) wirken, und zwar nicht erst für den modernen, sondern auch für den antiken Leser. Beim Hinweis auf Kulturdifferenz und veränderter Wirklichkeitswahrnehmung wurde oft übersehen, dass auch die Antike über die Grenzlinie zwischen ›möglichen‹ und ›unmöglichen‹ Geschichten diskutierte (s. o., vgl. Plümacher 2004a, 38-44; mit Lindemann 2003, 189).

Ich möchte im Folgenden zwei Aspekte vertiefen, an denen exemplarisch gezeigt werden kann, wie verengt und einseitig die Wunderexegeese vielfach durchgeführt wurde.



Mit den Motiven des Staunens sowie der Sinnlichkeit werden Elemente benannt, die m. E. in der zurückliegenden Forschung besonders vernachlässigt wurden.

### a) Staunen und Erschrecken

Das Element des Staunens, der Verwunderung (zum Begriff θαυμάζω *thaumazō* s. u.), ja sogar des Schreckens ist für die neutestamentlichen Wundererzählungen konstitutiv. Es begegnet meist als erzählte Reaktion auf die Handlung des Wundertäters. Was *Martin Dibelius* in seiner Formgeschichte pauschal als »Chorschluss« (Dibelius 1971, 50.54f. 64.72) klassifiziert hat, unterteilt *Gerd Theißen* bei seiner Motivanalyse in »Admiration«, »Akklamation« und in gewissem Sinn auch »ablehnende Reaktion« (Theißen 1998, 78-81). Die Admiration wird weiterhin in »intentionales und zuständliches Staunen, Sich-Entsetzen und Über-Etwas-Staunen« (ebd., 78) zergliedert. Diese Motivanalyse zeigt bereits die Variationsbreite und Bedeutung, die diesem Element der Erzählungen zukommt. In narratologischer Hinsicht ist besonders die Wirkung auf den Leser herauszuarbeiten. Die verwendeten Begriffe und auch ihre Erzählweise wollen keineswegs »nüchtern berichten«, sondern beabsichtigen, dass die erzählte Verwunderung von der Ebene der story im Akt des Lesens auf den Lesenden überspringt. So heißt es nach dem ersten Wunder im Markusevangelium: »Und sie erschraken alle, so dass sie untereinander stritten und sagten: Was ist dies?« (Mk 1,27). Das Wunder Jesu löst Furcht und Schrecken aus, es ruft zugleich Streit und Fragen hervor. Das hier zunächst verwendete Wort θαμβέομαι (*thambeomai* – erschrecken) ist bald so fremd und ungebräuchlich wie die Lehre Jesu. Es wird im Neuen Testament nur noch in Mk 10,24 und 10,32 verwendet, an letzterer Stelle synonym zu φοβέομαι (*phobeomai* – sich fürchten). Dieses Semantem taucht häufig im Zusammenhang mit Wundern auf: Entsprechend wird die Sturmstillung kommentiert, verstärkt in einem semitischen Pleonasmus: ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν (*ephobēthēsan phobon Megan* – sie fürchteten sich mit großer Furcht, Mk 4,41).

Auch bei der Heilung des Geraseners »fürchten« sich die Bewohner des Zehnstädtetebundes nach dem Anblick des Geheilten (Mk 5,15). Furcht kann die Augenzeugen ergreifen, aber ebenso die Geheilten selbst: So reagiert die blutflüssige Frau »mit Furcht und Zittern« (φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα – *phobētheisa kai tremousa*, Mk 5,33) auf ihre Heilung. Jesus fordert den Synagogenvorsteher angesichts der Krankheit seiner Tochter auf, sich »nicht zu fürchten« (Mk 5,36), ebenso wie seine entsetzten Jünger, die ihn über das Wasser laufen sahen (Mk 6,50).

Furcht, Erschrecken, ja sogar große Aufregung (wörtl. Ekstase: Mk 5,42b: καὶ ἐξέστησαν [εὐθύς] ἐκστάσει μεγάλη *kai exestēsan [euthys] ekstasei megalē*) sind die Reaktionen, von denen wir in den Texten selbst lesen. Vielfach bleiben sie offen stehen, ohne erklärt und besänftigt zu werden. Aber gerade diese Erzählmotive entfalten eine Appellstruktur für den Leser bzw. die Leserin. Man wird hier wohl kaum sagen können, dass das »Rätselhafte und Sensationelle des Geschehens« »nur« die deutsche Enzyklopädie zu Wunder wiedergibt und »das Erleben des Wunderrezipienten« für die antiken Wundertexte keine Rolle spiele (so Alkier 2001a, 291 mit Blick auf das paulinische Christentum).

Auch die früher vertretene traditionsgeschichtliche »Lösung«, nach der zwar im Markusevangelium noch archaische Wunderelemente der Furcht und des Staunens vorhanden seien, die frühchristliche Überlieferung sie aber zunehmend in den Hintergrund rücke, wird durch den Blick in die Quellen obsolet: So wird z. B. das Furchtmotiv bei

Lukas in den von Markus übernommenen Teilen noch verstärkt. Die Furcht wird als grammatisches Subjekt personifiziert und damit aufgewertet (Mk 1,27: ἔθαμβήθησαν *ethambēthesan* > Lk 4,36: καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας *kai egeneto thambos epi pantas*, vgl. auch Lk 1,12; 5,9; 7,16; 8,37; dazu bereits Theißen 1998, 79). Ferner wird die Reaktion des Staunens und Entsetzens ausgeweitet (Mk 2,12: alle entsetzten sich – ἐξίστασθαι πάντας *existasthai pantas* > Lk 5,26: Und Entsetzen erfasste alle [καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας *kai ekstasis elaben hapantas*] und sie verherrlichten Gott und wurden erfüllt von Furcht [φόβου *phobou*] und sagten: »Wir sahen heute Unglaubliches« [παράδοξα *paradoxa*]).

Auch die Johannesexegese spricht mehrheitlich von einer Verstärkung und Intensivierung des Wunderhaften, wie es an der Entfernung bei der Fernheilung in Joh 4, den 38 Jahren in Joh 5, den 200 Denaren in Joh 6, der schweren Blindheit in Joh 9 oder der Dauer des Todes in Joh 11 gezeigt werden kann. Entsprechend folgert Welck: »Es werden *besonders drastische* Wunder erzählt; wo der Vergleich mit den Wundergeschichten der synoptischen Tradition möglich ist, ist zu beobachten, daß die johanneischen Wundergeschichten häufig *das Wunderhafte in einzelnen Zügen noch steigern*« (Welck 1994, 61; Kursivierung im Original).

Diese kleine Skizze abschließend, können wir festhalten, dass die Erzählungen bemüht sind herauszustellen, dass die Handlung des Wundertätigen – hier Jesus – bewusst den Bereich des Normalen übersteigt. Dies wird an erzählerischen Details, v. a. aber an der Reaktion der anwesenden Figuren sichtbar. Das Wunder löst nicht nur Bewunderung, sondern vielfach Furcht und Entsetzen aus. Die Wundererzählungen haben ein besonderes Interesse, diesen Aspekt festzuhalten und – wie wir in der Verarbeitung der markinischen Motive bei Lukas oder bei Johannes gesehen haben – sogar auszubauen und zu gestalten. Es darf – ja es *soll* nicht nur gewundert, sondern sogar gefürchtet werden. Ob hier »Admiration« die treffende Überschrift zu diesen Reaktionen ist, wage ich zu bezweifeln. Was hier erzählt wird, soll nicht religionsgeschichtlich angepasst, rational plausibilisiert oder bildlich relativiert werden. Es soll Furcht und Schrecken auslösen, beim Lesenden selbst Irritationen und Fragen hervorrufen, wie es bei Markus sogar erzählerisch dargestellt wird. Es soll gerade Bekanntes, Rationales und Plausibles in Frage gestellt werden. Diese Verunsicherung und Furcht darf keineswegs heruntergespielt oder exegetisch gefügig gemacht werden. Sie ist aber auch keine Furcht, die lähmt oder zweifeln lässt. Sie ist produktiv und wirksam und führt letztlich zu Erkenntnis. Sie befördert eine »Heuristik der Furcht« – wie Hans Jonas einmal gesagt hat (vgl. Jonas 2012).

## b) Berühren

Als zweites Beispiel möchte ich den Aspekt der »Berührung« herausgreifen, der lange Zeit missachtet wurde. Die Art und Weise, wie Jesus heilt, ist zweifellos vielfältig (vgl. bereits van der Loos 1965, 305-336: »Jesus' Methods of Treatment«). Mal heilt er scheinbar beiläufig wie bei den zehn Aussätzigen in Lk 17,11-17 (»beim Fortgehen wurden sie rein«), mal spricht er klare Worte zum Kranken (Mk 2,11: »Steh auf!«), gebietet machtvoll dem Dämonen auszufahren (Mk 1,25) oder befiehlt sogar dem Fieber, den Menschen zu verlassen (Lk 4,39), mal reicht ein Wort aus der Ferne, wie an verschiedenen Fernheilungen sichtbar wird (z. B. Q/Lk 7,1-10: Hauptmann von Kafarnaum), mal handelt er demonstrativ in aller Öffentlichkeit (Joh 11,1-44), mal sondert er den Kranken ab, um mit ihm allein vor dem Dorf zu sein (Mk 8,23).

Allerdings zeigen doch viele Erzählungen, dass Jesus durch körperlichen Kontakt, durch Berührungen heilt. Die frühere Exegese hat diese körperliche Dimension der Zuwendung heruntergespielt. Im Zuge der »Wort-Gottes-Theologie« (K. Barth) wurde alles auf das Wort konzentriert. Handlungen wurden als Relikte aus magischen Ritualen betrachtet, die nicht mit der Botschaft des Neuen Testaments vereinbar seien, ja die dem Glauben sogar hinderlich sein können. Ein Beispiel für diese Einschätzung gibt Walter Grundmann: »Nicht die Kenntnis magischer Mittel und Formeln, sondern die personale Beziehung zwischen Gott und Jesus einerseits, zwischen Jesus und den Menschen andererseits wirkt ohne magischen Zwang und Vergewaltigung das Wunder« (Grundmann 1935, 303). Letztlich komme es auf den Glauben an, weshalb sich auch der dreimal im Zusammenhang mit einer Wunderhandlung überlieferte Satz »Dein Glaube hat dich gerettet« (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε *hē pistis sou sesōken se*, vgl. Mk 5,43 par., 10,52 par.; Lk 17,19) besonderer Beliebtheit erfreute. Er ist aber – wie Lukas zeigt – nicht spezifisch auf Wundererzählungen beschränkt (vgl. Lk 7,50).

Die Missachtung des Körperlichen wird hingegen der Fülle der neutestamentlichen Heilungserzählungen nicht gerecht. Eindrücklich werden einzelne Handlungen bis hin zu kleinsten Details erzählt.

So ist es die Berührung Jesu (genau genommen nur seines Gewandes), die bei der blutflüssigen Frau die Heilung erbringt, noch bevor sich Jesus ihr überhaupt zuwenden kann. In ganz »stofflicher Weise« wird von einer Kraftübertragung von Jesus auf die Frau berichtet:

#### Mk 5,27-31

(27) Als die (Frau) von Jesus hörte, kam sie in der Menge von hinten heran und berührte sein Gewand. (28) Denn sie sagte sich: »Wenn ich nur seine Kleider berühren könnte, so würde ich gesund.« (29) Und sogleich versiegte die Quelle ihres Blutes, und sie spürte es am Leibe, dass sie von ihrer Plage geheilt war. (30) Und Jesus spürte sogleich an sich selbst, dass eine Kraft von ihm ausgegangen war, und wandte sich um in der Menge und sprach: »Wer hat meine Kleider berührt?« (31) Und seine Jünger sprachen zu ihm: »Du siehst, dass dich die Menge umdrängt, und fragst: ›Wer hat mich berührt?‹«

Mehrfach spricht der Text explizit von der Berührung (ἅπτομαι *haptomai* – berühren, V. 27.28.30.31). Die Verdopplung der Frage Jesu durch die Jünger scheint gerade die Dimension der Berührung hervorzuheben. Auch das Gedränge, das Kleid, die körperliche Wahrnehmung des Kraftflusses Jesu wie auch des Versiegens der Blutquelle der Frau und überhaupt auch das »Blut« betonen das Stoffliche und Leibliche (σῶμα *sōma* – Körper, V. 29) in der Szene.

Eindrucksvoll erzählt auch Mk 8,22-26, wie der Blinde geheilt wird:

#### Mk 8,22-26

(22) Sie kamen nach Betsaida. Da brachte man einen Blinden zu Jesus und bat ihn, er möge ihn berühren. (23) Er nahm den Blinden bei der Hand, führte ihn vor das Dorf hinaus, bestrich seine Augen mit Speichel, legte ihm die Hände auf und fragte ihn: »Siehst du etwas?« (24) Der Mann blickte auf und sagte: »Ich sehe Menschen; denn

ich sehe etwas, das wie Bäume aussieht und umhergeht.« (25) Da legte er ihm nochmals die Hände auf die Augen; nun sah der Mann deutlich. Er war geheilt und konnte alles ganz genau sehen. (26) Jesus schickte ihn nach Hause und sagte: »Geh aber nicht in das Dorf hinein!«

Die Bitte um Heilung wird hier ganz auf die Bitte nach Berührung zugespitzt (V. 22). In der Berührung durch Jesus werden sich Gesundheit, Heilung, ja Heil und Erkenntnis einstellen. Jesus scheut keinen Körperkontakt. Er verwendet sogar seine eigenen Körpersäfte (Speichel) und legt ihm die Hände mehrfach auf. Noch intimer, absonderlicher wird die Heilung des Taubstummen in Mk 7,32-36 berichtet:

### Mk 7,33

Er nahm ihn beiseite, von der Menge weg, legte ihm die Finger in die Ohren und berührte dann die Zunge des Mannes mit Speichel.

Wie schon bei der Blindenheilung sondert Jesus den Kranken ab, er berührt ihn mit den Fingern, dann sogar die Zunge mit seinem Speichel. Dazu spricht er noch Worte in einer – vermutlich schon für die Empfänger des Markusevangeliums – unverständlichen Sprache: »Hefata!«

Derartige Berührungen Jesu sind keine Einzelfälle: Er fasst die Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,41 par.) an der Hand oder berührt Blinde (Mt 9,29; 20,34). Jesus berührt sogar aussätzig Menschen (Mk 1,40-45), obwohl Körperkontakt mit ihnen aufgrund der ›unreinen Krankheit‹ ausdrücklich verboten war (s. Kollmann, Krankheitsbilder in diesem Band). Selbst vor der Berührung des Toten (genau genommen: des Sarges des Toten) bei der Erweckung des Jungen zu Naïn (Lk 7,14) macht er nicht Halt.

Auch bei diesen Aspekten der Wundererzählungen ist die weitere synoptische Überlieferung keineswegs uninteressiert. Für *Matthäus* ist das Berühren eine typische Heilgeste (Mt 8,3.15; 9,29, vgl. Mt 9,20f.; 14,36), bei *Lukas* wird die manuelle Dimension über die synoptischen Parallelen hinaus noch im Sondergut belegt (Lk 13,13; 22,51). Bei der Heilung der verkrümmten Frau wird nach dem Heilungswort explizit noch das Auflegen der Hände genannt (Lk 13,13 ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας *epethēken autē tas cheiras* – er legte ihr die Hände auf), bevor die Heilung bestätigt wird. Auch bei *Johannes* ist keine Reduktion auf das reine Wort erkennbar, vielmehr wird beim Blindgeborenen ein aufwändiges Verfahren mit Erde, Speichel, Bestreichung und Waschung (Joh 9,6) beschrieben. Die für Johannes konstitutive Einbeziehung der Sinne (Lee 2002) spiegelt sich auch in seiner Darstellung der Wunder, wie die Dimension des Schmeckens in Joh 2, des Sehens und Hörens in Joh 4, 6 und 9, des Bewegens und Berührens in Joh 5 und 9 sowie des Hörens und Riechens in Joh 11 spüren lässt. Dass in diesen sinnlichen und haptischen Handlungen nicht nur – wie man früher glaubte – Überbleibsel magischer Handlungen (etwa aus vorliegenden Quellen, dazu Kollmann, Magie in diesem Band) vorliegen, wird daran erkennbar, dass die Evangelisten in Versen, die die Heilungstätigkeit Jesu übergreifend zusammenfassen (so genannte »Summarien«), expressis verbis auf die Berührung hinweisen.

### Mk 3,10

Denn er heilte viele, so dass alle, die ein Leiden hatten, sich an ihn herandrängten, um ihn zu berühren.

Lk 6,19

Und die ganze Volksmenge suchte ihn zu berühren, weil Kraft von ihm ausging und er alle heilte.

Wenn man davon ausgeht, dass diese Verse aus der Hand der Evangelisten stammen, so kann man nicht mehr behaupten, dass für sie die körperliche Dimension innerhalb der Heilungshandlung keine Rolle spiele. Es sind im Gegenteil offenbar die Berührungen, der enge Kontakt mit Jesus, der zur Heilung führt. In Lk 6,19 spiegelt sich wie in Mk 5,43-48 sogar die Vorstellung, dass durch die körperliche Berührung eine Kraftübertragung erfolgt.

Diese skizzenhaften Analysen wollen verständlich machen, worauf es bei der folgenden Analyse der Wundererzählungen ankommt: Sie stehen als Texte mit allen ihren Aspekten im Zentrum. Dabei geht es nicht nur um das »Was« der erzählten Handlung, sondern gerade auch um das »Wie«, womit eine Grundunterscheidung der Erzähltheorie aufgenommen wird (dazu unten). Einzelne Aspekte der Erzählung wie hier die Motive des Erschreckens oder Berührens dürfen nicht dogmatischen Vorentscheidungen geopfert werden.

Wer von Wundern erzählt wie die Evangelisten, der möchte seine Botschaft nicht »jenseits« und »trotz« dieser Erzählungen, sondern gerade »mit« und »durch« sie zum Ausdruck bringen. Sie als »Wundererzählung« ernst zu nehmen und sie als solche zum Sprechen zu bringen, ist eine der Aufgaben des Kompendiums. Die Texte laden dabei mit sprachlichen Mitteln ein, sich in die Verwunderung und Irritation mit hineinnehmen zu lassen, von denen sie erzählen. Wer diese Texte verstehen will, darf, ja muss sich sogar mit ihnen wundern.

## 1.2 Literaturwissenschaftliches: Sprache und Form des Wunderhaften

Weder hinsichtlich der Anzahl noch der Systematik der Wunder Jesu im Neuen Testament herrscht Einigkeit innerhalb der Bibelwissenschaft. Dies hängt – ähnlich wie bei den Parabeln/Gleichnissen – mit dem Problem der Mehrfachüberlieferung ebenso wie mit der Frage nach den unterschiedlichen Definitionen der Textsorte zusammen. Gegenüber den Parabeln/Gleichnissen verstärkt sich die Offenheit des Gegenstandes allerdings dahingehend, dass dort bei den Autoren des Neuen Testaments durch die einleitende Verwendung zweier Quellenbegriffe (*παράβολή* *parabolē* und *παροιμία* *paroiμία*) ein klareres Gattungsbewusstsein zu erkennen ist. Für das Wunder ist die Wahrnehmung übergreifender Termini im Griechischen des Neuen Testaments schwieriger. Bevor im Folgenden die sprachliche Gestalt der Gattung Wundererzählung näher in den Blick genommen wird (1.2.2), soll deshalb zunächst eine Orientierung über das semantische Feld des Wunderhaften gegeben werden.

### 1.2.1 Wundertermini im Neuen Testament: Eine semantische Orientierung

Befragen wir aus unserer Diskurswelt des ›Wunders‹ heraus die frühchristlichen Texte, so ist zunächst die Frage nach Termini der Quellsprachen, v. a. des Altgriechischen ge-

stellt. Welche griechischen Begriffe können zum »semantischen Feld« (dazu Alkier 2001a, 288-296) des Wunders gerechnet werden?

Die Fragestellung steht freilich in einem hermeneutischen Zirkel, der auch semiotisch (gegen Alkier 2001a, 86-88.291) nicht zu durchbrechen ist. Es ist immer die *prefiguration* (Ricœur 1988, 88f.) bzw. das enzyklopädische Wissen (Eco) unserer Kulturwelt, die als Filter in der Wahrnehmung und Auswahl der Quellenbegriffe fungieren, auch wenn zunächst eine sehr weite Einstiegsdefinition herangezogen wird wie diejenige von Ulrich Nanko im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (Nanko 2000, 386):

Das dt. Wort ›Wunder‹ bezeichnet allgemein ein Ereignis, das aus dem Bereich des Gewohnten herausfällt; das semantische Feld reicht von einem ›Unerwarteten‹ bis zu der ›Norm-Überschreitung‹. Die Reaktion auf dieses Ereignis kann einerseits zu Staunen und Bewunderung, andererseits zu Schrecken, Furcht und Angst führen.

Bei der Frage nach Termini und ihrer Bedeutung im Diskursuniversum der Quellsprache begeben wir uns methodisch in das Gebiet der Semantik, genauer der ›historischen Semantik‹ (vgl. dazu Fritz 2006). Welche griechischen Termini also stecken das semantische Feld des Wunderhaften im Neuen Testament (und seiner Umwelt) ab?

Beginnen wir, die Definition von Nanko aufgreifend, mit dem Begriff des »Paradoxen« für das unerwartete, unglaubliche Geschehen. Der griechische Terminus τὸ παράδοξον (*to paradoxon*, pl. τὰ παράδοξα *ta paradoxa*) ist in der antiken Welt durchaus verbreitet und ist zum Leitbegriff der spätantiken Sammlungen der so genannten παραδοξογράφοι (*paradoxographoi*), d. h. Sammlungen phantastischer Geschichten, geworden (vgl. Paradoxographus Vaticanus; Paradoxographus Florentinus etc., dazu etwa die Liste bei Ziegler 1949, 1137-1166, ferner Wenskus/Daston 2000; jetzt Spittler 2013). Kallimachos wird als der frühe Vater solcher Listen angesehen. Die erhaltene Schrift des Antigonos von Carystos (3. Jh. v. Chr.), dem wir diesen Hinweis verdanken, trägt den Titel Ἱστοριῶν παραδόξων συναγωγή (*historiōn paradoxōn synagōgē*), also »Sammlung der historischen Paradoxa/Wunder«. Ein Text mit der Überschrift Περί Θαυμασίων ἀκουσμάτων (*peri thaumasiōn akousmatōn*), etwa »Über Dinge, die wunderbar zu hören sind«, wurde Aristoteles zugeschrieben, ist aber sicherlich pseudepigraph.

Auch im frühen Christentum wird der Begriff aufgenommen, indem Clemens von Rom die mythische Gestalt des Phönix als ein »unglaubliches Zeichen« (τὸ παράδοξον σημεῖον *to paradoxon semeion*) bezeichnet (1Clem 25f.), er hat ihn offenbar aber nicht auf die Wundertaten Jesu bezogen. Auch die Septuaginta verwendet den Begriff nur selten und nicht mit Bezug auf die Wundertaten Moses oder der Propheten (vgl. 2Makk 9,24; Sir 43,25).

Im Neuen Testament begegnet der Terminus nur ein einziges Mal in der lukanischen Fassung der Gelähmtenheilung. Nachdem der Gelähmte seine Trage genommen hat, sagen die Umstehenden: εἶδομεν παράδοξα σήμερον (*eidomen paradoxa sēmeron* – Lk 5,26): »Wir haben heute *paradoxa*, d. h. Wundertaten, gesehen.«

Ähnliche Zurückhaltung zeigt sich bei dem Begriff τὸ τέρας (*to teras*, meist pl. τὰ τέρατα *ta terata*). Während im Profangriechischen τέρας in der Bedeutung »Wunder, Wunderzeichen im Sinne von Vorzeichen (Omen), Mirakel« (Hofius/Kahl 2005, 1977) seit Homer häufig belegt ist, kommt der Terminus in den biblischen Schriften kaum vor (in der LXX nur 49 Belege als Wiedergabe von *mofet*: Wahrzeichen, Wunder). Mit der aus τέρας abgeleiteten Textsorte der τερατεῖα (*terateia*) verbindet sich zugleich ein Streit

der antiken Historiker (dazu Plümacher 2004a, 40f.). Polybius kritisiert einen Historikerkollegen wegen der Verwendung von Wundergeschichten, den *τερατεῖαι* (*terateiai*). Um die Leser gefühlsmäßig anzusprechen, neige er zur schonungslosen Übertreibung und Ausschmückung (Polyb. 2,58f.). So wird man – mit Plümacher – die *τερατεία* »als eine auf das Spektakuläre zielende, wenn nicht gar zum Sensationellen strebende Darstellungsweise definieren können, zu deren Wesen unabdingbar auch gehörte, auf Wirkung bedacht zu sein und es deshalb mit der historischen Wahrheit nicht sonderlich genau zu nehmen (...)« (Plümacher 2004a, 41).

Die neutestamentlichen Wundererzählungen werden nicht als *τερατεῖαι* (*terateiai*) bezeichnet, weil ihnen offenbar dieser Terminus nicht gerecht geworden wäre. Selbst das Nomen *τέρας* kommt nur 16-mal im Plural vor und dabei immer in der festen Verbindung mit *σημεῖον* (*sēmeion* – Zeichen): *σημεῖα καὶ τέρατα* (*sēmeia kai terata* – Zeichen und Wunder).

Die Wendung »Zeichen und Wunder« hat – wie u. a. Wolfgang Weiß in seiner Mainzer Habilitationsschrift gezeigt hat (vgl. Weiß 1995) – seine Wurzeln unzweifelhaft im jüdischen Sprachgebrauch: zum einen als rückblickende Deutung von Ereignissen beim Exodusgeschehen (Dtn 4,34; 7,19; 26,8; Ps 78,43; Neh 9,10 u. v. a.); zum anderen im Zusammenhang mit prophetischen Zeichenhandlungen (Jes 8,18; 20,3). Im Neuen Testament wird die Wendung dann überwiegend in der Briefliteratur (z. B. Röm 15,19; 2Kor 12,12) oder in der Apostelgeschichte (Apg 2,43; 4,30; 5,12 etc.) verwendet und meist auf Taten der Apostel bezogen. Nach Weiß ist das Begriffspaar deshalb auch ein *terminus technicus* der Missionssprache und verweist auf den Funktionsträger, nicht aber auf konkrete Handlungen wie Heilungen (Weiß 1995, 144f.).

Dem widerspricht auch nicht, dass die Wendung in Apg 4,30 um »Heilungen« synonym erweitert wird: *εἰς ἰασίν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι* (*eis iasin kai sēmeia kai terata ginesthai* – damit Heilungen und Zeichen und Wunder geschehen), um die Taten Gottes zu beschreiben. Es wird aber deutlich, dass offenbar »Heilungen« in einer Reihe mit solchen Zeichen und Wundern betrachtet wurden.

Die synoptische Tradition verwendet »Zeichen und Wunder« nur kritisch als irreführende Taten der Lügenchristusse und Falschpropheten (Mk 13,22 par.). Auch der Beleg in Joh 4,48 im Mund Jesu weist einen kritischen Unterton auf, besonders im Zusammenhang mit der später abgewiesenen Zeichenforderung (vgl. Joh 6,30): »Jesus sprach zu ihm: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht« (Joh 4,48). Doch nach der Zurechtweisung erfolgt die Heilung: Jesus geht auf das Anliegen des königlichen Beamten ein und heilt seinen Sohn. Hier steht also die Wendung doch in unmittelbarem Bezug zu einer Wundererzählung. Dies mag auch daran liegen, dass im Johannesevangelium der Teilbegriff *τὸ σημεῖον* (*to sēmeion*, pl. *τὰ σημεῖα ta sēmeia*, Joh 2,11; 20,30 u. a.) an prominenten Stellen auf konkrete Taten Jesu bezogen wird und vielleicht den höchsten Grad an Begriffsbildung innerhalb der neutestamentlichen Wundertermini überhaupt aufweist.

Schon das erste öffentliche und durchaus Staunen erregende Handeln Jesu, das Weinwunder von Kana, wird explizit als *σημεῖον* (*sēmeion* – Zeichen), genauer sogar als »Anfang der Zeichen« (*ἀρχὴ τῶν σημεῖων* – *archē tōn sēmeiōn*, Joh 2,11) bezeichnet. Die genannte Fernheilung wird mit der Bemerkung »so tat Jesus das zweite Zeichen« (*δεύτερον σημεῖον deuteron sēmeion*, Joh 4,54) abgeschlossen. Aber auch summarisch kann das (Wunder-)Handeln Jesu als Zeichen beschrieben werden (z. B. im Nikodemus-

Gespräch, vgl. Joh 3,2; von Kaiphas in Joh 11,47; erster Schluss Joh 20,30). Diese Verwendung des Semeion-Begriffs hat die These einer eigenen Wunderquelle, auf die sich der vierte Evangelist stützt und die den Begriff *semeion* reflektiert einsetzt (so genannte »Semeia-Quelle«, dazu Poplutz, Hinführung Johannes), bis heute immer wieder genährt (zuletzt Theobald 2009, 32-42).

Bei den Synoptikern hingegen wird σημεῖον niemals auf Handlungen bezogen, die der irdische Jesus vollbracht hat. Stattdessen werden damit künftige Zeichen (Mk 13,4; 16,17.20; Mt 26,48) benannt oder aber von Jesus erwartete Zeichen (mit Kahl 2005, 1972). Diese – im Blick auf Jesu Handlungen – eher kritische Sicht passt zur Perikope der Zeichenforderung. Die Pharisäer fordern ein Zeichen aus dem Himmel, um die Identität Jesu zu beweisen. Jesus verweigert explizit ein solches Zeichen im Sinne eines Schauwunders (Mk 8,11 f.): »Es wird diesem Geschlecht sicher kein Zeichen gegeben werden«. Allerdings wird bei Matthäus und Lukas hier das »Zeichen des Jona« angefügt (Mt 12,38-42; Lk 11,29-32, dazu Münch, Hinführung Matthäus; Zimmermann, Hinführung Lukas). Vermutlich verwenden hier Matthäus und Lukas ein Wort aus der Logienquelle Q. Dies würde zumindest erklären, dass der Verfasser des lukanischen Doppelwerks in der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,14-36) Jesus nun doch rückblickend summarisch durch »Zeichen und Wunder« von Gott ausgewiesen sein lässt (Apg 2,22). Auch diesmal erfolgt eine Erweiterung des stereotypen Wortpaars, in diesem Fall durch δυνάμεις (*dynamis*), was dann entsprechend mit »Krafttaten« übersetzt werden kann. Für Stefan Alkier strukturiert sich das semantische Feld des Wunderbaren sogar vorrangig »um das Substantiv δύναμις (*dynamis*), und zwar genauer der δύναμις θεοῦ« (Alkier 2001a, 291; vgl. Metternich 2000, 231), was für das paulinische Christentum in besonderem Maße gelten mag. So weit und offen das semantische Spektrum von *dynamis* im Griechischen aufgefächert sein mag (dazu Krug 2001, 37-51; ders. 2012), trifft die Beobachtung zu, dass besondere, außergewöhnliche Taten wie z. B. die Wundertaten des Heilgottes Asklepios (dazu Grundmann 1935, 291 mit Belegen) als »Krafttaten« (δυνάμεις) klassifiziert werden können.

Entsprechend wird der Begriff auch zur Beschreibung von Jesu »Wundertaten« im Neuen Testament verwendet: Bereits in der Logienquelle Q werden die galiläischen Dörfer Chorazin und Betsaida als Orte genannt, in denen solche Wunder Jesu geschehen sind (Q/Lk 10,13), was lokal manifestierbare Taten voraussetzt (zu Betsaida auch Mk 8,22). Auch in Nazaret rufen die »Krafttaten, die durch seine (Jesu) Hände geschehen sind« Unverständnis und Irritationen hervor (Mk 6,2), obgleich Jesus dort selbst kein einziges Wunder tun kann (ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν *poiēsai oudemian dynamin*, Mk 6,5). Bei diesem Beleg wird jedoch deutlich, dass gerade die manuelle Tätigkeit Jesu mit diesen Handlungen verbunden ist. Nach Lk 8,43 vollzieht sich die Heilung sogar durch eine Art stoffliche Kraftübertragung (vgl. dazu Preisigke 1980). Schließlich dient der Begriff δυνάμεις als der summarische Terminus für Jesu Wunder, als die Menge ihm wegen seiner Taten beim Einzug in Jersusalem zujubelt (Lk 19,37, dazu Zimmermann, Hinführung Lukas). Doch auch dieser Begriff wird nicht gerade häufig oder dominant für Jesu Wundertaten verwendet, und so mag es nicht verwundern, dass Kahl/Hofius in ihrem Artikel »Wunder«, der sich sprachlich an θαῦμα (*thauma*), σημεῖον (*sēmeion*) und τέρας (*teras*) rückbindet, offenbar keinen Grund sehen, auch noch δύναμις (*dynamis*) hinzuzunehmen (Kahl/Hofius 2005).

Der nüchterne Befund hinsichtlich einer neutestamentlichen Begriffsbildung zu den Wundern (gegen Suhl 1980, 1-38) wird durch ein weiteres Glied fortgesetzt: Der



im Griechischen geläufige Begriff der Wundertat τὸ θαῦμα (pl. τὰ θαυμάσια *ta thau-masia*) wird kein einziges Mal verwendet, das substantivierte Adjektiv θαυμάσιον (*thau-masion*) begegnet nur einmal (Mt 21,15) und bezieht sich hierbei auf die summarisch genannten Heilungen von Blinden und Lahmen im Tempel (Mt 21,14, dazu Münch, Hinführung Matthäus). Auch wenn die Substantive fehlen, ist das Wortfeld von θαῦμα κτλ. durchaus häufig im Neuen Testament anzutreffen, vielfach auch mit einem direkten Bezug zu konkreten Taten Jesu. So findet sich das Verb θαυμάζω (*thau-mazō* – sich wundern, staunen) 43-mal, davon in den Evangelien 31-mal, das Adjektiv θαυμαστός (*thau-mastos*) begegnet noch 6-mal (Mk 2,11 par. Mt 21,42; Joh 9,30; 1Petr 2,9; Offb 15,1.3). Beispielhaft seien einige Belege aus dem Matthäusevangelium aufgeführt. Nach der Sturmstillung lesen wir etwa: »Die Menschen aber staunten (ἐθαύμασαν *ethaumasán*) und sagten: Was für einer ist dieser, dass auch die Winde und das Meer ihm gehorchen?« (Mt 8,27). Als der Dämon aus dem Jungen ausgetrieben war, staunten (ἐθαύμασαν *ethaumasán*) die Volksmengen und sagten: »Niemals erschien so etwas in Israel« (Mt 9,33). Nach dem Summarium von Mt 15,31 (nach der Heilung der Tochter der Syrophö-nizierin) rufen die unterschiedlich Geheilten (Stumme, Lahme, Blinde etc.) das Staunen des Volkes hervor. Aber auch das schnelle Verdorren des Feigenbaums führt nach Mt 21,20 zu der Verwunderung der Jünger (ἐθαύμασαν *ethaumasán*).

Wir sehen hierbei, dass durchaus unterschiedliche Handlungen Jesu (an Natur, Dämonen, Kranken), die sowohl positiv (Kranke) als auch negativ (Feigenbaum) verlaufen können, durch Erzählelemente, wie hier eine wiederkehrende Reaktion der Menschen, parallelisiert werden. Entsprechend könnten nun auch Handlungen des Wunder-täters in den Blick genommen werden, die durch andere Verben wie ἰάομαι (*iaomai*) und θεραπεύω (*therapeuō* – heilen) oder ἐκβάλλω (*ekballō* – austreiben) zusammengefasst werden.

Damit wird zugleich eine wesentliche sprachliche und methodologische Einsicht gewonnen. Wie ist der nüchterne Befund zu beurteilen, dass eine Begriffsbildung zum Wunder kaum ablesbar ist? Wollen »die Evangelien die in der heidnischen Umwelt üblichen Begriffe für wunderbare Taten (...) meiden, weil sie den Eindruck vermeiden wollen, Jesus sei einer der üblichen Zauberer und Wundertäter gewesen« (Knoch 1993, 38f.), wie die frühere Forschung meinte? Die Suche nach übergeordneten Klassifikationsbegriffen zum Thema »Wunder« geht m. E. insofern fehl, als wir im Neuen Testament keinen oder nur einen sehr begrenzten Diskurs *über* Wunder finden. Das Sprechen über Wunder vollzieht sich hingegen *in* Erzählungen, weshalb gerade Verben zu Signalwörtern des semantischen Feldes werden müssen. Die Suche nach den Wundern im Neuen Testament darf sich deshalb weniger auf einzelne Begriffe als auf ganze Texte beziehen. Statt nach dem *Wunder* fragen wir also besser nach der *Wundererzählung*.

### 1.2.2 Zur Gattung der »Wundererzählung«: Ein literaturwissenschaftlicher Vorschlag

#### a) Gibt es überhaupt die Gattung »Wundererzählung«?

Da die Quellen keinen einheitlichen Leitbegriff für Wundererzählungen erkennen lassen, liegt die Frage nahe, ob es überhaupt die Gattung »Wundergeschichte/Wundererzählung« gibt. Entsprechend hatte bereits *Martin Dibelius* eine übergreifende Gattung bestritten, indem er stilkritisch vier Wundererzählungen als »Paradigmen« klassifizierte,

worunter er eine »Erzählungsart (versteht), der jeder Ausdruck individueller Empfindung fernliegt, die aber in hohem Grade sachlich interessiert ist« (Dibelius 1971, 34; mit Bezug auf Mk 1,23-28; 2,1-12; 3,1-6; 10,46-52). Den überwiegenden Teil der Wundererzählungen ordnet er dann bei den »Novellen« ein, die nicht die Verkündigung, sondern Jesus selbst als Thaumaturgen in den Mittelpunkt stellten. Weitaus größere Wirkung hatte dann in den 1980er Jahren *Klaus Berger*, dessen vielzitatierter Satz in der Formgeschichte des Neuen Testaments wie folgt lautet:

Wunder/Wundererzählung ist kein Gattungsbegriff, sondern die moderne Beschreibung eines antiken Wirklichkeitsverständnisses (Berger 1984, 305; ders. 2005, 362).

Bis in jüngere und jüngste Zeit hat diese Kritik Nachwirkungen gezeigt: Auch *Ulrike Metternich* plädiert in ihrer Dissertation über die Heilung der blutflüssigen Frau dafür, »den Begriff ›Wundergeschichte‹ zugunsten von ›Dynamis-Geschichte aufzugeben« (Metternich 2000, 231; vgl. Pesch 1970, 16: »Machtthaten«). Für *Marius Reiser* werden Wundergeschichten »auf so vielfältige Weise erzählt wie Geschichten überhaupt. Eine gewisse formale Strenge haben Wundergeschichten nur im Kontext eines bestimmten Sitzes im Leben ausgebildet: als offizielle Wunderberichte an Heilstätten« (Reiser 2001, 137). Müssen wir folglich die Suche nach einer übergeordneten Gattung »Wundergeschichte« bzw. »Wundererzählung« aufgeben oder die formgeschichtliche Betrachtung auf »Heilungserzählungen« einschränken?

Die Beantwortung dieser Frage (vgl. ausführlich Zimmermann 2013a) erfordert die Erörterung der vorgängigen Frage, was überhaupt eine »Gattung« ist, oder offener: »Gibt es überhaupt Gattungen?« So fragte der Gelehrte und Dichter Hans Magnus Enzensberger im Rahmen seiner Frankfurter Poetik-Vorlesungen mit dem Titel »Vom Nutzen und Nachteil der Gattungen«: »Gibt es literarische Gattungen, und wenn ja, wie viele? Wie lassen sie sich rechtfertigen, welches ist ihre Existenzweise und ihr Nutzen? Erlauben sie eine Klassifikation der literarischen Werke? Oder dienen sie nur, als bloße Namen, der vorläufigen Verständigung? Müssen Gattungen sein?« (Enzensberger 2009, 65).

Die Frage nach der Existenz von Gattungen ist in der Literaturwissenschaft durchaus umstritten (dazu Zymner 2003, 37-60). In Anlehnung an die mittelalterliche Debatte zwischen Begriffsrealisten und Nominalisten (über die Frage aus Platons Dialog *Kratylos* zur Existenzweise von Wörtern) sprechen die Literaturwissenschaftler hier gerne vom »Universalien-Problem« (Hempfer 1973, 30-36; Fricke 2010b, 10): Sind Gattungen vorfindliche Textklassen, die benutzt und beschrieben werden können, oder sind Gattungen lediglich Konstrukte, d. h. Analyseinstrumente, denen vorfindliche Texte ex post zugeordnet werden? Obgleich es immer wieder Literaturwissenschaftler wie *André Jolles* oder *Emil Staiger* gegeben hat, die von einer ontologischen oder archetypischen Universalität, einem Begriffsrealismus ausgingen, kann man doch einen mehrheitlichen Konsens in der Literaturwissenschaft ausmachen, der dem Nominalismus oder neuerdings wohl eher dem Konstruktivismus zugeneigt ist. Gattungen werden nicht vorgefunden, sondern erfunden. Sie sind von Menschen erdacht, sie existieren nur durch Begriffe, die sie davon bilden.

Aber die Konstruktionen sind nicht beliebig. Sie beziehen sich durchaus auf Vorfindliches, insofern das Nachdenken über Sprache immer schon Sprache und Kommunikation voraussetzt. Ich halte deshalb die Annäherung von *Klaus W. Hempfer* und *Rüdiger Zymner* für sinnvoll, die von einem »abgeschwächten Nominalismus« (Hempfer 1973, 124f.; Zymner 2003, 59) sprechen. Die Gattungskonstruktionen setzen schon einen Gat-

tungsdiskurs, eine Geschichte der Gattung, eine kommunikative Praxis mit Gattungen voraus. »Gattungen greifen die Leser-Erwartungen auf und lenken sie« (Dormeyer 2004, 132). Hempfer nennt dieses Vorfindliche »quasi-normative Fakten« (*faits normatifs*, ebd.). Mit anderen Worten: So sehr also die Rede von Gattungen der Konstruktion unterliegt, so wenig sind diese Konstruktionen willkürlich, zumindest dann nicht, wenn sie einer intersubjektiven Verständigung dienen sollen. Doch damit eine solche Verständigung gelingt, muss die Konstruktion kontrollierbar oder zumindest nachvollziehbar sein.

Wir müssen also z. B. klären, in welchem Sinne wir Wörter wie »Nouvelle« (Dibelius), »Apophtegma« (Bultmann) oder »metaphorische Personalprädikation« (Berger) verwenden. Das ist innerhalb neutestamentlicher Gattungsdiskussionen nicht immer gelungen, denn vielfach traten die Konstrukteure von Gattungen so auf, als hätten sie vorfindlich existierende Gattungen bloß entdeckt und als seien z. B. »Beispielserzählungen« (Jülicher, dazu Zimmermann 2011f, 392-395) oder die Gattungsgruppe »Epidexis« (Berger 1984, 310f.) die vorfindliche Gattungsnorm, die jeder vernünftige Mensch in den Texten ebenso erkennen müsse.

Damit trotz konstitutiver Konstruktivität nicht jeder seine eigene Gattung erfindet, ist es notwendig, die Kriterien offenzulegen und auf vorhandene Diskurse zu beziehen. Mit anderen Worten, eine Gattungsdefinition soll der Qualität einer »Begriffsexplikation« genügen, wie sie in der Literatur- und der allgemeinen Humanwissenschaft üblich ist (näher dazu Zymner/Fricke 2007, 246-255). Ferner sollten Gattungsdefinitionen zwischen der Starre einer Festlegung auf ein bestimmtes Set an Merkmalen und der Relativität einer unscharfen »offenen Reihe« hindurchfinden, um den konkreten Textphänomenen wie auch dem Bedürfnis nach Erkenntnis- und Kommunikationsgewinn gerecht werden zu können. Harald Fricke hat deshalb vorgeschlagen, eine Definitionsstruktur zu wählen, die einerseits Merkmale ausweist, die ein Text notwendig aufweisen muss, um zu einer Textgattung zu gehören, die aber andererseits auch Merkmale integriert, die alternativ und nicht zwingend die Gattungszugehörigkeit begründen. Eine derartige Definitionsstruktur lautet entsprechend: [1] + [2] + [3] + [4a u/o 4b] + [5a u/o 5b u/o 5c] (vgl. Fricke 2010a, 9). Während die Kriterien 1, 2 und 3 notwendig erfüllt sein müssen, handelt es sich bei den Merkmalen 4 und 5 um einen »Wahlpflichtbereich«, der variieren kann.

Versuchen wir, dieses dynamisch-funktionale Gattungsverständnis (dazu auch Zimmermann 2007, 138-167) auf die Wundererzählungen zu applizieren: Die Frage »Gibt es überhaupt eine Gattung »Wundererzählung«?« ist also nach dem Vorgenannten unsinnig oder zumindest missverständlich unpräzise. Gattungen haben keine ontologische Existenz, sie finden sich weder im Wüstensand, noch im Schubladenkasten gelehrter Philologie des 19. Jh. oder im Online-Shop. Bergers Satz »Wundererzählung ist kein Gattungsbegriff« ist also seinerseits ein essentialistisches Missverständnis. Die Gattung »Wundererzählung« gibt es schon allein deshalb, weil die Autorinnen und Autoren des Kompendiums darüber diskutieren und Sie als Rezipient(in) gerade über diese Frage lesend nachdenken. Sie ist und bleibt ein Konstrukt der Meta-Kommunikation. Sie ist gleichwohl ein hilfreiches Konstrukt, wenn sie im Sinne der kritischen Begriffsexplikation zum einen den Textphänomenen bzw. der historischen Textkommunikation gerecht wird, zum anderen die Analyse des bisherigen Begriffsgebrauchs mit einbezieht (so Fricke 2010a, 7). Gattungsdefinition sollte in der Kommunikation über Texte eine sinnvolle Funktion erfüllen, sei es eine analytische, indem sie erlaubt, einzelne Texte in eine größe-

re Gruppe zusammenzufassen, sei es eine kommunikative, indem sie den Adressaten anzeigen will, dass ein Text in diesem System wahrzunehmen ist.

**b) Gattungsbewusstsein in der Antike und insbesondere bei frühchristlichen Autoren**

Ogleich die Möglichkeit der Gattungsdefinition nicht an einem historischen Gattungsbewusstsein hängt, wird sie doch im Falle einer Bejahung hilfreich gestützt.

So stellen wir die interessante, gleichwohl bis zu einem gewissen Maß unbeantwortbare Frage, ob es im antiken Diskurs, etwa in der Kommunikation zwischen einem Evangelisten und seinen Adressaten, bereits ein *Gattungsbewusstsein* gegeben hat. Wollte also z. B. der Evangelist Johannes die Weinherstellung in Kana als »Wunder« verstanden wissen, wenn er diese Erzählung mit dem zusammenfassenden Begriff des σημεῖον (*sēmeion* – Zeichen) klassifiziert hat? Und wenn ja, welche Absicht verfolgte er damit? Wollte er etwa eine Zuordnung dieses Textes zu ähnlichen, bekannten Texttypen wie z. B. Erzählungen wunderbarer Ereignisse über Dionysos vollziehen (s. Petersen zur Stelle)?

Häufiger noch wurden Struktur- und Motiv-Parallelen zwischen frühchristlichen Heilungserzählungen und den Erzählungen an Heilstätten, z. B. den Wunderberichten auf den am Asklepios-Heiligtum in Epidauros gefundenen Stelen (Li Donnici 1995, s. dazu Popkes, Antikes Medizinwesen in diesem Band), beschrieben (Reiser 2001, 137; kritisch differenziert Wolter 2009, 82-117). Für Detlev Dormeyer haben deshalb »Wundergeschichten (...) von den neutestamentlichen Gattungen die größte Nähe zu einer hellenistischen Gattung, und zwar zur hellenistischen Wundergeschichte« (Dormeyer 1993, 166).

Seit den Zeiten der religionsgeschichtlichen Schule bzw. konkret den Arbeiten von *Richard Reitzenstein* und *Otto Weinreich* wurde die Struktur antiker Wunderheilungen als unmittelbares Vergleichsmaterial für die Beschreibung neutestamentlicher Wundererzählungen herangezogen (zur z. T. problematischen Hermeneutik s. o.). Gehen wir davon aus, dass Gattungen Kommunikationsmedien darstellen, so ist zumindest aus dem Vergleichsmaterial eine Diskurswelt zu konstruieren, an der auch die frühchristlichen Kommunikationsteilnehmer partizipiert haben. Bewusste Referenzen auf derartige Umfeldtexte finden sich aber in den neutestamentlichen Wundererzählungen nicht.

Doch was sagen die neutestamentlichen Texte immanent? Können wir bei Johannes noch die weitreichendste begriffliche Zuspitzung erkennen (s. o.), so müssen wir mit Blick auf das ganze Neue Testament konstatieren, dass die frühchristlichen Autoren kein *begriffliches* Gattungssignal im Sinne einer Leseanweisung geben, mit der man eine Gruppe von Texten unter einer Überschrift »Wundererzählung« subsumieren könnte. Ein *Gattungsbewusstsein* frühchristlicher Autoren wird aber m. E. bezüglich einer vergleichbaren Textgruppe kompositionell sichtbar: Einerseits werden bestimmte Handlungen Jesu in *Summarien* zusammengefasst (vgl. dazu die Hinführungen der Quellenbereiche). Andererseits zeigen sich *Zusammenstellungen bestimmter Texte*, die auf ein Bewusstsein der inneren Zusammengehörigkeit dieser Texte hindeuten.

Gleich zu Beginn des Markusevangeliums werden mit Mk 1,23-31 (und ihm folgend Lk 4,33-39) eine Heilungserzählung und ein Exorzismus nebeneinandergestellt und komplementär aufeinander bezogen (s. Dormeyer, Hinführung Markus). Im anschließenden Summarium wird diese Verbindung wiederholt (Mk 1,32-34; Lk 4,40 f.). Ebenso wird in weiteren Summarien eine enge Verbindung von Heilungen und Exorzismen erzeugt (vgl. Lk 4,40f.; 5,25; 6,17-19; 13,32).

Diese Übergänge hängen z.T. mit der antiken Überzeugung zusammen, dass unreine bzw. böse Geister als Ursache für Krankheiten angesehen wurden, so dass auch der Restitutionsvorgang eine Mischung aus Exorzismus und Heilung darstellt. Nach Lk 9,37-43 muss der unreine Geist des Jungen »bedroht« werden; im Summarium Lk 8,1-3 wird explizit von einer »Heilung von bösen Geistern und Krankheiten« (ἦσαν τεθεραπευμένοι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν *ēsan tetherapeuomenai apo pneumatōn ponērōn kai astheneiōn*) gesprochen. Bei der Erzählung zur »verkrümmten Frau« (Lk 13,10-17) lesen wir vom »Geist der Kraftlosigkeit« als Ursache für das Verkrümmtsein (V. 10) wie auch von der »Bindung des Satans« (V. 16)

Umgekehrt wird die besessene Tochter der kanaanäischen Frau (Mt 15,21-28) nur »geheilt« – der Dämon fährt hier nicht explizit aus. Daraus wird man folgern dürfen, dass die Evangelisten keine scharfe Trennlinie zwischen Exorzismen und Heilungen ziehen oder gattungsspezifisch betrachtet auch *Heilungserzählungen und Austreibungserzählungen* zusammengesehen werden dürfen.

Auch die Übergänge von Erzählungen zu *Krankenheilungen und Totenerweckungen* sind fließend: In der Perikope von der Auferweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,21-43 par.) wird Jesus geholt, um das kranke Mädchen zu heilen; während er noch auf dem Weg ist, stirbt das Kind. Eine ähnliche Konstellation findet sich bei der Erweckung des Lazarus (Joh 11,1-43), der explizit als »krank« eingeführt wird, dann aber erweckt wird. Die Lazarus-Perikope verweist zugleich auf einen weiteren Zusammenhang. Die Salbung bei Betanien findet bei den Synoptikern im Haus »Simons, des Aussätzigen« statt. Da auch in Joh 11 f. die Salbung eng mit der Auferweckungserzählung verknüpft ist (s. Zimmermann zu Joh 11,1-12,11 in diesem Band), wurde die These vertreten, dass Lazarus aussätzig war. Aussätzige wurden im Judentum wie Tote betrachtet (Num 12,12), entsprechend konnte die Heilung eines Aussätzigen nach rabbinischer Bewertung auf eine Ebene mit der Auferweckung eines Toten gestellt werden (bSan 47a). Schließlich kann man erkennen, dass die Sturmstillungserzählung deutliche Züge einer Exorzismus-Geschichte trägt, wenn etwa Jesus den Wind anfährt (Mk 4,39 mit ἐπιτιμάω *epitimaō* wie Mk 1,25) oder dem personifizierten Meer das Schweigen gebietet. So wird auch die strikte Unterscheidung zwischen *Heilungs- und Naturwundern* bzw. »Erzähltyp: Rettungswunder« und »Erzähltyp: Dämonenaustreibung« (mit Lohfink 2011, 197) brüchig.

Gehen wir noch einen Schritt weiter: So wie z. B. Matthäus ein Kapitel zu Parabeln (Mt 13) präsentiert oder fünf Redeteile durch die bekannte Schlussformel aufeinander bezieht (s. Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1), so fügt er abweichend von seinen Vorlagen in Mt 8,1 bis 9,8 sechs Texte zusammen, die in Gegenstand und Erzählweise beträchtlich variieren, aber offenbar doch zusammengesehen werden sollen. Neben Heilungs- und Austreibungserzählungen wird nun auch eine Handlung an der Natur (Mt 8,23-27) beigefügt. Auch bei Lukas zeigen sich ähnliche Kompositionen, z. B. in Lk 8, wo am gleichen Tag (»an einem der Tage« – ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν *en mia tōn hēmerōn*, Lk 8,22) die Erzählungen von vier Wundern Jesu ohne erkennbaren inneren (z. B. auf Handlungspersonen bezogenen) Zusammenhang präsentiert werden: (1) Naturwunder (Lk 8,22-25), (2) Exorzismus bzw. Dämonenaustreibung (Lk 8,26-39), (3) Heilung (Lk 8,43-48) und (4) Auferweckung (Lk 8,40-42.49-56).

Schon diese skizzenhaften Ausführungen (mehr dazu Zimmermann 2013a) legen den Schluss nahe, dass auch die neutestamentlichen Autoren in übergeordneten Zusammenfassungen (Summarien) wie auch durch ihre kompositionelle Anordnung die Zu-

sammenghörigkeit von Texten im Bewusstsein hatten, die wir in der Lesetradition der Evangelien als »Wundergeschichten« zusammengefasst haben. Die zuletzt verwendeten Begriffe leiten bereits von der Quellensprache hinüber zur Beschreibungssprache, die bei der kritischen Begriffsexplikation einer Gattung (Fricke 2010a, 7) ebenfalls Berücksichtigung finden muss. Wie wurde der Diskurs über Wundergeschichten innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft geführt?

### c) Die Gattungssystematik der neutestamentlichen Wissenschaft zur Gattung ›Wundererzählung‹

*Rudolf Bultmann* hatte in seiner Formgeschichte schlicht zwischen Heilungs- und Naturwundern unterschieden (Bultmann 1995, 223-230). Diese Unterscheidung scheint auch für *Van der Loos* eine Orientierung gegeben zu haben, da er seinen Kommentarteil in »1. The Healing Miracles« (Van der Loos 1965, 339-589) und »2. The Nature Miracles« (Van der Loos, 590-698) unterteilt. Dabei werden wie bei Bultmann Exorzismen unter der Überschrift »The Healing of the Possessed« (ebd. 339-414) oder Totenerweckungen (»The Resurrection of the Dead«, ebd. 559-589) subsumiert. Innerhalb der einzelnen Teile wird dann aber wiederum eher thematisch geordnet, indem etwa unter »1., III. The Healing of the Paralytics« sowohl die Heilung der vertrockneten Hand Mk 3,1-6 (a. a. O., 436-440), des Gelähmten in Kafarnaum (a. a. O., 440-449) und des Gelähmten am Teich Betesda (Joh 5,1-18, a. a. O., 450-463) zusammengefasst werden.

Besonders wirkmächtig wurde das von *Gerd Theißen* eingeführte Raster, der Bultmanns Begriff des »Naturwunders« kritisiert hat (Theißen 1998, 122) und stattdessen sechs Untergattungen ausweist, je nachdem, welche Person aus dem Personeninventar der Wundergeschichte im Zentrum der Erzählung steht: 1) Exorzismen (Dämon), 2) Therapien (Geheilte), 3) Epiphanien (Wundertäter), 4) Rettungswunder (Jünger), 5) Geschenkwunder (Menge), 6) Normenwunder (Gegner Jesu). Dem Bedürfnis nach Systematik folgend ordnet er die Untergattungen ferner den Spalten (personen- und sachorientiert bzw. Haupt- und Nebenspieler) sowie den Zeilen dämonische, menschliche und göttliche Perspektive zu (Theißen 1998, 124). Im Lehrbuch zum historischen Jesus wird diese Systematik aufgenommen, wobei er postuliert, dass für »Exorzismen, Therapien und Normenwunder« ein »Ursprung beim historischen Jesus« anzunehmen ist, für die jeweils zuzuordnenden Untergattungen von »Rettungs-, Geschenkwundern und Epiphanien« sei »dagegen der Osterglaube Voraussetzung« (Theißen/Merz 2011, 268).

*Otto Knoch* greift dieses Raster auf (Knoch 1993, 50), sondert aber in seinem Kommentarteil die »Totenerweckungen« (a. a. O., 327-349) von den Heilungen ab und weist stattdessen »messianische Zeichenhandlungen« (a. a. O., 351-400) eigens aus (denen er u. a. auch die »Verklärung« zurechnet), so dass er unter Verzicht der Kategorie »Geschenkwunder« auf sieben Unterkategorien kommt. Ferner fasst er die Wundererzählungen des Johannesevangeliums (a. a. O., 411-476) in einem eigenen Kapitel zusammen.

Auch die im deutschsprachigen Raum jüngste Zusammenstellung von Einzelanalysen von *Manfred Köhnlein* lehnt sich an die bekannte Klassifikation von Untergattungen an und ordnet den Stoff entsprechend nach »Therapien« (Köhnlein 2010, 17-206, 15 Texte), »Normenwunder« (a. a. O., 207-227, 2 Texte), »Naturwunder« (a. a. O., 228-258, 3 Texte), »Geschenkwunder« (a. a. O., 259-274) und »Totenerweckungen« (a. a. O., 275-284) an.

*David Aune* unterscheidet nur drei Untergattungen: »exorcisms«, »healings« und

»so-called nature miracles« (Aune 1980, 1523 f.), worin ihm *John P. Meier* folgt (Meier 1994, 646-970), der aber die Auferweckungserzählungen noch aus dem zweiten Block herauslöst und sie als eigene Untergruppe unter der Überschrift »Raising the Dead« ausweist (Meier 1994, 773-873). *Eric Eve* spricht neben »healing« (Kap. 3) und »exorcism« noch von »anomalous miracles« (Eve 2009, 145-160), womit er einige Naturwunder und Totenerweckungen zusammenfasst:

The category of ›anomalous miracles‹ is not identical to that of ›nature miracles‹, both because not all the ›nature miracles‹ are equally anomalous and also because there is another class of purported miracle that also seems anomalous, namely accounts of Jesus raising people from the dead (Mark 5.35-43; Luke 7.11-17; John 11) (Eve 2009, 145f.).

Wendy Cotter hat – anders als es ihr übergreifender Titel suggeriert – überhaupt nur Wundererzählungen aus dem Markusevangelium analysiert (Cotter 2010).

Der heuristische Wert derartiger Kategorisierungen ist unbestritten. Sie helfen, die Vernetzungen der z. T. disparaten Texte klarer wahrzunehmen. Diese Untergattungen dürfen aber nicht im Sinne einer Klassifikationspoetik missverstanden werden, als »gebe« es diese Gattungsdifferenzierung und sie müsse nur noch entdeckt werden. Jede Gattungssystematik unterliegt konstruktiven Elementen, die sich zwar auf die Texte beziehen, die Wahrnehmung der Texte aber vorgefassten Kriterien unterziehen. Problematisch wird die Einteilung in Untergattungen, wenn dieses Erkenntnisinteresse nicht mehr wahrgenommen und man den Nominalismus der Begriffe mit dem Realismus der Texte verwechselt. Dies liegt weniger bei den Erfindern der Gattungsraster als bei ihren z. B. für den Lehrbetrieb um Vereinfachung bemühten Rezipienten begründet.

Es war auch ein Trugschluss der so genannten »neuen Formgeschichte«, so zu tun, als könne man nur anhand sprachlicher Kriterien eine Zuteilung vollziehen. Wie stark eine Zuteilung immer durch inhaltliche Entscheidungen bestimmt ist und bis zu einem gewissen Maß willkürlich bleibt, können wir an folgenden Beispielen sehen: Warum etwa wird in der neutestamentlichen Gattungssystematik nicht von »Fernwundern« als eigener Untergattung gesprochen? Eine nennenswerte Gruppe von literarisch unabhängigen Texten zeichnet sich gerade durch eine Distanz des Wundertäters vom Wunderempfänger aus (vgl. Q 7,1-10 par.: Hauptmann von Kafarnaum; Mk 7,24-30 par.: Fernexorzismus an der Tochter der Syrophönizierin; Lk 17,11-19: Zehn Aussätzige werden im Gehen geheilt; vgl. Joh 4,46-54; bBer 34b).

Für *Gerd Theißen* werden sieben Texte den »Normenwundern« zugeordnet (Mk 3,1-6 par., Mk 2,1-12 par., Lk 13,10-17; Lk 14,1-6; Mt 17,24-27; Joh 9,1-41 und Apg 28,1-6, vgl. Theißen 1998, 319). Für *Otto Knoch* hingegen werden nur im Bereich der Jesuswunder neun Texte als »Normenwunder gewertet, wobei nicht nur die Zahl, sondern auch die Auswahl der Texte variiert (Mk 1,29-31 par., Mk 3,1-6; Lk 14,1-6; Mk 1,21-28; Lk 13,10-17; Joh 5,1-15; Joh 9,1-34; Mk 5,25-34; Mk 5,1-20, vgl. Knoch 1993, 401). *Manfred Köhnlein* führt nur zwei Texte unter Normenwunder auf, dabei aber neben Mk 3,1-6 mit der Geschichte von Jesus und der Sünderin (Joh 7,53-8,1) auch einen Text, der sonst nie unter dieser Kategorie verhandelt wird (Köhnlein 2010, 207-228).

Bei den meisten dieser Texte findet eine Heilung am Sabbat statt, so dass die eigentliche Norm die Einhaltung der Sabbatgebote darstellt. Dabei erkennt man, dass einige Heilungserzählungen so viele Gattungsmerkmale der Textsorte »Streitgespräche«

aufweisen, dass die frühere literarkritisch orientierte Exegese etwa in Mk 2,1-12 zwei unterschiedliche Ursprungstexte verknüpft sah. Die sprachwissenschaftlich orientierte Interpretation hat jedoch die Kohärenz des Textes aufzeigen können (vgl. Zimmermann 2009a, 236-242), so dass man auch gattungsspezifisch die Zusammengehörigkeit des Streitgesprächs über Sünde und die Heilung des Gelähmten anerkennen muss (ähnlich bei Mk 3,1-6; Lk 13,10-17; Lk 14,1-6; KThom).

Wir erkennen anhand dieser Überlappung etwas Grundsätzliches: Statt die nur defizitäre Zuordnung zu einer (Unter-)Gattung in Reinform zu beklagen, darf man getrost anerkennen, dass *Mischgattungen zum Normalfall* zählen. Dies liegt an der einfachen Beobachtung, dass Gattungen keine vorfindlichen Klassifikationsschubladen sind, sondern geschichtlich betrachtet als Medien der Kommunikation und Erinnerung (vgl. Zimmermann 2007) einem dynamischen Wandel unterworfen sind, systematisch betrachtet aber Konstruktionen darstellen, denen dann die Texte ex post zugeordnet werden. So können Texte problemlos Merkmale von unterschiedlichen Gattungen aufweisen (so auch bereits Berger 1987, 43).

Was die neuere Gattungstheorie grundsätzlich herausgearbeitet hat, lässt sich auch bei den Wundererzählungen zeigen: Konkrete Texte zeigen keine Reinform von Gattungen, sondern immer nur Mischformen, die in unterschiedlichem Maß an Gattungsmerkmalen partizipieren. Auch die Exegese muss Abschied von einer klassifikatorischen Gattungspoetik nehmen, die davon ausgeht, dass es eine ideale Form von Texten geben könne. Wenn einmal eingestanden wird, dass es nicht darum geht, eine historische Reinform zu *re*-konstruieren, sondern im heuristisch-wissenschaftlichen Sinn eine Idealform zu konstruieren, dann darf man durchaus bestimmte Kriterien definieren, die für die Gattung Wundererzählung gelten können. Diese Kriterien sind nicht willkürlich gesetzt, sondern versuchen, sprachliche und inhaltliche Besonderheiten aufzunehmen, von denen man annehmen kann, dass sie auch von den antiken Kommunikationsteilnehmern erkennbar waren. Gleichwohl bleibt jede Definition eine Konstruktion und Setzung, die nicht den Anspruch erheben darf, mit dem Gattungsbewusstsein neutestamentlicher Autoren und deren Adressaten übereinzustimmen.

Ziel der Gattungsdefinition ist hierbei, ein klares und doch flexibles Set an Kriterien zu bestimmen, aufgrund derer ein Kommunikationsteilnehmer einen Text einem bestimmten Texttyp zuordnen konnte und kann. Texte sind dynamische Gebilde aus konkreten Kommunikationssituationen. Nach der Diktion von de Saussure sind sie stets auf der Ebene der »parole« anzusiedeln und haben eine bleibende Widerständigkeit im Versuch, sie dem System der »langue« einfach zuordnen zu wollen. Diese »Unschärfe« in der Gattungsbeschreibung betrifft aber nicht nur die Gattung »Wundererzählung«, sondern eignet jedem Versuch, Einzeltexte einem idealen Texttypus zuordnen zu wollen. Gattungsbestimmung beinhaltet genuin das Problem der Gattungsunschärfe eines Einzeltextes.

#### d) Definition der Gattung »Wundergeschichte/Wundererzählung«

Einen sprachwissenschaftlich untermauerten Versuch der Gattungsdefinition hat Werner Kahl vorgelegt. In seiner Dissertation »New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting« hat Kahl die »Morphologie der Wiederherstellungswundererzählung« zu beschreiben versucht: »Die Morphologie dieses Erzähltyps ist bestimmt durch eine



Bewegung von einem *Mangel* zu seiner *Überwindung* durch eine (mirakulöse) *Handlung* eines *aktiven Subjekts*, das für diese Aufgabe besonders *vorbereitet* ist« (Kahl 1994, 238). Er appliziert damit Einsichten der strukturalistischen Erzähltheorie von V. J. Propp bzw. ihre semiotische Weiterführung durch A. J. Greimas und A. Dundes (dazu Kahl 1994, 38) auf neutestamentliche Texte.

Bei den Diskussionen über die Gattung »Wundererzählung« auf den Autor(in)entagungen zum Projekt des Wunderkompendiums 2009 und 2010 wurden die Aspekte der Konzentration auf eine Handlungsfigur wie auch des Spannungsverlaufs im Plot zwischen Mangel und Lösung aufgenommen, aber auch ausgeweitet. Die Konzentration auf Aktanten und binäre Oppositionen des strukturalistischen Erzählmodells wurde durch die neuere Erzähltheorie entscheidend ausdifferenziert (dazu den Überblick bei Finnern 2010). V.a. verbleibt die Definition Kahls ganz auf der Handlungsebene, ohne Erzählweise und Pragmatik mit einzubeziehen. In Anlehnung an neuere Erzähltheorien (z. B. zu Erzählmodus, -absicht) wie auch unter Aufnahme der postulierten Einsichten des kompositionellen Gattungsbewusstseins der frühchristlichen Autoren wurde für das Kompendium folgende Definition maßgeblich:

Eine Wundergeschichte ist eine faktuale mehrgliedrige Erzählung (1) von der Handlung eines Wundertätigen an Menschen, Sachen oder Natur (2), die eine sinnlich wahrnehmbare, aber zunächst unerklärbare Veränderung auslöst (3), textimmanent (4a) und/oder kontextuell (4b) auf das Einwirken göttlicher Kraft zurückgeführt wird und die Absicht verfolgt, den Rezipienten/die Rezipientin in Staunen und Irritation zu versetzen (5a), um damit eine Erkenntnis- (5b) und/oder Appellfunktion zu erfüllen (5c).

Diese Definition soll weit genug sein, um für alle von Evangelisten in Summarien und Teilkompositionen zusammengefassten Wundertypen bzw. die korrespondierenden Texte zu gelten. Ferner werden der Erzähltheorie folgend Aspekte des »Was« (story/récit) ebenso wie des »Wie« (discours/e) der Erzählung aufgenommen (dazu Genette 1998; Martínez/Scheffel 2009, 27-160). Die so genannte »neue Formgeschichte« hatte – diese Unterscheidung ignorierend – für die Gattungsbestimmung ausschließlich formale Merkmale (d.h. Merkmale auf der discourse-Ebene) gelten lassen (vgl. dazu Berger 1987, 13-27). Schließlich spielt die Pragmatik, d.h. die Funktion und Absicht der Erzählung, im Sinne einer kommunikationsorientierten Gattungstheorie eine maßgebliche Rolle.

Wundergeschichten sind zunächst »Erzählungen«, die wie jede Erzählung »mehrgliedrig« sind, d.h. die erzählten Ereignisse werden in einer Ordnungsstruktur wiedergegeben, die sich zumindest in Einleitung, Mittelteil und Schluss zergliedern lassen (Theißen differenziert bei der Einleitung noch zwischen »Einleitung« und »Exposition«, Theißen 1998, 82f.). Es ist heuristisch durchaus hilfreich, diese Struktur durch Einzelmotive detaillierter zu beschreiben, wie es Theißen mit seinen 33 Motiven tut (ebd.). Gleichwohl haben wir darauf verzichtet, weil die Motivik doch zu leicht als Merkmalsbündel im Sinne der alten Gattungspoetik missverstanden werden kann. Die Offenheit in unserer Definition trägt vielmehr der Variationsbreite der Texte Rechnung.

Ein wesentliches Merkmal dieser Erzählungen besteht darin, dass sie »faktual« im Gegensatz zu »fiktional« sind. Damit wird eine Unterscheidung von Genette aufgenommen, die auch hinsichtlich der Historizitätsfrage (s. u.) weiterführend ist. Nach Genette

wird die authentische Erzählung von historischen Ereignissen und Personen als »faktuale Erzählung« bezeichnet, von der die erdichtete, »fiktionale Erzählung« zu unterscheiden ist (vgl. Genette 1990, 755-774; ders. 1992, 11-40.66). Die Texte erheben den immanenten Anspruch, von Ereignissen der Vergangenheit zu erzählen. Sie wollen nicht als frei erfundene Texte (wie z. B. Parabeln) verstanden werden. Diese offenbare Klarheit verliert jedoch an Schärfe, wenn wir die unterschiedlichen Ebenen der Erzählung unterscheiden. Wie genau diese historische Referenzialität sprachlich erzeugt wird, d. h. wie das Spiel zwischen den auf discourse-Ebene narrativen (d. h. fiktionalen) und den auf story-Ebene faktualen Elementen verläuft, wird dann jeweils genauer zu bestimmen sein (s. u.).

Weiterhin wird mit dem »Wundertätigen« eine Handlungsfigur ins Zentrum gerückt. Mit diesem Merkmal vollzieht sich eine wesentliche Weichenstellung (s. u.), denn der Akteur wird als anthropomorphe Figur auf der Ebene des plots (nicht bloß als Aktant im Sinne Propps) definiert. Erzählungen über Prodigien/Vorzeichen ohne Wundertäter, über visuelle Erscheinungen (Epiphanien) ohne Handlung wie auch über die Wundertätigkeit des transzendenten Gottes (des Vaters) werden deshalb nicht einbezogen (s. dazu unten die ausführliche Begründung, 2.1).

Auch die »Handlung« selbst wird eingegrenzt. Bloßes Wissen, das Staunen hervorruft (bei Jesus etwa Joh 4,18f.; Mk 14,12-16), reicht nicht aus. Es geht um Handlungen, die an »Menschen, Sachen oder Natur«, also konkreten Objekten vorgenommen werden und bei ihnen »sinnlich wahrnehmbare Veränderungen« auslösen (so auch Kahl 2005, 1965), die aber textimmanent erklärungsbedürftig bleiben (»unerklärbare Veränderungen«).

Wir halten diese sinnliche Konkretion der Handlung wie auch ihre Erklärungsbedürftigkeit für wesentlich, da sie erst die Voraussetzung für die beabsichtigte Wirkung »Staunen und Irritation« (5a) darstellt. Das »Was« der Erzählung wird somit aus dem reinen Innenraum etwa einer Imagination oder eines Deutungszusammenhangs des »impliziten Lesers« bzw. der »Erzählstimme« in den Bereich der erzählten Wirklichkeit gestellt. Die »Erzählperspektive« (dazu Finnern 2010, 164-186) wird hierbei so gewählt, dass die Handlung einen distanzierenden bzw. verobjektivierenden Charakter erhält. Die erzählte Veränderung am realistischen Inventar (Menschen, Sachen, Natur) überschreitet dabei die Grenze zwischen gewohnter Weltordnung und dem Irrealen. Die Erzählung erzeugt hierbei bewusst eine Spannung, inszeniert gerade das Gegenrationale und Unmögliche.

Zugleich bietet die Erzählung aber einen Erklärungszusammenhang an, der nun immanent (d. h. durch Erzählerkommentar, Figurenrede etc.) oder aber erst kontextuell (Mikrokontext; Ganzschrift) das »Einwirken göttlicher Kraft« ins Spiel bringt (ähnlich Achtemeier 2008, 195: »result of divine activity«). Auch für Lohfink ist diese Rückbindung an Gottes Kraft und Wirksamkeit konstitutiv: »Ohne dieses Verweisen gibt es keine Wunder im christlichen Sinn (...). Im Neuen Testament ist dieser Verweiszusammenhang (...) bei jedem Wunder gegeben« (Lohfink 2011, 218-221). Hier unterscheidet sich die frühchristliche Wundererzählung maßgeblich von phantastischer Literatur (dazu Lachmann 2002), die unglaubliche Ereignisse vielfach gar nicht erklärt und schon gar nicht notwendig auf das Einwirken göttlicher Kraft zurückführt. Wenn in der phantastischen Literatur eine immanent kohärente Welt erschaffen wird, die nicht (wie bei Harry Potter oder dem König von Narnia) mit der bekannten Welt interagiert, ist ohnehin kein Erklärungsbedarf gegeben.

Schließlich ist die Erzählung auf Wirkung und Rezeption ausgerichtet und erfüllt eine spezifische Funktion für den Rezipienten, die kognitive wie auch affektive Aspekte einschließt (dazu Finne 2010, 186-245): Die Lesenden werden in einen Prozess hineingenommen, der mit Irritation und Verunsicherung beginnt und zu einer Erkenntnis- oder einer Verhaltensänderung gelangen kann. In jedem Fall aber werden sie im Prozess des refigurierenden Lesens eingeladen, eine (neue) »narrative Identität« (Ricoeur 2005, 209-226) zu erlangen. Die Erzählung ist somit auf Wirkung bei dem Rezipienten ausgerichtet und kann nicht bloß religionsvergleichend oder formal-strukturell erfasst werden.

Die genannte Definition ist offen genug, um auf viele antike (oder auch gegenwärtige) Wundererzählungen angewandt zu werden. Mit Blick auf die frühchristlichen Wundererzählungen lassen sich einige Aspekte noch weiter präzisieren (s. Kursivierung):

Eine *frühchristliche Wundergeschichte* ist eine faktuale mehrgliedrige Erzählung (1) von der Handlung *Jesu oder eines Jesusanhängers* an Menschen, Sachen oder Natur (2), die eine sinnlich wahrnehmbare, aber zunächst unerklärliche Veränderung auslöst (3), textimmanent (4a) und/oder kontextuell (4b) auf das Einwirken göttlicher Kraft zurückgeführt wird und die Absicht verfolgt, den Rezipienten/die Rezipientin in Staunen und Irritation zu versetzen (5a), um ihn/sie damit zu einer *Erkenntnis über Gottes Wirklichkeit* zu führen (5b) und/oder *zum Glauben bzw. zu einer Verhaltensänderung* zu bewegen (5c).

### 1.3 Geschichtliches: Wundergeschichten im Geflecht von Fakten und Fiktionen

Wundergeschichten erzählen von Ereignissen der Vergangenheit. Die Wundererzählungen wollen historische Erzählungen sein. Literaturwissenschaftlich können wir sie mit Genette als »faktuale Erzählungen« (s. o.) bezeichnen, die von vergangener Wirklichkeit erzählen, im Gegensatz zu »fiktionalen Erzählungen«, wie z. B. Gleichnissen, die erfunden sind und diesen Anspruch nicht haben.

Die frühchristlichen Wundergeschichten wollen zum Ausdruck bringen, dass die Ereignisse, von denen sie erzählen, auch stattgefunden haben. Diesen Anspruch der Texte vorschnell aufzugeben oder zu unterwandern, würde den Texten keineswegs gerecht. Der moderne Leser ist allerdings vielfach nicht gewillt, sich in den Sprachduktus der Texte hineinnehmen zu lassen. Indem die eigene Erfahrung oder das gegenwärtige allgemeine Weltbild zum Bewertungsmaßstab gemacht wird, entzieht man den Texten das Recht, so zu reden.

Weil sich ein moderner Leser nicht vorstellen kann, wie ein Toter ins Leben zurückkommt, oder weil eine kritische Rezipientin anhand empirischer Wissenschaft weiß, dass der Hirntod irreversibel ist, gerät das Erzählte in einen Widerspruch zu eigener Weltdeutung. So kommen viele zu dem Schluss: Die Texte geben zwar vor, auf historische Ereignisse zu verweisen. Dieser Anspruch ist aber nicht nachvollziehbar, denn solche Ereignisse gibt es nicht und hat es nie gegeben, die Texte behaupten sie nur – entweder wider besseres Wissen, oder aber sogar in Täuschungsabsicht; in letzterem Fall würden sie lügen. Nun gibt es unterschiedliche Weisen, mit dieser Problematik umzugehen. Sie stellen je unterschiedliche »Lösungsangebote« für das Problem der Historizitätsansprüche der neutestamentlichen Wundererzählungen dar.

### 1.3.1 Die Geschichte jenseits der Geschichten: Fakten, Erlebnisse, Diskursuniversum

Zeit und Erzählung müssen nicht notwendig verknüpft werden. Entsprechend kann in den Geschichten erzählte und dabei referierte Vergangenheit von den Erzählungen selbst abgelöst werden. Dabei gibt es ganz unterschiedliche Spielarten, wie sich dieser Distanzierungsprozess vollzieht:

#### a) Die Wundererzählungen als Quelle einer Faktengeschichte

Ein verbreiteter Weg besteht darin, die Texte als Quellen für historische Ereignisse zu lesen und mit Methoden historisch-kritischer Exegese das in ihnen Erzählte auf historische Fakten im Leben Jesu hin zu befragen. Die exegetische Literatur ist voller Zeugnisse, wie Neutestamentler mit unterschiedlichen Methoden versucht haben, den historischen Wahrheitsgehalt der Wundererzählungen zu erweisen oder zu widerlegen (vgl. den Überblick zur amerikanischen Forschung bei Twelftree 2011a, 2519-2537):

Eine extreme Form besteht darin, den Faktualitätsanspruch der Texte so ernst zu nehmen, dass in ihnen im Sinne einer Korrespondenzwahrheitstheorie die Übereinstimmung zwischen Wort und Sache angenommen wird. Die frühchristlichen Wundererzählungen werden somit als Faktenberichte verstanden, die im Ideal eins zu eins wiedergeben, »was gewesen ist« (Ranke). Die Beweislast liegt bei dem, der sie in Zweifel ziehen möchte. Der Faktualitätsanspruch der Texte wird hierbei höher gewichtet als eigene Erfahrung und Wirklichkeitstheorien. Mit Hinweis auf den Naturphilosophen Günter Ewald konstatiert etwa *Rainer Riesner*, dass »kein Phänomen [...] deswegen verboten werden (darf), weil es bisheriger Erfahrung widerspricht« (Riesner 2001, 56). Statt exegetischer Verifikation fordert Riesner umgekehrt von den Wunderkritikern den Falsifikationsbeweis.

Häufiger vollziehen die historisch-kritischen Exegeten jedoch eine Binnendifferenzierung, bei der sie zwar am grundsätzlichen Modell der Faktenreferenz festhalten, aber auch fiktionale Elemente oder sogar ganze Perikopenfiktionen gelten lassen. Mit den Kriterien der historischen Jesusforschung werden Wundererzählungen dann von Fall zu Fall oder auch im Blick auf die Gattung historisch bewertet, wie die folgenden Beispiele belegen: Entsprechend rekonstruierte *Franz Mußner* mit dem Differenzkriterium die *ip-sissima facta Jesu*, d. h. »Taten, die für ihn (= Jesus, RZ) bezeichnend sind und die nur er gewirkt haben kann (Mußner 1967, 33). *Rudolf Pesch* hat diese Linie weitergeführt und für die ureigenen »Machtthaten Jesu« kritisch gefordert, dass »demjenigen die volle Beweislast zu(fällt), der Wundergeschichten als Quellen für den historischen Jesus beansprucht. (...) Bei der Befragung der neutestamentlichen Wundergeschichten darf die Historizität des Erzählten nicht vorausgesetzt, sie muß erwiesen werden« (Pesch 1970, 143; vgl. die Thesenreihe).

Die Forscher des »*Jesus Seminars*« am Westar Institute in Kalifornien haben sich anhand der dort geltenden Kriterien auf die Authentizität von sechs Heilungswundergeschichten geeinigt, die sie mit großer Wahrscheinlichkeit als »historische Ereignisse« aus dem Leben Jesu klassifizierten. Kein einziges Naturwunder wurde als historisch glaubwürdig attestiert (vgl. Funk 1998, 530f.). *Gerd Theißen* verknüpft seine formgeschichtliche Differenzierung mit dem Kriterium der »Plausibilität« (Theißen/Winter 1997) und kommt zu folgendem Ergebnis: »Für Exorzismen, Therapien und Normenwunder können wir einen Ursprung beim historischen Jesus annehmen. Jesus selbst hat

diese Formen von Wundern getan« (Theißen/Merz 2011, 268). Für *John P. Meier* wird die historische Zuverlässigkeit der Wundererzählungen durch Mehrfachüberlieferung, Formvarianz und Kohärenz bezeugt: »The historical fact that Jesus performed extraordinary deeds deemed by himself and others to be miracles is supported most impressively by the criterion of multiple attestation of sources and forms and the criterion of coherence« (Meier 1994, 630). In ähnlicher, aber zugespitzter Weise hatte bereits *Craig L. Blomberg* versucht, aus dem formalen Kriterium der Kohärenz, dem inhaltlichen der Reich-Gottes-Verkündigung sowie der Parallelität zu Parabeln im Analogieschluss die historische Zuverlässigkeit sogar der Naturwunder zu folgern:

In short, the nature miracles and the parables closely cohere with each other. From these three propositions it therefore follows that the earliest forms of these miracles stories should be recognized as most probably historical (that is to say factual accounts of deeds from the life of Christ) (Blomberg 1986, 347).

Die Wundertexte werden hier – unabhängig von der Argumentation im einzelnen – als Quellen einer Ereignis- bzw. Faktengeschichte angesehen, die es durch sie zu rekonstruieren gilt.

## b) Die Wundererzählungen als Augenzeugenberichte bzw.

### Manifestationen von Erfahrungen

*Richard Bauckham* (Bauckham 2006) und nun auch *Craig Keener* haben die neutestamentlichen Texte als Augenzeugenberichte gelesen. Dabei verschiebt sich die Wahrnehmung des Geschichtlichen von einem ›objektiven‹ Ereignis mehr zum subjektiven Erleben desselben.

Für *Craig Keener* ist es ein vorrangiges Ziel seines voluminösen zweibändigen Werks, die historische Plausibilität der neutestamentlichen Texte durch Analogieschluss aus Gegenwartserlebnissen zu erweisen. Der Widerspruch zwischen dem Erzählten und gegenwärtiger Lebenswelterfahrung sei nur behauptet (z. B. von Bultmann) und schließe die »majority of the world's population« (Keener 2011, 8; ähnlich schon Fascher 1960, 8: »Millionen von Menschen«) aus, deren Erleben in überwältigender Kongruenz zu den in den neutestamentlichen Texten berichteten Erlebnissen stehe.

The first argument is that the miracle reports in the Gospel and Acts are generally plausible historically and need not be incompatible with eyewitness tradition. Similar claims, often from convinced eyewitnesses, circulate widely today, and there are no a priori reasons to doubt that ancient eyewitnesses made analogous claims (Keener 2011, 7).

Es geht Keener also nicht um eine Analyse der Wundererzählungen selbst, sondern um die grundsätzliche Frage nach der Zuverlässigkeit von Augenzeugenberichten über Wundererlebnisse: »My concern is to focus (...) on the more introductory question of the plausibility of eyewitness miracle reports« (ebd. 9). Keener erzählt über viele Seiten Erlebnisse von wunderbaren Ereignissen in aller Welt (Afrika, Lateinamerika und der Karibik) nach, die für die Augenzeugen und ihn auf supranaturalen Einfluss zurückzuführen sind. Darunter finden sich auch viele Totenerweckungen (Raising the Dead) und Naturwunder (Nature Miracles). Die umfangreichen Berichte dienen letztlich aber dem hermeneutischen Interesse, die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Wundererzählungen zu be-

zeugen – so der Untertitel: »The Credibility of the New Testament Accounts« (vgl. Keener 2011).

### c) Die Wundererzählungen im Kontext von Wirklichkeitskonzepten

Gänzlich anders gelagert sind Ansätze, die das Wirklichkeitsverständnis zum Ausgangspunkt der Textinterpretation erheben. Entsprechend hat *Paul J. Achtemeier* darauf hingewiesen, dass »Realität« nicht abstrakt, sondern nur kontextuell hinsichtlich ihrer diskursiven Funktion bestimmt werden kann:

It has become evident, through the discipline of the sociology of knowledge, and the studies in the influence of habit and language on the perception of reality, that ›reality‹ as it is conceived and perceived can and will differ in different circumstances, and different historical periods. The question is not ›what is reality‹ in the abstract, but ›what functions as reality‹ in a concrete historical period (Achtemeier 2008, 137).

Im Horizont eines kulturanthropologischen Ansatzes postuliert *Pieter F. Craffert* eine Pluralität der Wirklichkeitskonzeptionen, die es ermögliche, zwischen einer positivistischen und einer postmodernen Geschichtsvorstellung hindurchzufinden.

A culturally sensitive reading of ancient texts has to be alert to all kinds of cultural realities: those that are unique to a given cultural system (...), and those that are cultural presentations of otherwise common human phenomena (Craffert 2008, 32; vgl. auch Strecker 2002).

In einer – wie er es nennt – »cross-cultural interpretation as thick description« (ebd., 19) könnten Jesu Heilungen, Exorzismen und die Kontrolle der Geister in der religionswissenschaftlichen Kategorie des Schamanismus gedeutet werden:

Being a shamanic figure and acting as one, it has by now become clear, was not constituted simply by means of specific identifiable actions but by means of being inscribed in a set of cultural beliefs and in the dynamics associated with such a figure (Craffert 2008, 307).

Für *Klaus Berger* sind Wunder Teil einer »mystischen Wirklichkeit« (Berger 2010, 251), die »quer zur kausal erklärbaren und gewohnten Alltäglichkeit« (a. a. O., 257) stehe, aber in einem offenen Weltbild eine alternative Form der Wirklichkeitsdeutung mit »eigene[n] Regeln und eigenen Evidenzen« (a. a. O., 251) darstelle. In diesem »Regelkreis« sei der Mikrokosmos des menschlichen Körpers wie auch der Makrokosmos der Welt für das Eingreifen Gottes offen (a. a. O., 249).

Besonders *Stefan Alkier* hat einen wirklichkeitsorientierten Ansatz mit dem semiotischen Inventar von Ch. S. Peirce differenziert ausgearbeitet. Dabei gelte es, den jeweiligen Ort eines Wunderdiskurses in den weiteren Horizont ihrer jeweiligen Wirklichkeitskonstruktion oder ihrer Wissenszyklopädie zu stellen:

Die semiotische Formulierung der Wunderfrage geht von der Theorie aus, dass die Welt, in der wir leben, mittels Zeichenprozessen kommunikativ erschlossen wird. Was als Wirklichkeit gelten soll, ja sogar in welche ontologischen Modalitäten die Welt gegliedert ist und wer sie bewohnt, wird mittels Zeichenprozessen kommunikativ und konfliktreich erarbeitet. *Formal* muß daher die semiotische Wunderfrage lauten: Welche Zeichenprozesse ermöglicht der Signifikant /WUNDER/ oder eines seiner Äquivalente innerhalb einer gegebenen Welt? (Alkier 2001a, 86f.).

Text und Geschichte werden hierbei zu dynamischen und relationalen Elementen eines semiotischen Systems. Wunderauslegung ist somit gleichzusetzen mit Wirklichkeitskonstruktion, die sich im Prozess der unendlichen Semiose zwischen Geschichte, Text und verstehendem Subjekt befindet. Der Ansatz einer semiotischen Wunderexegese relativiert bzw. verändert die historische Frage wesentlich:

Die Semiotik des Wunderbaren kann nicht entscheiden, ob Jesus über das Wasser gewandelt ist oder nicht, ob sein Grab leer war oder nicht. Sie vermag aber danach zu fragen, mit welchen extensionalen Geltungsbereichen solche außergewöhnlichen Erzählungen auftreten [...]. Eine Semiotik des Wunderbaren trägt zu einem reflektierten und kommunizierbaren Umgang mit der kulturellen Einheit /Wunder/ bei, die um die Komplexität und Verstricktheit der Fragen nach dem Wunderbaren weiß (Alkier 1998, 46).

Fazit: Die vorgestellten Ansätze versuchen, die Historizitätsfrage der Texte mit sehr unterschiedlichen Rahmentheorien zu beantworten. Sie treffen sich allerdings in der Folgerung, dass Geschichtlichkeit bzw. Wirklichkeit Vorrang gegenüber der Sprachlichkeit des Textes haben. Während die ersten beiden Modelle eine strikte Unterscheidung von Geschichte und Text voraussetzen, sei es, dass eine Faktengeschichte jenseits des Textes rekonstruiert oder zumindest postuliert wird, sei es, dass der Text (Augenzeugen-)Bericht einer Erlebenswelt darstellt, kommt es im semiotischen Ansatz eher zu einer Auflösung des Textes als distinkter Einheit in ein kulturelles Diskursuniversum hinein.

Die Stärke im Ansatz von Alkier liegt zweifellos darin, dass er die Zeichenwelt der Erzählung als Artefakt eines Diskursuniversums in ihrem Eigenwert anerkennt. Jenseits vorschneller Aneignung oder Analogisierung kann hier die Akzeptanz unterschiedlicher Wirklichkeitsmodelle (des Textes und seines Lesers) bestehen bleiben. Wie allerdings überhaupt ›Verstehen‹ zwischen zeitlich auseinanderliegenden Diskursuniversen möglich ist, bleibt noch präzisierungsbedürftig. Aufgrund der prinzipiellen »Vertreibung der Kategorie Referenz« (Zipfel 2001, 51) aus dem semiotischen System wird auch die Frage nach Geschichte letztlich obsolet. V.a. gerät die Sprachlichkeit des Textes und damit auch der Text selbst durch die Horizonterweiterungen in Richtung des Diskursuniversums des Lesers inmitten der kulturellen Lektüregemeinschaft der Gegenwart samt der Einbettungen in die Enzyklopädie der fremden (z. B. frühchristlichen) Kultur zunehmend aus dem Blick.

### 1.3.2 *Die Geschichte in den Geschichten:*

#### *Wundergeschichten als Wirklichkeitserzählungen*

Seit etwa den 1960er Jahren kann man von einer narratologischen Wende der Geschichtswissenschaft sprechen, seit der die Erzählung als strukturelle und mediale Grundform der Vergangenheitsdarstellung angesehen wurde (vgl. dazu Zimmermann 2011g, 427-443). Geschichte hat demnach »grundsätzlich die Form einer Erzählung und historisches Denken folgt grundsätzlich der Logik des Erzählens« (Rüsen 2001, 44).

Hatte sich die Geschichtswissenschaft mit dieser Einsicht zunächst auf den historiographischen Diskurs beschränkt, so wird nun ihr Wert vermehrt auch bei der Applikation auf ›Quellen‹ gewürdigt (Jaeger 2009, 121; Zimmermann 2011g, 429-432). Die neutestamentlichen Texte und mit ihnen auch die Wundererzählungen sind gerade als Erzählungen zugleich Geschichtsdarstellungen. Die Geschichte wird auf diese Weise be-

sonders in der Form der Erzählung selbst wahrgenommen und nicht von ihr abgelöst. Dies hat methodisch wesentliche Folgen, denn es wird nun nicht mehr nach einer Faktengeschichte jenseits des Textes gefragt, sondern nur nach einer Geschichte *im* Text.

Die Einsicht der Geschichtstheorie ist sogar noch radikaler. Die Erzählung ist nicht nur eine bevorzugte Form der Vergangenheitsbearbeitung. Nach White und anderen (Ankersmit, Ricœur, Lorenz) ist die Erzählung die einzige Form der Vergangenheits- und Wirklichkeitsdarstellung. Die Idee von »Fakten« sei durch das Konzept der »Fiktionen der Darstellung des Faktischen« (White 1991) zu ersetzen.

So sehr damit eine textbezogene Form der Geschichtsdarstellung gewonnen ist, so gerät nun die klare Konzeption der Trennung zwischen einem geschichtlichen und einem poetischen Text, ja letztlich auch die eines »faktualen Textes« versus eines »fiktionalen Textes« (s. o.) ins Wanken (dazu Nünning 1999). Die von Aristoteles eingeführte Unterscheidung zwischen dem Werk des Geschichtsschreibers (ἱστορικὸς *historicos*) und dem des Dichters (ποιητής *poiētēs*) (vgl. Arist. po. 1451b) greift zu kurz. Auch die von Genette daraus abgeleitete erzähltheoretische Differenzierung zwischen »fiktionalen« und »faktualen Erzählungen« (s. o.) ist simplifizierend. Sie suggeriert, dass nur faktuale Erzählungen einen Realitäts- bzw. Vergangenheitsbezug haben, fiktionale aber nicht. Allerdings sind auch »erfundene Geschichten« Teil einer realen Kommunikation, sie speisen sich – wie z. B. die Gleichnisse – aus der realen Erfahrungswelt der Kommunikationsteilnehmer, sie erweisen sich insofern auch als Träger historischer Informationen und besitzen geschichtliche Wahrheitsfähigkeit, sind mit Lewis »Truth in fiction« (Lewis 1978). Die Zuordnung von Faktualität und Fiktionalität bedarf deshalb weiterer Differenzierung.

Auf der Suche nach Präzisierung hat der Literaturwissenschaftler *Frank Zipfel* zwischen Fiktivität und Fiktionalität unterschieden (Zipfel 2001, 61-68). »Fiktivität« bezieht sich dabei auf das »Was« der Erzählung. Dabei ist zu fragen, ob und in welcher Weise die erzählte Handlung bzw. Sachverhalte eine Referenz zur Wirklichkeit haben. »Fiktionalität« bezieht sich hingegen auf das »Wie« der Erzählung, die Erzählweise, die sich bestimmter sprachlicher Mittel bedient. Zipfel grenzt sein Modell von »Fiktivität« vom modallogischen Konzept der »möglichen Welten« ab. Während sich das Modell der »possible worlds« (Doležel 1998, IX) auf das Erzählen von »möglichem Nicht-Wirklichem«, d. h. der Konstruktion von kontrafaktischen Alternativwelten zur wirklichen Welt konzentriert, beruht die Fiktivität auch »auf Nicht-Wirklichem, das im Rahmen der Wirklichkeitskonzeption als nicht-möglich anzusehen ist. In fiktiven Welten können sogar logische Widersprüche vorkommen, was in möglichen Welten per definitionem ausgeschlossen ist« (Zipfel 2001, 84). Für Zipfel gibt es deshalb zwei zu unterscheidende Formen fiktiver Geschichten, die »Realistik« und die »Phantastik« (Zipfel 2001, 106-113). »Mit dem Begriff *Realistik* soll (...) der Fall bezeichnet werden, daß die Geschichte einer Erzählung in bezug auf das jeweils gültige Wirklichkeitskonzept möglich ist« (Zipfel 2001, 107). Allerdings müsse das »Realitätsprinzip« eher durch das »Prinzip der allgemeinen Überzeugungen« ersetzt werden, das »historische und kulturelle Bedingtheit und Variabilität dessen (einbezieht), was als Wirklichkeit aufgefaßt wird« (Zipfel 2001, 87). »Unter *Phantastik* sollen hier alle Geschichten verstanden werden, die Elemente enthalten, die von dem im Hinblick auf die gültige Wirklichkeitskonzeption Möglichen abweichen« (Zipfel 2001, 109). Phantastische Erzählungen sind so gesehen »nicht-realitätskompatible« Geschichten (Wünsch 1991, 23). »Das Irreale, das der phantastische Text



favorisiert, stellt die Kategorie des (vereinbarungsgemäß) Realen auf die Probe« (Lachmann 2002, 10).

Während Zipfel diese »grundlegenden Formen der Fiktivität voneinander abgrenzen« (Zipfel 2001, 106) möchte, betrachte ich sie eher als die beiden Extreme einer Skala. Die durch Ereignisträger, Handlungen, Orte und Zeiten erzeugte erzählte Welt bewegt sich zwischen den Polen der Realität und der Phantastik. Eine solche flexible Beschreibung ermöglicht es, die eher »realistischen« bzw. möglichen Handlungen in Wundererzählungen (z. B. einiger Wunder Jesu im Band 1 des Kompendiums) mit den zunehmend phantastischeren Handlungen der Wundererzählungen in Band 2 des Kompendiums (Wunder der Apostel) zusammenzudenken.

Es wird nun freilich die Frage zu stellen sein, ob diese Anleihe bei der Literaturwissenschaft nicht im Widerspruch zu dem bisher erläuterten Anspruch der Texte steht, »faktual« zu sein. Können und dürfen wir denn die erzählte Welt der Wundererzählungen als »fiktive Welt« betrachten? Aus der Sicht der Literaturwissenschaft müssen wir zunächst anerkennen, dass die Wundererzählungen durchaus zu Recht als »phantastische Literatur« eingestuft werden. Auf der Ebene der Handlung werden gerade »unmögliche« Ereignisse erzählt, und zwar nicht, weil der z. B. ungläubige Leser sie als »unmöglich« einstuft, sondern weil die Texte selbst sie durch Kommentare der Handlungsfiguren, der Erzählstimme und weitere Erzählelemente ganz bewusst in einen Widerspruch zur normal und gültig angesehenen Welt setzen (s. o.). Wundererzählungen sind so gesehen Teil der »erzählten Phantastik« (Lachmann 2002). »Fantastische Literatur ist Literatur, in der in einer realistisch gezeichneten Welt als übernatürlich erscheinende Ereignisse eintreten, deren Status häufig nicht oder nicht eindeutig geklärt werden kann« (Dunker 2009, 240).

Mit Dunkers Definition wird zugleich deutlich, dass das Phantastische immer schon ein Konzept von Realität voraussetzt, ja letztlich nur durch die bewusste Grenzüberschreitung zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen funktioniert. »Das Phantastische als das Unmögliche, Gegenrationale und Irreale kann trotz seiner Aufkündigung der fiktionalen Darstellungsregeln und der versuchten Desintegration des Bestehenden nicht ohne die Welt des Realen, Möglichen, Rationalen bestehen. Und dennoch gelingt es ihm, diese parasitäre Abhängigkeit offensiv auszulegen« (Lachmann 2002, 10).

Dieser Realitätsbezug wird nun bei Wundererzählungen gerade durch den Verweis auf die Geschichte erzeugt. Wundergeschichten erheben im faktualen Erzählmodus zugleich den Anspruch, referenziell zu sein, d. h. auf Ereignisse (der Vergangenheit) zu verweisen. Die Extremform der referenziellen Gattung wäre der »Tatsachenbericht«. Wundergeschichten erzählen von unmöglichen Handlungen als geschichtlichen Ereignissen, sie präsentieren realitätswidrige Inhalte im faktualen Redemodus. Wundererzählungen partizipieren insofern an Merkmalen des Tatsachenberichts ebenso wie der Phantasiegeschichte, oder zugespitzt formuliert: Wundererzählungen sind phantastische Tatsachenberichte!

Diese spezifische Spannung kennzeichnet m. E. eine Wundererzählung und sollte nicht vorschnell aufgelöst werden, indem man z. B. den Fiktivitätsgehalt der Handlungen als »normal« klassifiziert oder indem man den faktualen Redemodus als fiktional herunterspielt. Um diese eigenartige Spannung zwischen dem Tatsachenbericht und der Phantasiegeschichte präziser zu benennen, mag das literaturwissenschaftliche Konzept des »begrenzten Wunderbaren« bzw. des »magischen Realismus« hilfreich sein. Uwe Durst

bezeichnet damit realistische Erzählungen (»realitätssystemische Strukturen«), die in einem begrenzten Maße phantastische bzw. wunderbare Elemente enthalten (vgl. dazu Durst 2008, 17-100; ähnlich Reichelt 2001, 10f.; ausführlicher dazu Zimmermann 2013).

Im Folgenden möchte ich zunächst die von Klein/Martínez eingeführte Kategorie der »Wirklichkeitserzählung« als Verstehenshilfe für die Wundererzählungen heranziehen (Klein/Martínez 2009). Damit soll gerade eine Literaturform beschrieben werden, die nicht primär als belletristische Literatur verstanden wird, sondern in anderen Funktionszusammenhängen steht. »Erzählen im historiographischen Diskurs« (Jaeger 2009) ist eine solche Form der Wirklichkeitserzählung. Weiterführend ist die von Klein/Martínez vorgeschlagene Systematik, mit der Fiktion, Fiktionalität und Faktualität in je unterschiedliche Beziehungen gesetzt werden (s. Klein/Martínez 2009, 4f.):

1) Faktuale Erzählungen mit fiktionalisierenden Erzählverfahren

Erzählungen, die auf eine wahre Geschichte referieren, aber literarische Erzähltechniken verwenden, um die Plausibilität des Erzählten zu erhöhen.

2) Faktuale Erzählungen mit fiktiven Inhalten

Die Erzählungen erheben zwar den Anspruch, auf reale Begebenheiten zu referieren. Sie lösen diesen Anspruch aber nicht ein, weil es diese Begebenheiten nicht gab. Dabei kann man zwischen Erzählungen unterscheiden, die dies wider besseres Wissen oder aber bewusst tun.

3) Fiktionale Erzählungen mit faktualen Inhalten

Die Erzählungen erheben nicht den Anspruch, wahre Geschichten wiederzugeben. Sie referieren aber auf Geschehnisse, Personen und Sachverhalte, die in ähnlicher Form so passiert sind oder hätten passiert sein können.

4) Fiktionale Erzählungen mit faktuellem Redemodus

Manche Erzählungen inszenieren sich durch spezielle literarische Techniken als faktual, obgleich sie fiktional sind und auch auf fiktiven Inhalten beruhen. Dem Rezipienten wird gleichwohl kenntlich gemacht, dass es sich um fiktionale Texte handelt.

Kommen wir auf die frühchristlichen Wundererzählungen zurück. Dem Selbstanspruch der Texte folgend, kommen nur die Kategorien 1) und 2) in Frage. Wir können aber nach dem Vorgenannten noch präziser formulieren:

Wundergeschichten sind im Redemodus grundsätzlich faktuale Erzählungen, die gleichwohl fiktionalisierende Erzählverfahren in unterschiedlichem Maße einschließen. Im Blick auf die erzählten Inhalte bewegen sie sich bewusst auf der Grenze zwischen Realitätsbezug (Realistik) und Realitätsdurchbrechung (Phantastik).

Fazit: Die in diesem Kompendium gewählte Perspektive, den Text selbst als Ausgangs- und Endpunkt der Analyse zu wählen, hat besonders gravierende Konsequenzen im Bereich der Historizitätsfragen. Gewöhnlich wird die Frage nach der Geschichtlichkeit auf die Frage reduziert: Hat Jesus wirklich Wunder getan? Was ist wirklich gewesen? Hierbei wird historistisch nach einer Faktengeschichte zurückgefragt, was sich m.E. aus geschichtstheoretischen wie auch erkenntnistheoretischen Einsichten verwehrt (vgl. Schröter 2003; Zimmermann 2011g). So selbstverständlich diese Frage auch ist, so wenig kann sie methodisch abgesichert bearbeitet werden und Antwortversuche werden meist zu einem reinen Bekenntnisakt. Wie schon Aristoteles wusste, ist es ein Zeichen des gebilde-

ten Geistes, nur diejenige Präzision über einen Gegenstand erlangen zu wollen, die ein Gegenstand auch zulässt (Arist e. N. 1094b). Der Referenzbezug einer historischen Erzählung kann nicht präzise bestimmt werden.

Was hingegen präziser beschrieben werden kann als es meist in der Exegese geschieht, ist die Funktionsweise der »historischen Wundererzählungen«, wobei neuere Erkenntnisse der historiographischen Narratologie hilfreich sind.

Eine positivistisch gestellte Historizitätsfrage ist m. E. aber auch theologisch fragwürdig, weil sie den kanonischen Text zu einer Quelle degradiert und dabei die (eigene) Rekonstruktion der Ereignisse den Texten selbst vorordnet. Nach reformatorischem und ökumenischem Schriftverständnis sind jedoch nicht die zur Erzählung führenden Ereignisse, sondern die Schrift selbst der Maßstab des Glaubens. Der rückwärtsgewandte Streit über die Frage nach »historisch möglich« oder »historisch unmöglich« verwehrt besonders auch die gegenwartsorientierten Potenziale, die der Text in seiner spezifischen Erzählweise birgt. Die Wundererzählungen als Wirklichkeitserzählungen zu betrachten, ermöglicht in einem analytischen Sinn, ihre spezifische Verknüpfung von faktuellem Redemodus und fiktiven Inhalten präziser zu erfassen; es ermöglicht in einem theologischen Sinn aber auch, auf die pragmatischen Impulse hinzuweisen, die auf Relevanz und Gegenwartsorientierung dieser Texte zielen. Die Wundererzählungen werden im Neuen Testament nicht weiter erzählt, um die Vergangenheit wegzurücken oder theologisch zu überhöhen, sondern um sie als gegenwärtig relevant zu erweisen. Wirklichkeitserzählungen sind deshalb mehr als Tatsachenberichte!

### 1.3.3 Die Geschichte der Geschichten:

#### *Traditions-, Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte*

Die frühchristlichen Wundererzählungen stehen nicht nur in einer Beziehung zur Ereignisgeschichte, sondern haben auch selbst eine »Geschichte der Geschichten«. Für Achtemeier steht diese Dimension der Tradierung des Wunderstoffs sogar im Zentrum seines Forschungsinteresses. Aufgabe der Beschäftigung mit Wundererzählung sei es, »to determine the meaning the miracles recorded of Jesus had for the earliest Christian traditions« (Achtemeier 2008, xi). Geschichtlichkeit wird innerhalb des Kompendiums in einer solchen diachronen Text- bzw. Literaturgeschichte immer wieder zur Sprache kommen. Dabei können unterschiedliche Bereiche differenziert werden, sei es, dass Elemente der Erzählung sozial- und realgeschichtlich in den kulturellen Kontext eingeordnet werden (dazu unten), sei es, dass Aspekte der Textproduktion und -rezeption im Horizont einer Traditions-, Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte der Texte differenziert erfasst werden.

#### a) Traditionsgeschichte: Wundererzählungen als »Wiedergebrauchsformen«

Die historischen Ereignisse werden in sprachlichen Formen wiedergegeben, die wie bei jedem Vertextungsprozess auf Prätexten basieren, die als sprachliche Medien nicht nur inhaltsleere Vehikel darstellen, sondern dem Geschehen auch und besonders in ihrer Form Deutungspotenziale verleihen. Theißen spricht hier davon, dass die Ereignisse in gesteigerter Form (Theißen 1998, 138.279) wiedergegeben werden. Ich möchte viel einfacher sagen: Die Ereignisse werden schlicht »erzählt«. Und in der narrativen Wiedergabe der Erlebnisse, wenn Geschichte zu Geschichten wird, vollzieht sich unweigerlich ein Pro-

zess der Versprachlichung, bei dem auch *faktuale Erzählungen* durch *fiktionale Elemente* angereichert werden. Dazu ein Beispiel: Dass bei der Speisung der Fünftausend (Mk 6,32-44) zwölf Körbe Brocken und in der Speisung der Viertausend (Mk 8,1-10) sieben Brote gefunden wurden (Mk 8,5) und wiederum sieben Körbe mit den Resten gefüllt werden (Mk 8,8), mag man als historischen Zufall deuten; indem aber in Mk 8,19-21 dieselben Zahlen ausdrücklich wieder aufgegriffen und als Deutungsschlüssel benannt werden, drängt sich doch unweigerlich die Auffassung auf, dass hier Zahlensymbolik bewusst in die Erzählungen eingeflossen ist und die Erinnerungsgeschichte narrativ geprägt hat. Ferner zeigt eine konkrete Berechnung der nach den Zahlangaben erforderlichen Brotmengen, Bedienungen, Kosten die doch kaum bezweifelbare »Fiktionalität dieser Mengenangaben« (Avemarie 2011, 62).

Aber heißt das, dass gar nichts stattgefunden hat? Bedeutet die Verwendung geprägter Sprachmuster und Motive, dass die frühchristlichen Autoren lediglich Sprachspiele betrieben haben, die keinerlei Referenz auf außersprachliche Wirklichkeit aufweisen? Sind die neutestamentlichen Heilungserzählungen etwa nur Stilübungen oder Imitate von hellenistischen Wundererzählungen aus dem Asklepios-Heiligtum?

Keineswegs. Die sprachliche Gestalt hat ein Eigengewicht und zieht den Ereignissen ihre Matrix ein. Gleichwohl erfindet die sprachliche Gestalt nicht beliebig Ereignisse. Ferner vollzieht sich diese sprachbasierte Deutung nicht erst *ex post*. Nach Carr oder Grethlein haben sogar Erlebnisse und Erfahrungen bereits im Moment des Geschehens narrative Strukturen (Carr 1986; Grethlein 2010, 21-39). Die innerhalb der Geschichtstheorie intensiv geführte Diskussion um Fakten und Fiktionen hat gezeigt, dass es nicht erst die losgelösten Fakten als amorphe Einzelereignisse gibt, die nachträglich durch sprachliche Formen gedeutet werden, sondern dass sich solche Deutungsprozesse bereits im Erleben selbst vollziehen (s. o., dazu im Detail Zimmermann 2011g, 432-434). Um Ereignisse verstehen zu können, braucht man Vorkenntnisse, Deutungsraster, die bereits geprägt sind, die bereits eine sprachliche Form aufweisen. Um von Ereignissen erzählen zu können, bedient man sich umso mehr derartiger geprägter Motive, Gattungen und Deutungsmuster. Auch Wundererzählungen sind deshalb »Wiedergebrauchsformen« (dazu Zimmermann 2011e, 112-114), die in unterschiedlicher Weise auf Prätexte zurückgreifen. Im Auslegungsschritt zum »Traditions- und Religionsgeschichtlichen Hintergrund« (s. u. 2.3) werden diese potenziellen Vorprägungen, die mögliche oder in einigen Fällen sogar plausibel nachweisbare Vorgeschichte der Wundergeschichte eigens untersucht.

## b) Zur Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte

Einige frühchristliche Wundererzählungen zeigen teilweise so markante Überschneidungen und Wortlautparallelen mit Texten aus anderen frühchristlichen Quellen, dass der Schluss nahe liegt, dass eine Wundergeschichte mehrfach überliefert ist. Derartige Parallelüberlieferungen können in einer synchronen, aber auch diachronen Weise zueinander in Beziehung gesetzt werden. Obgleich wir im Kompendium die grundsätzliche Überzeugung der neutestamentlichen Wissenschaft teilen, dass die Texte im Neuen Testament Traditions- und nicht reine Autorenliteratur darstellen, soll sich die Untersuchung der Überlieferungsgeschichte auf Texte beschränken, die in Mehrfachüberlieferungen vorliegen. Dies ist insbesondere bei den ersten drei Evangelien der Fall, die in einer komplexen literarischen Abhängigkeit stehen. Teilweise zeigen sich auch Parallelen zwischen Johan-

nes und der synoptischen Tradition sowie zwischen apokryphen und kanonischen Texten. Nicht immer kann die Analyse der Beziehung zwischen diesen Erzählvarianten auf Erklärungsmodelle wie etwa die Zwei-Quellen-Theorie zurückgreifen, die doch von den meisten Forschern anerkannt wird.

Die Beschreibung der Abweichungen kann unter literaturwissenschaftlicher Perspektive von der Last befreit werden, die ursprüngliche und damit historisch zuverlässigere Variante zu rekonstruieren. Statt einer (vielfach implizit wertenden) rein linearen Zuordnung der Varianten kann mit der Differenz zwischen fiktiven und fiktionalen Elementen eine präzisere Deskription der Unterschiede erfolgen, die dann auch hermeneutisch ausgewertet werden können. Dazu einige Beispiele: Wie ist etwa die Abweichung des Ortes bei der Dämonenaustreibung in der Dekapolis (Mk 5,1-20; Mt 8,28-34; Lk 8,26-39) zu verstehen? Während Markus und Lukas von »Gerasa« sprechen, lokalisiert Matthäus die Erzählung in »Gadara« mit zwei Besessenen; nimmt man abweichende Lesarten einiger Handschriften hinzu, dann wird auch noch »Gergesa« als Ort vorgeschlagen (dazu Zimmermann 2012, 90-92; ebenso Ebner in diesem Band zu Mk 5,1-20). Während Heilungen an Blinden und Lahmen auch in ähnlicher Weise an unterschiedlichen Personen und Orten erfolgt sein können, ist der Exorzismus mit kollektivem Selbstmord einer Schweineherde ein so ungewöhnliches Motiv, dass die Parallelüberlieferung doch wohl auf dasselbe Ereignis zurückgreift. Wird mit der Variation der Ortsreferenz zugleich die historische Glaubwürdigkeit der Erzählung insgesamt aufgekündigt? Vor dem Hintergrund der oben genannten Überlegungen lässt sich die Variation unterschiedlich deuten: Es mag sein, dass die Evangelisten oder spätere Abschreiber den faktualen Redemodus verstärken wollten, indem sie eine für sie unwahrscheinliche Ortsangabe durch eine plausiblere ersetzen (dies mag bei den späten Handschriften  $\aleph^2$  L D der Fall sein, die mit »Gergesa« einen seit dem 4. Jh. auch archäologisch belegbaren Pilgerort am See Gennesaret eintragen, vgl. Zwickel 2003, 423). Es mag aber auch sein, dass sie in der Ortsangabe ein fiktionales Element sehen, das z. B. die politische Intention der Erzählung verstärkt, so dass je nach eigenem Kenntnisstand des Tradenten auf die römisch geprägten Dekapolisstädte Gadara oder Gerasa verwiesen wird. Die Variationen belegen aber in jedem Fall, dass Tradenten dieser Erzählung die Texte nicht im Sinne einer Korrespondenzwahrheitstheorie oder eines Tatsachenberichts eingeführt wollten, die jede Veränderung hätte verhindern müssen.

Die Geschichte der Erzählungen zeigt ferner regelmäßige Veränderungen im Laufe ihrer Überlieferung, die Deutungspotenziale in sich bergen: Matthäus scheint Paarbildung bzw. Verdopplungen der Handlungsfiguren zu schätzen, was als fiktionales Element gedeutet werden kann (dazu Münch, Hinführung Matthäus): So ist von zwei Blinden in der ersten Blindenheilungserzählung (Mt 9,27-31), von zwei Besessenen in Gadara (Mt 8,28 diff. Mk 5,2; Lk 8,27) oder von zwei Blinden bei Jericho (Mt 20,29-34 diff. Mk 10,46-52) die Rede.

Ferner fällt die *spätere Namensgebung bei anonymen Gestalten* auf: In den Pseudo-Klementinen wird die namenlose kanaänäische Frau aus Mt 15,21-28 (vgl. Mk 7) »Justa« genannt (Ps.-Clem. Hom. 2,19; vgl. 3,73; 4,1; 13,7; Ps.-Clem. Hom. 2,20f.). In allegorischer Weise deutete Hilarius die Kanaanäerin als Proselytin, die stellvertretend für ihr Kind, d. h. für die Heiden, bittet (Hilar. 15,3); die blutflüssige Frau wird im Nikodemusevangelium »Bernike« genannt (s. dazu Eberhart in diesem Band), um nur einige Beispiele zu nennen. Liegt mit der Namensnennung in Wundererzählungen eine authenti-

sche Referenz auf geschichtliche Fakten vor (so Bauckham), oder können wir darin nicht ein fiktionales Element erkennen, mit dem gerade der faktuale Redemodus verstärkt werden soll?

In ähnlicher Weise werden Leerstellen der Erzählung bei der Nacherzählung der Wundergeschichte von der Heilung der verdorrten Hand gefüllt: Während die Erzählung bei Markus sehr detailarm ist, ergänzt Lukas, dass es sich um die *rechte* Hand handelt (Lk 6,6), und das Nazarenerevangelium weiß sogar vom Maurer-Beruf des Kranken (EvNaz 4). Wer die Texte historistisch enggeführt liest, wird den späteren Autoren bewusste Falschaussagen im Sinne einer Faktenwahrheitstheorie unterstellen müssen. Wenn man in den Erweiterungen aber fiktionale Ausschmückungen erkennt, kann das Deutungspotenzial dieser Erzählelemente wahrgenommen werden, etwa dass bei einem Maurer das sich durch die Erkrankung stellende soziale Problem veranschaulicht wird (vgl. dazu Becker zu Mk 3,1-6; Frey zu EvNaz 4 in diesem Band).

Während die Gewaltanwendung bei der Gefangennahme Jesu in Getsemani in allen Evangelien überliefert wird, erzählt nur Lukas von der Heilung des abgehauenen Ohrs (Lk 22,50f.). Es ist natürlich nicht auszuschließen, dass Lukas hier eine Sonderguttradition aufgreift, die nur ihm zugänglich war. Es wäre aber auch denkbar, in dieser kleinen Szene eine fiktive Fortschreibung der theologischen Grundlinie des Evangelisten zu sehen, der darum bemüht ist, Jesu gewaltfreie und vergebungsbereite Theologie auch in der Passionsgeschichte durchscheinen zu lassen (man denke an die Vergebungsbitte für die kreuzigenden Soldaten oder die Verheißung für den Schächer am Kreuz). In diesem Fall wäre die Heilungsepisode in Getsemani bei Lukas eine faktuale Geschichte mit rein fiktionalem Inhalt.

## 1.4 Hermeneutisches: Verstehen im Erzählen

### 1.4.1 Verstehen und Missverstehen der Wundererzählungen: Von der Unmöglichkeit einer Wundertheologie

#### a) Wundererzählungen als Bekenntnisakte?

Wie kann man Wundererzählungen heute verstehen? Worin bestehen Verstehensschwierigkeiten und Verstehensmöglichkeiten? Welche theologischen Fragen sind mit ihnen aufgeworfen?

Der Umgang mit Wundererzählungen wie mit dem Wunder überhaupt wird vielfach zu einem status confessionis hochstilisiert: Auf der einen Seite stehen Christenmenschen, die sich kaum trauen, den Begriff des Wunders in den Mund zu nehmen, sei es aus *rationalen Gründen* (»Wunder widersprechen dem modernen Welt- und Wirklichkeitsbild, den Naturgesetzen, der prüfbaren Vernunft«), sei es aus *Gründen der Kommunikation* (»Das würde sofort ungläubige Gesprächspartner erschrecken«), sei es aus *Glaubensgründen* (»Ich brauche keine Wunder, um zu glauben ...«). Auf der anderen Seite gibt es Christenmenschen, die geradezu »scharf« auf Wunder sind und Wunder zu einem Bekenntnisakt ihres Glaubens machen, auf den alles ankommt (»Glaubst du nicht an die Wunder, dann glaubst du gar nicht«). Dabei geht es um die Hoffnung auf die Macht Gottes, die sich gerade darin erweist, dass sie alles Regelhafte und Vorstellbare durch-

bricht (»Ich finde es befreiend, wie in den Wundern die brutale Macht von Kausalität und deterministischer Festlegung der Welt durchbrochen wird«).

Hinter dieser Frontstellung verbergen sich fundamentale *Fragen der Gotteslehre*: Kann es einen Gottesglauben ohne Wunder geben? Ist es nicht ein Charakteristikum Gottes, gerade der menschlichen Einsichtsfähigkeit und Verfügbarkeit entzogen zu sein? Oder schöpfungstheologisch gewendet: Impliziert das Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer nicht die Folgerung, dass er selbst gerade nicht der Schöpfung unterworfen ist, also auch die Eigen-Gesetzlichkeit der Schöpfung durchbrechen kann? Und entspricht es nicht einem Grundbekenntnis des jüdisch-christlichen Gottesglaubens, dass Gott auch in der Welt wirkt und sich offenbart (vgl. ökonomische Trinität)? Doch wie wirkt Gott, wie wird er in der Welt erfahrbar? Etwa in sinnlich wahrnehmbarer, konkreter und dabei auch überraschender, ja bisweilen irritierender und verstörender Weise? Wäre es nicht ein Verzicht auf ein relationales Gottesbild, wenn die Wirklichkeit und Wirksamkeit Gottes sich derart immanent gestaltet, dass wir sie gar nicht mehr »sehen« oder »spüren« könnten? Wenn das Handeln Gottes in der Welt nicht in irgendeiner Weise auffällig wäre, warum wären wir dann überhaupt dazu verleitet, noch von Gott zu sprechen? Wirkt also Gott (noch) in der Geschichte der Welt und in meinem Leben?

Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf Wundererzählungen Jesu, so dass sie die theologischen Fragen um *christologische Fragen* erweitert: Ist es Gott, der in Jesus wirkt? Sind die Wundererzählungen gerade ein Ausdruck der Wirksamkeit Gottes in und mit Jesus von Nazaret? Wird die exzeptionelle Gottesgemeinschaft Jesu nicht gerade durch die Wunder erkennbar, mit denen Gottes Heil auf Erden sichtbar wird? In welchem Verhältnis steht das in punktuellen Wunderhandlungen erfahrene Heil zum soteriologischen Heil durch Jesu Kreuz und Auferstehung?

Hinzu kommen Fragen der *Theodizee*, d. h. der Vereinbarkeit von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Neben der Freude über die »erlesenen« Heilungen wird zugleich ein Unbehagen über die empfundene Ungerechtigkeit geweckt, dass das erzählte Heil der Vergangenheit in einem Widerspruch zum erlebten Leid der Gegenwart steht.

## b) Keine Heilung für alle – oder: Die Probleme einer Wundertheologie

Exemplarisch soll an dieser Stelle ein Problem in Auseinandersetzung mit den Texten vertieft werden: Die Theodizee-Problematik von punktuellen Heilungen und fortbestehendem Leid findet sich bereits in den Erzählungen selbst. Wie viele Kranke gab es in Israel, aber nur einige wenige werden geheilt. Im Lukasevangelium wird diese selektive Heilung sogar im Kontext der Heilsadressaten (Israeliten oder Fremde) zugespitzt und reflektiert (vgl. Lk 4,25-27). Lukas berichtet, wie dies bereits auf der Ebene der erzählten Welt »Ärger« (Lk 4,28) auslöst. Dies hindert ihn aber nicht, dass die Wunderhandlungen Jesu auf einige wenige Menschen beschränkt bleiben. Wie viele Jungen werden als einzige Söhne einer Witwe gestorben sein, aber nur von einer derartigen Totenerweckung wird berichtet (Lk 7,11-17). Am deutlichsten wird diese Spannung in Joh 5 ausgedrückt: Am Teich Betesda liegen in fünf Säulenhallen viele Kranke. Jesus hätte mit kräftiger Stimme alle in einem Handstreich gesund machen können, so wie er allen Wellen und dem Sturm auf dem See Gennesaret Ruhe gebot. Aber nein: Jesus wendet sich nur einem einzelnen zu inmitten Hunderter von Kranken, die am Teich warten.

Die Zuwendung zu einem Einzelnen wird hierbei als ein wesentliches Charakteristikum der Heilungs- und Wundertätigkeit Jesu erkennbar. Die Wundersummarien spre-

chen zwar davon, dass sie »alle ... Kranken« zu Jesus gebracht haben und er sie heilte. Aber man beachte auch hier die erzählerischen Details: Lukas betont im Summarium Lk 4,40, dass Jesus »jedem Einzelnen« die Hände auflegt: »Als aber die Sonne unterging, führten sie alle zu ihm, die Kranke hatten mit mancherlei Krankheiten; der aber, jedem einzelnen von ihnen legte er die Hände auf (ἐκάστω αὐτῶν τὰς χεῖρας ἐπιτιθεῖς *hekastō autōn tas cheiras epititheis*) und heilte sie«. Die summarische Nennung von Heilungen ist von einer pauschalen Massenheilung immer noch deutlich zu unterscheiden. Obgleich nach Mk 1,33f. die »ganze Stadt« versammelt war, werden doch nicht pauschal »alle Kranken« geheilt. Vielmehr ist von »vielen« (πολλοῦς *pollous*) die Rede (vgl. Mk 6,13), was bestenfalls in einem semitischen Horizont als »alle« zu lesen ist (vgl. dazu Dormeyer, Einführung Markus).

Die Evangelisten haben hier offenbar einem theologischen Problem Ausdruck verliehen, das uns auch heute noch beschäftigt. Man könnte daraus einen theologischen Widerspruch oder eine komplexe Zuordnung von Heil und Heilung konstruieren (Schrage 1998, 327-344).

Die Texte verweigern beides: Wundererzählungen verleihen dem Unverständlichen, dem Grenzüberschreitenden Ausdruck. Sie erzählen, sie argumentieren nicht. Sie bleiben an Einzelheiten, an sprachliche Konkretionen gebunden. Sie entziehen sich einer einlinigen Bedeutungszuschreibung (so auch das Ergebnis bei Twelftree 2011a, 2537-2543: »What did the Miracles Mean?«). Es ist wie in der erzählten Zuwendung Jesu an Kranke. Selbst dort, wo man *prima vista* den Eindruck des Grundsätzlichen und Abstrakten hat, bleibt sie konkret und individuell. Entsprechend muss auch eine Hermeneutik der Wundererzählungen textgebunden bleiben. Aus ihnen eine stimmige »Wundertheologie« abzuleiten, wäre verfehlt. Sie müsste zu einer *theologia gloriae* werden, die für all die Menschen zum Spott würde, die eben nicht geheilt, auferweckt und leiblich restituiert werden (dazu Bach 2006; Grünstäudl/Schiefer Ferrari 2012); oder aber sie würde als kritische *theologia negativa* enden, die eine interne Wunderkritik vollzieht, bei der das Problemkind »Wunder« samt den frühchristlichen Erzählungen mit dem Bade ausgeschüttet würde (so z. B. Law 2011, dessen Skeptizismus sogar auf die Existenz Jesu ausgeweitet wird).

Wunder werden im frühen Christentum erzählt. Sie sollen weiter erzählt werden. Sie sollen irritieren und provozieren und damit zu Erkenntnissen und zum Handeln anstiften. Nirgends aber lesen wir vom Auftrag, aus Wundern eine prinzipielle, d. h. nicht narrative Wundertheologie zu entwickeln. Entsprechend muss auch das Verstehen der Botschaft der Wundererzählungen an ihre sprachliche Form gebunden bleiben. Verstehen als ein Prozess der Sinnstiftung kann deshalb am ehesten auf der Ebene der Pragmatik, der sprachlich evozierten Wirkung dieser Texte gefunden werden.

#### 1.4.2 Zur Pragmatik und Funktion der Wundererzählungen: Welchen Sinn hat es, Wunder zu erzählen?

Wenn Gattungen in erster Linie wiedererkennbare Kommunikationsmedien sind (Dormeyer 2004; Zimmermann 2007c; ders. 2011e), dann können wir sie nur verstehen, wenn wir ihre Absicht und Funktion verstehen. Ein funktionales Gattungsverständnis ist keineswegs per se neu. Schon die alte Formgeschichte hatte mit ihrem Diktum vom »Sitz im Leben« (dazu jetzt Byrskog 2007) auf die Funktion einer Gattung in typischen



Gebrauchssituationen hingewiesen. Dies gilt auch für die Wundererzählungen (vgl. den Überblick bei Kollmann 2011, 65-68). So hat etwa van der Loos in seiner Untersuchung einen Abschnitt zu »Function and Significance of Jesus' Miracles« integriert (s. van der Loos, 240-254). Hierbei unterscheidet er zwischen

- »Miracles as proof of identity (of Jesus)«, was vorher schon mit dem dreifachen Amt (messianic, prophetic, priestly aspect) konkretisiert wurde
- »Miracles as a display of mercy«
- »Miracles as a means of arousing faith«
- »Miracles as a sign and seals of Jesus' Messianic activities which are to identify His divine mission«
- »Miracles as a function of the kingdom of God«.

Die Pragmatik der Wundergeschichten wurde hierbei ganz auf ihren propositionalen Gehalt konzentriert. Die Wundererzählungen haben demnach eine *christologisch-theologische Funktion*. Sie wollen etwas zur Kenntnis geben, der/die Lesende/Hörende soll Jesu messianische Identität und seine Botschaft der Gnade und des Reiches Gottes verstehen. Den Akzent auf die theologische Dimension legt dabei Nicholas T. Wright bei seiner Funktionsbestimmung der Wundererzählungen: »They were signs which were intended as, and would have been perceived as, the physical inauguration of the kingdom of Israel's God, the putting into action of the welcome and the warning which were the central message of the kingdom and its redefinition« (Wright 1996, 196). Für Klaus Berger steht die christologische Funktion der Wundererzählungen im Vordergrund, indem Jesus in Überbietung alttestamentlicher Propheten (vgl. Berger 2010, 19-119) in den Wundern erst die Gabe Gottes und dann auch sich selbst zuteil werden lässt (a. a. O., 85). Die Wunder seien »überhaupt nur dann richtig zu verstehen, wenn man auch ihre christologische Bedeutung begreift« (Berger 2010, 144f.).

Für Helmut Köster zählten Wundererzählungen zum bevorzugten Repertoire für die »Propaganda judenchristlicher Missionare«: »Als Handbücher solcher missionarischer Tätigkeiten müssen die meisten Sammlungen der Wundergeschichten Jesu entstanden sein, in denen Jesus der göttliche Mensch schlechthin war, so daß der Nachweis übernatürlicher Macht den Charakter einer verpflichtenden Botschaft hatte« (Köster 1980, 601f.). Auch wenn Köster hier noch ganz in der religionsgeschichtlich inzwischen widerlegten (z. B. Blackburn 1991) Frontstellung zwischen Jesus und den θεῖοι ἄνδρες (*theioi andres* – göttliche Männer) steht, trifft er doch einen wesentlichen Aspekt. Wundergeschichten haben eine *Werbungsfunktion*. In ähnlicher Weise hat auch Gerd Theißen diese »missionarische Intention« der Wundergeschichten als Teilaspekt der sozialen Intention benannt: »Die angesprochenen Menschen sollen dazu bewegt werden, sich der Gemeinde anzuschließen, die dem Unheil entronnen ist« (Theißen 1998, 257).

Wundergeschichten üben darüber hinaus »auch *innergemeindlich wichtige Funktionen* aus« (vgl. dazu Kollmann 2011, 66f.). So kann die detaillierte Schilderung der Heiltechniken eine Vorbildfunktion für die Wunderpraxis der Apostel erfüllen. In den Normenwundern sieht Kollmann »legitimierende Wunder«, die die Diskussion über Normenumbrüche (z. B. zu Sabbat, Reinheit) »autoritativ entschieden« haben. Speisungswunder könnten auch im Lehrbetrieb, etwa bei der Eucharistiekatechese verwendet worden sein.

Kollmann hat mit Recht auch auf den *Unterhaltungswert* der Wundererzählungen

hingewiesen. Auch hier wiederum kann die postulierte Nähe der Wundererzählungen zur erzählten Phantastik (s. 1.3.2) aufschlussreich sein. Die Wundergeschichten führen Unglaubliches vor Augen, sie wollen diese Mischung von Gänsehaut, Geheimnis und Belustigung erzeugen, wie wir es heute am Fantasy-Genre lieben. Auch dazu einige Beispiele: Der erschreckte Ausspruch der Jünger bei Jesu Seewandel verleiht gerade dem Schauer der Lesenden eine Stimme: »Sie meinten, es sei ein Gespenst und schrien« (Mk 6,49, vgl. Mt 14,26). Oder: Man mag schon ins Schmunzeln geraten, wenn der »Legion« heiende Dämon mit den Tausenden von Schweinen im See Gennesaret versenkt wird, wenn man weiß, dass die im jüdischen Krieg ihr Unwesen treibende »Legio X« ein Schwein/einen Eber als Wappentier hatte und ihren Beinamen »fretensis« einer erfolgreichen Seeschlacht bei Fretum verdankt (vgl. Zimmermann 2012, 92-96).

Dass gerade auch die Wundergeschichten der späteren apokryphen Literatur scherzhafte Züge tragen, hat Plümacher in seiner Untersuchung zur »Wanzenerzhlung« in ActJoh 60f. (dazu die Auslegung von Dormeyer in Bd. 2) gezeigt, wo der terminus technicus παίγνιον (*paignon* – Scherz, Luststck) explizit verwendet wird (Plümacher 2004b, 171-206).

Auf einen ganz anderen Aspekt hat Glöckner hingewiesen, indem er den Zusammenhang zwischen der Funktion der Psalmen und den Wundererzählungen herausgearbeitet hat: »Viele Wundergeschichten sind zugleich *Bitt- bzw. Gebetserhrungsgeschichten*« (Glöckner 1983, 16). »In Aufbau und Struktur orientieren sich die Wundergeschichten besonders an Klage- und Dankliedern des Psalters« (ebd., 17).

Schließlich wurde die soziale und therapeutische Funktion der Wundererzählungen benannt. Die amerikanische sozialgeschichtliche Jesusforschung hatte zwar meist die Wunder Jesu und weniger die Wundererzählungen im Blick, wenn etwa von Crossan die Hoffnungsdimension der Wunder für die unter politischem und religiösem Druck leidenden Menschen hervorgehoben wurde (Crossan 1993, 287-292). Manfred Köhnlein hat, ein Diktum Moltmanns aufnehmend (Moltmann 1968, 268), die Wundererzählungen selbst unter der Überschrift »*Protest- und Hoffnungsgeschichten*« (Köhnlein 2010) zusammengefasst, die gerade auch Rezipienten mit einbeziehen wollen: »Entscheidend bei der Interpretation der Wunder ist, sich von Fall zu Fall auf die erzählerische Dramatik neu einzulassen und dabei sensibel mitzugehen, mitzuhoffen, mitzuleiden, als sei der Ausgang der Situationen und Konflikte ungewiss. (...) Auf welches andere Leben wird gehofft und gegen welche Resignation wird protestiert?« (Köhnlein 2010, 17).

Es wäre nun reizvoll, diese unterschiedlichen Funktionsbeschreibungen mit den Modellen der literaturwissenschaftlichen Pragmatik und Sprechakttheorie (dazu den Überblick bei Brinker 2001, 83-128) zu vernetzen, sei es in Anknüpfung an Bhlers Organon-Modell (s. dazu die exegetische Applikation in Zimmermann 2011c, 10-13), in dem die drei Basisfunktionen von sprachlichen Zeichen als 1) Darstellungsfunktion, 2) Ausdrucksfunktion, 3) Appellfunktion benannt werden, sei es unter Bezugnahme auf Searles fünf Illokutionsklassen: 1) Repräsentative, 2) Direktive, 3) Kommissive, 4) Expressive, 5) Deklarative Funktion (Searle 1975, 17-20). Entsprechend könnte man z. B. den Werbungsaspekt als »Appellfunktion« im Sinne Bhlers, oder die Bitt- und Klagedimension als »expressive Funktion« im Sinne Searles bezeichnen (Einzelheiten dazu in Zimmermann 2013a). Ich möchte im Folgenden zunächst nur in loser Anlehnung an diese Funktionsklassen die pragmatischen Aspekte der oben genannten Definition »Wundererzählung« als Strukturhilfe heranziehen: Die Wundererzählung soll zunächst

»Staunen und Irritation« auslösen. Durch die bewusst in der Erzählung inszenierte Widersprüchlichkeit wird die gewohnte Weltordnung in Frage gestellt. Wundererzählungen fordern heraus, sie sind Verunsicherungen, entziehen dem Rezipienten den Boden des Gewöhnlichen, ja vielfach sogar des Möglichen. Dabei mag diese wohldefinierte »Realität« von Ausweglosigkeit und Verzweiflung gekennzeichnet sein (z. B. bei unheilbar Kranken); teilweise spiegelt sich in ihr das kalkulierbare Sicherheitsbedürfnis, das die Alltagswelt verlässlich erscheinen lässt (z. B. in der Berechnung der Nahrungsversorgung oder der Sicherheit eines Bootes).

Die provokante Irritation wird sprachlich durch den faktualen Erzählmodus wie auch durch die Erzählperspektive und die sinnlich wahrnehmbare, aber unerklärbare »Veränderung an Menschen, Sachen oder Natur« auf Handlungsebene erzeugt. Es ist gerade diese bewusst aufgebaute Spannung zwischen Erzählmodus und Erzählinhalt, die dem Rezipienten keinen Ausweg lässt. Man ist geneigt, sich vorschnell auf die eine oder andere Seite zu schlagen, indem man den Referenzmodus bezweifelt oder den Erzählinhalt relativiert. Doch dabei würde man die spezifische Wirkung der Texte unterwandern, ja vor ihnen fliehen. Erst wenn der Rezipient bereit ist, das sichere Boot zu verlassen, diesen »common sense« der Erfahrung von Wirklichkeit und rationaler Stimmigkeit aufzukündigen, ist er bereit für die Tiefenwirkung der Texte. Dabei mag die affektive Beteiligung an diesem Akt des verunsichernden Lesens ganz unterschiedlich sein: Einige mögen nur zaghafte erste Schritte, vielleicht Gedankenexperimente gegen die gewohnte Erklärbarkeit wagen; andere mögen einen Reiz darin verspüren, der Übermacht von Kausalität und Determiniertheit den Stachel einer wohltuenden Widerständigkeit entgegenzusetzen; wieder andere mögen sich eifrig in den Jubel über das Unglaubliche hineinnehmen lassen oder aber kopfschüttelnd von dieser sonderbaren Welt des Gelesenen distanzieren. Erzählfiguren innerhalb der Erzählung bieten mannigfaltig Identifikationsangebote für die ein oder andere Haltung. So oder so wird im Akt des Lesens eine innere Parteinahme herausgefordert, die, dem narrativen Duktus folgend, besonders auch für die repräsentativ-deklarative Funktion der Erzählungen öffnen soll: Das Unerklärliche wird nicht nur für möglich erklärt, sondern diese irritierende Spannung zugleich noch begründet. Die Wunderhandlung wird »textimmanent und/oder kontextuell auf das Einwirken göttlicher Kraft zurückgeführt«. Dieses Deutungsangebot ist nicht nur informativ, sondern zugleich appellativ.

So verfolgen die frühchristlichen Wundererzählungen die Absicht, den Rezipienten zu einer »Erkenntnis über Gottes Wirklichkeit« zu bringen. Gottes Wirklichkeit hält realistische Möglichkeiten der Veränderung in ausweglosen Situationen bereit. Im Erzählen kontrafaktischer Wirklichkeit wird somit Protest gegenüber der kausal und rationalistisch verengten Weltsicht ausgesprochen. Dies gibt Anlass zur Hoffnung der Veränderung auch der eigenen (oft begrenzten) Lebensumstände und Weltsicht. Die Wundererzählungen öffnen Räume für Visionen, sie werden zum Katalysator der Wirklichkeitsveränderung. Das Einstimmen in dieses theologische Grundbekenntnis erfolgt im Modus des Glaubens wie des Handelns.

Aber dieser idealisierte Prozess des Verstehens mag seinerseits die Funktion der Erzählungen in unsachgemäßer Weise finalistisch »gleichschalten«. Vielfach geht den Rezipienten der Weg von der Irritation zum Handeln zu schnell und sie melden Protest an. Wundererzählungen polarisieren – und genau das mag auch eine ihrer pragmatischen

Stoßrichtungen sein. Die Erzählungen selbst führen diese polarisierende Wirkung immer wieder anhand von Handlungsfiguren vor Augen, die auf der einen Seite jubeln – auf der anderen aber fassungslos und wütend zurückbleiben.

Schließlich stellen sich Fragen zu einem gefährvollen Gebrauch der Texte: Verleiten die Wundererzählungen nicht zu illusorischen Allmachtsphantasien? Wann bilden die Erzählungen nur noch Wunschträume ab, werden zu Projektionsflächen von Vertröstung und Scheinwelt? Und wann werden sie geradezu zum therapeutischen oder politischen Programm hochstilisiert, das mit menschlicher Härte durchgesetzt werden muss, um Gottes Willen auf die Erde zu zwingen?

Wundererzählungen lösen Verstehensprozesse aus. Sie erfüllen spezifische Funktionen, die streng an ihre narrative Form gebunden sind. Mit jedem Versuch, diesen Prozess des Verstehens besser, tiefer verstehen zu wollen, arbeitet man allerdings bereits gegen die Wundererzählung selbst an. Wunder sind gerade als unverständbare, irritierende Ereignisse inszeniert und erzählt (s. o.). Sie gebieten Einhalt gegenüber der »Wut des Verstehens« (Schleiermacher, vgl. Hörisch 1998). Alle Verstehensversuche der Funktionsweise des Unverständlichen nehmen den Wundererzählungen damit das Wunderhafte und machen es zum Erklärlichen. Ganz egal, welche Wege diese Deutungsversuche gehen, arbeiten sie immer gegen den erzählerisch gerade inszenierten Widerspruch an. Es ist, als würde man die Erzählung einem fremden Zweck, nämlich der rationalen Erklärbarkeit unterwerfen, während sie doch gerade diesem allzu schnell geschlossenen Weltbild narrativ zu entrinnen versuchen.

Ein hermeneutischer Zirkel, dem die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Texten kaum entgehen kann, wohl aber die praktische, lebensweltliche Rezeption: Auch das Verstehen, die Hermeneutik der Wundererzählungen, muss narrativ erfolgen. Sinnhorizonte dieser Texte lassen sich mit religionsgeschichtlichen Vergleichen, sprachlichen Deskriptionen oder pragmatischen Analysemustern eröffnen, aber nicht einfangen oder gar festlegen. Auch wer die Sinnstiftung der Texte zu einer Wundertheologie extrahiert, verrät die Sprachform, in der uns die Wundererzählungen gegeben sind. So entspricht es ganz der Intention der frühchristlichen Wundergeschichten, wenn die Stiftung EKHN die Wundererzählungen der Bibel zum Anlass nimmt, »zeitgenössische Schriftstellerinnen und Schriftsteller einzuladen, sich dem alten Stoff zu widmen und ihn neu zu erzählen« (Bünau/Steinacker 2012, 11).

Die neutestamentlichen Wundererzählungen sind Einladungen zum Nach- und Weitererzählen (so auch Herzer 2008, 251). Sie sind eine Sprachlehre des Glaubens, indem sie in einen Erzählmodus einweisen, der in unserer Welt zunehmend verloren gegangen ist und für die christliche Wirklichkeitswahrnehmung und -veränderung wesentlich bleibt. Sie fordern zum subjektiven Erzählen wie auch zum kollektiven Hören und Singen auf, ganz wie es im Lied in Anknüpfung an den Psalmdichter (Ps 9,2; vgl. Ps 66,16; 145,6) heißt:

»Erzählen will ich von all seinen Wundern und singen seinem Namen« (EG 172: Ich lobe meinen Gott).

## 2. Das Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen – eine Leseanleitung

### 2.1 Weichenstellungen: Die Vorentscheidungen und Begrenzungen

#### 2.1.1 Wo kommt das Thema ›Wunder‹ überhaupt vor?

Die Wunderüberlieferung des frühen Christentums manifestiert sich in unterschiedlichen Schriften und Teilgattungen (dazu auch Kollmann 2011, 58-62): Da gibt es zunächst »Erzählungen«, die von Wunderhandlungen als Ereignissen der Vergangenheit berichten. Ferner gibt es zusammenfassende »Summarien«, die in der Regel rückblickend Wunderhandlungen eines Wundertäters benennen. Mit gewissem Recht kann man auch Prophezeiungen zu diesem Typus rechnen, in denen z. B. in der Heilsverkündigung des Jesaja künftige Wunderereignisse aufgelistet werden (vgl. dazu Zimmermann, Hinführung Lukas). Schließlich findet sich aber auch noch ein Meta-Diskurs, der »über« Wunder (z. B. in Logien) oder über Wundertäter (z. B. der unbekannte Wundertäter in Mk 9,38-40 par. Lk 9,49f.) verhandelt. *Stefan Alkier* hat gezeigt, dass selbst in den Paulusbriefen ein lebhafter Diskurs über Wunder nachgewiesen werden kann, wenn man die Suche nicht auf narrative Texte begrenzt und stattdessen ein semantisches Feld als Ausdruck eines semiotischen Diskursuniversums beschreibt (Alkier 2001a, 86-88.284-307). Die Vielfalt der Texte und Textsorten wird noch um einiges reicher, wenn man die Artefakte der ersten Jahrhunderte einbezieht.

Für das Kompendium wurde eine notwendige Reduktion vorgenommen: Eine äußerst wichtige Blendeneinstellung besteht bereits darin, dass es nicht um »das Wunder« geht, sondern um »Wundererzählungen«, d. h. um narrative Texte, die in der Regel von der Handlung eines Wundertäters erzählen (s. o. Gattungsdefinition). Die im Kompendium dargebotenen Übersetzungen und Kommentare beziehen sich ausschließlich auf derartige *Wundererzählungen*. Darüber hinaus werden jedoch in den Hinführungen zu den Quellenbereichen auch andere relevante Texte mit Wunderbezug besprochen oder zumindest erwähnt (s. auch die Tabellen). In der Regel werden hier auch die »Summarien« aufgeführt, mit denen ein Evangelist übergreifend von den Wundern eines Wundertäters spricht.

Eine weitere Begrenzung besteht darin, dass keine Wundergeschichten aufgenommen werden, die unmittelbar von *Gott als Wundertäter* erzählen. Dies mag zunächst irritieren, da doch zumindest für das paulinische Christentum Gott »als der Wundertäter schlechthin gilt« (Alkier 2001a, 294) und auch in den Evangelien Wunderhandlungen mit göttlicher Kraft verbunden werden. Ist nicht jedes Wunder letztlich eine Tat Gottes, wie es etwa in Alkiers Definition zum Ausdruck kommt: »Wunder sind von Gott oder mit Gottes Kraft gewirkte, menschliche Möglichkeiten übersteigende Geschehnisse« (Alkier 2001a, 306)?

Wir teilen im vorliegenden Kompendium durchaus die Überzeugung, dass Wunder konstitutiv auf Gott bzw. göttliche Kraft verweisen (s. Definition). Allerdings konzentrieren wir uns auf Erzählungen, in denen ein *menschlicher Wundertäter* auftritt. Wenn Jesus der Wundertäter ist, können wir natürlich mit Recht fragen, ob diese Ent-

scheidung aus der Perspektive des Trinitätsdogmas berechtigt und sinnvoll ist. Ist es nicht Gott selbst, der in Jesus handelt? Gleichwohl wird auch in den Texten zwischen einem Handeln des Sohnes und einem Handeln des Vaters unterschieden. Diese Differenzierung steht auch nicht im Widerspruch zu einer ökonomisch gedachten Trinitätslehre (im Gegensatz zur immanenten). Doch sollten wir besser die Texte nicht mit der anachronistischen Vorstellung der späteren Trinitätslehre überfrachten. Man kann auf der Ebene der erzählten Handlung zwischen Geschichten unterscheiden, in denen ein menschlicher Wundertäter auftritt, und denen, in denen ein direktes Eingreifen Gottes ohne Interaktion von menschlichen Figuren stattfindet. Nur erstere werden zum Gegenstand der Untersuchung.

Diese Entscheidung bringt eine gravierende Weichenstellung mit sich. Die Auferstehung Jesu – zweifellos das wirkmächtigste und maßgeblichste Wunder des Christentums – wird nicht mit aufgenommen, da hier kein (menschlicher) Wundertäter eine Handlung vollzieht. Damit werden zugleich alle Wunderberichte, die im Zusammenhang mit dem Auferstandenen stehen, ausgeschlossen (so z. B. das plötzliche Verschwinden Jesu nach dem Brotbrechen mit den Emmausjüngern in Lk 24,31; oder das Eintreten des Auferstandenen durch verschlossene Türen in Joh 20,19). Ferner werden Wunderzeichen nicht eigens besprochen, die im Bereich der Vorzeichen/Prodigien (s. dazu Dormeyer, Weltbild) liegen. Daher wurden die Begleitwunder beim Tod Jesu (Sonnenfinsternis, Zerreißen des Tempelvorhangs, Öffnung der Gräber, vgl. Mt 27,45.51-53) oder bei der Auferstehung (Totenstarre der Wachen, Mt 28,4) nicht aufgenommen (aber EvPetr 9,36-10,42, s. u.). Auch die Epiphaniën, d. h. visuelle Erscheinungen von Engeln oder visionäre Erlebnisse wie z. B. die Verklärungsszene (Mk 9,2-8 par.) wurden nicht berücksichtigt. Damit entfallen auch die wunderbaren Ereignisse wie z. B. die Träume und Visionen in den Geburtsgeschichten.

Neben diesen Begrenzungen gibt es aber auch Ausweitungen. Aufgrund der geringeren Anzahl von Wundererzählungen im Vergleich zu Gleichnissen haben wir uns für häufigere Mehrfachbesprechungen entschieden. D. h., eine Wundererzählung wird nicht nur in der ersten postulierbar ältesten literarisch vorliegenden Fassung kommentiert (z. B. Mk), sondern vielfach auch in den synoptischen Parallelüberlieferungen. Mit dieser Entscheidung wurde zum einen hinsichtlich der Texte die Achtung vor den Erzählvarianten in ihren jeweiligen Makrokontexten zum Ausdruck gebracht (da das Projekt nicht die Höherwertung der ältesten Fassung vertritt und auch gegenüber der verlässlichen Rekonstruierbarkeit einer Ursprungsform skeptisch bleibt). Im Blick auf den Gebrauch des Kompendiums in homiletischen oder pädagogischen Zusammenhängen kommt die Mehrfachbesprechung auch dem Bedürfnis der Nutzer(innen) entgegen, denn vielfach sind es die matthäischen oder lukanischen Erzählvarianten, die in der Predigtordnung oder im Lehrplan benannt sind. Zum anderen wurde in hermeneutischer Hinsicht der Maxime der Vielstimmigkeit einmal mehr Rechnung getragen, indem durch unterschiedliche Ausleger(innen) auch mehr Deutungshorizonte des Textes entfaltet werden konnten. Dennoch konnten und wollten wir nicht jeden synoptischen Text drei- oder viermal kommentieren, sondern haben die Auswahl vom Grad der Abweichung gegenüber anderen Fassungen abhängig gemacht.

### 2.1.2 Von der »Schönheit der Kompromisse« (Gandhi)

Grenzziehungen haben immer nur einen heuristischen Wert, wenn es um Lebensphänomene oder um Kulturerzeugnisse wie Texte geht. So gibt es Grenzfälle, über deren Einbeziehung und Ausgrenzung gestritten werden kann und wir uns dem Vorwurf aussetzen, die eigene Kriteriologie nicht konsequent angewandt zu haben. Um deutlich zu machen, dass die hier getroffenen Entscheidungen keineswegs als dogmatische Norm misszuverstehen sind, möchte ich einige dieser Grenzfälle offen benennen und Gründe für ihre Einbeziehung darlegen:

So stellt sich die Frage, ob der Seewandel Jesu (Mk 6,45-52 par.) nicht eine Epiphanie darstellt, die nach oben genannter Weichenstellung entfallen müsste. In gewisser Weise ist dies zutreffend, denn es geht hier um ein visuelles Erleben der Jünger. Jesus handelt nicht direkt, sondern wird zunächst »nur« gesehen. Gleichwohl kann man in Jesu Gehen auf dem Wasser (Mk 6,49) auch eine Handlung an der Natur sehen, denn die der üblichen empirischen Erfahrung zugängliche Eigenschaft des Wassers, für einen schweren Gegenstand aufgrund der Gravitationsgesetze durchlässig zu sein, wird hier außer Kraft gesetzt. Stärker noch zählt das Argument, dass Jesus in der matthäischen Version der Erzählung auch als Wundertäter im eigentlichen Sinn präsentiert wird, weil er den erst mutigen, dann ungläubigen Petrus aus dem Wasser zieht und somit vor dem Ertrinken rettet (Mt 14,22-33).

Ein sperriger Text ist ferner das Auffinden der Münze im Maul des Fisches (Mt 17,24-27). Mit V. 27 wird zwar die wunderbare Entdeckung der Münze angekündigt, aber der Vollzug nicht selbst berichtet. Auch die Forschung ist geteilter Meinung, ob dieser Text zu den Wundererzählungen gerechnet werden soll: Bultmann zählt ihn zu den biographischen Apophtegmata (Bultmann 1995, 34f.), Dibelius zur Novelle mit legendarischen Motiven (Dibelius 1971, 97.103); van der Loos hingegen ordnet den Text den Naturwundern zu (van der Loos 1965, 680-687), Theißen sieht darin seiner Definition gemäß ein Normenwunder (Theißen 1998, 148f., 319; ebenso Knoch 1993, 403-409) und Bauckham ein Geschenkwunder, das in einer Notsituation Abhilfe schafft (Bauckham 1986, 233-235). Jede dieser Entscheidungen ist hinsichtlich ihrer Vorentscheidungen in Frage zu stellen. Wir haben uns für die Aufnahme entschieden, weil der Text Motive des Phantastischen aufweist und die in Aussicht gestellte Handlung im Auftrag Jesu Irritation auslöst. Ob ein Leser oder eine Leserin diese Entscheidung teilen mag und den Text als »Sonderform der Wundererzählung« (so Luther zur Stelle) gelten lässt, ist ihm/ihr selbst überlassen.

Nach der Ausschlussregel von Auferstandenenerzählungen müsste auch der wunderbare Fischfang nach Joh 21,1-11 ausgegrenzt werden, weil hier der Auferstandene der Wundertäter ist. Der Text weist aber eine unmittelbare Parallele mit Lk 5,1-11 auf, d. h. das im Lukasevangelium berichtete Ereignis aus dem Leben des irdischen Jesus begegnet bei Johannes als ein Erlebnis mit dem Auferstandenen. Aufgrund dieser Parallele wurde eine Einbeziehung befürwortet.

Schließlich mag es widersprüchlich erscheinen, dass die kanonische Auferstehungsszene nicht aufgenommen wird, wohl aber diejenige aus dem Petrus-evangelium (EvPetr 9,36-10,42). Man kann die Steigerung des Wunderbaren etwa durch die Selbsttätigkeit des Steins oder des wandelnden Kreuzes erkennen, aber der Text bleibt hinsichtlich der gegebenen Definition problematisch: Ein Wundertäter wird nicht genannt, die

erzählten Ereignisse (etwa das Hinaufragen zum und Hinübereragen über die Himmel) sind ganz im Bereich des Visionären angesiedelt und könnten als Epiphanie gelten. Man hätte deshalb mit gutem Recht diesen Text auch weglassen können. Da das Kompendium allerdings auch den Wunsch hat, im Bereich der apokryphen Texte unbekanntere Quellen vorzustellen, ist der Text als einziger Wundertext aus dem Petrus-evangelium mit aufgenommen worden. Zugleich wird somit innerhalb des Teils der apokryphen Jesuswunder ein Bogen zwischen Geburt und Auferstehung geschlagen, da aus gleichen Gründen auch ein Text zu den wunderbaren Begleitumständen der Geburt Jesu aus dem Protevangelium aufgenommen wurde (dieser Text enthält aber zusätzlich ein Heilungswunder, das bereits der Säugling Jesus vollbringt). Waren wir schon beim Gleichniskompendium im Teil der apokryphen Texte (vgl. Agrapha) großzügiger, so sollte dieses integrative Gestaltungsprinzip auch für die im Kanon fehlenden Texte beim Wunderkompendium gelten (vgl. PsMt 23f.; EvNik 1,5f.).

### 2.1.3 *Kanonische und apokryphe Texte*

Bei der Frage der Anordnung des Stoffes folgt das Kompendium der Wundererzählungen der Grundentscheidung des Gleichniskompendiums, kanonische und apokryphe Texte in einem Band zu besprechen. Damit ist keine theologische Entscheidung über die Gültigkeit des Kanons gefällt. Auf historischer und literaturwissenschaftlicher Ebene können die kanonischen Texte durchaus auf eine Ebene mit apokryphen Texten gestellt werden. Im Blick auf ihre Bedeutung für die Erinnerungsgemeinschaft der Kirche ist jedoch der Kanon eine nicht diskutierbare normative Größe. Wenn Kanon hierbei als erinnerungsgeschichtliche Kategorie verstanden wird (vgl. Assmann 1999, 103-129, vgl. auch Becker/Scholz 2012), erübrigen sich dogmatische Streitigkeiten, die aus je unterschiedlicher Parteinahme den Kanon zementieren oder einreißen wollen. Es zeugt geradezu von dogmatischer Hybris, wenn historische Wissenschaft sich anmaßen wollte, die geschichtliche Entwicklung zum Kanon wie auch die bleibende ökumenische Bedeutung desselben ungeschehen machen zu wollen. Wer die unterschiedlichen hermeneutischen Perspektiven der Auslegung differenziert (vgl. dazu Zimmermann 2011c, 6-13, Schaubild 12), kann jedoch ohne Mühe die historische Einbeziehung von apokryphen Schriften befürworten und zugleich in rezipientenorientierter Dimension die Würdigung und Beibehaltung des Kanons vertreten. Befreit von diesem hermeneutisch verengten Grundsatzstreit können aber apokryphe und kanonische Wundertexte in einen fruchtbaren Dialog treten, der es dann auch erlaubt, etwa aus der Perspektive der späteren Entwicklungen der apokryphen Apostelakten den inhaltlichen Wert kanonischer Wundererzählungen neu zu würdigen.

Während die Gattung »Parabel« doch als Erinnerungsmedium weitestgehend auf die Person Jesu begrenzt blieb und damit recht früh auch die Literaturproduktion dieser Textsorte zum Erliegen kam, zeigt die Gattung »Wundererzählung« eine enorme Ausweitung und Erfolgsgeschichte im Laufe der ersten Jahrhunderte, die dann direkt in die Wundererzählungen der Heiligenlegenden übergeht (vgl. etwa *Leben und Wunder der Heiligen Thekla*). Da dieser Trend bereits mit der kanonischen Apostelgeschichte des Lukas einsetzt, haben wir uns entschlossen, neben dem hier vorliegenden Band 1 (*Die Wunder Jesu*) noch einen Band 2 (*Die Wunder der Apostel*) hinzuzufügen.



## 2.2 Gesamtstruktur des Kompendiums: Die Anordnung des Stoffs

Die Wundererzählungen können nach unterschiedlichen Kriterien geordnet werden, wie übergreifende Untersuchungen zeigen, wobei die Gruppierungen nach Sachkriterien (z. B. Heilungs- und Naturwunder nach Bultmann 1995, 223-230), nach Untergattungen (z. B. Normenwunder, Geschenk Wunder, s. Köhnlein 2010, 207-227.259-274) oder nach Quellenbereichen (z. B. Eve 2009, Kap. 5 »Miracle in Mark«) beliebt sind (Einzelbelege s. o. 1.2.2). Vielfach werden auch Mischformen der Anordnung angeboten (z. B. Knoch 1993; Eve 2009; Köhnlein 2010).

Wir haben uns auch diesmal wie beim Gleichniskompendium für eine konsequente Anordnung nach *Quellenbereichen* entschieden. Hierbei wird wiederum die Logienquelle Q als eine zwar nur als Intertext zwischen Matthäus und Lukas vorhandene, doch aber in der Forschung weitgehend als Text anerkannte Quelle (vgl. Heil 2009, 11-28) eigens ausgewiesen, auch wenn diesmal nur zwei Perikopen unter der Kategorie »Wundererzählungen« in Q nachweisbar sind. In der Anordnung folgen wir einem losen zeitlichen Raster, das mit Q und Markus beginnt, in kanonischer Reihenfolge Matthäus, Lukas und Johannes anfügt und mit einer Auswahl an apokryphen Wundererzählungen der Jesustradition endet.

Mehr noch als beim Gleichniskompendium finden sich Mehrfachbesprechungen von Erzählungen, denen vermutlich der gleiche Stoff zugrunde liegt. Damit wird einerseits die Vielfalt der bereits kanonischen Textüberlieferung gewürdigt. Nicht nur die postulierte älteste literarische Fassung eines Textes (z. B. in Q oder Markus), sondern gerade auch die wahrscheinlich später abgefassten Texte haben mit dem gleichen Recht Anspruch auf Wahrnehmung und Auslegung als maßgebliche Texte der Heiligen Schrift. Zugleich wird mit dieser Entscheidung der praktische Gebrauch des Kompendiums erleichtert, denn in Predigtreihen und Lehrplänen finden sich oft die matthäischen oder lukanischen Fassungen des Textes als Referenztexte. Falls die Abweichungen bei Mehrfachüberlieferungen gering sind, wurde auf eine eigene Besprechung im Sinne der Begrenzung des Gesamtumfangs verzichtet. Ebenso musste bei den apokryphen Jesuswundern eine Auswahl getroffen werden, die zwischen bekannten (Lehm spatzen, KThom 2) und unbekanntem Erzählungen vermittelte und auch unterschiedliche Quellenbereiche erfassen und damit vorstellen wollte (z. B. EvNik).

## 2.3 Vielfalt der »Sehepunkte«: Das Auslegungsraster

Die eingangs (s. Vorwort) als Programm des Kompendiums beschriebene Vielfalt der Stimmen und Perspektiven sollte durch ein einheitliches Auslegungsraster vor dem Auseinanderfallen bewahrt werden. Um das Kompendium auch innerhalb seiner einzelnen Teile doch als ein Gesamtwerk erkennbar werden zu lassen, haben sich alle Autorinnen und Autoren auf ein einheitliches Grundraster der Auslegung eingelassen (s. Tabelle).

(a) Überschrift
(b) Eigene Übersetzung der Wundererzählung
(c) Sprachlich-narratologische Analyse
(d) Sozial- und realgeschichtlicher Kontext
(e) Traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergrund
(f) Verstehensangebote/Deutungshorizonte
(g) Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte
(h) Literatur zum Weiterlesen

Auslegungsraster der einzelnen Kommentare

Die unterschiedlichen Teile der Untersuchung repräsentieren jedoch ihrerseits wieder eine Vielfalt der Zugänge, sind – um es mit Chladenius zu sagen (vgl. dazu Zimmermann/Luther 2013) – »Sehepunkte«. Die unterschiedlichen Perspektiven der Exegese dürfen in diesem Sinne nicht als lineare Schrittfolge missverstanden werden. Sie können zwar aufbauend gelesen werden, stellen jedoch je für sich eigene Zugänge mit unterschiedlichen Methoden dar.

Dabei sind drei Sehepunkte kategorial zu differenzieren (vgl. dazu Zimmermann 2011c, 3-24; appliziert auf die Wundererzählung Mk 5,1-20 in Zimmermann 2012): ein sprachlicher Fokus (hier: Übersetzung und Sprachlich-narratologische Analyse), ein historischer Fokus (hier: Sozial- und realgeschichtlicher Kontext und Traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergrund) sowie ein rezeptionsästhetischer Fokus (hier: Deutungshorizonte und Aspekte der Wirkungsgeschichte). Während die ersten vier Annäherungen eher analysieren und enzyklopädisches Wissen zusammentragen, geht es bei den Deutungshorizonten um die Synthese bestimmter Aspekte, die zu einer sinnstiftenden Auslegung führt. Im Folgenden sollen zum leichteren Verständnis die methodischen Leitfragen und Grundlagen der jeweiligen Auslegungsschritte erläutert werden:

### Zu (a) Überschrift

Die Überschrift der einzelnen Auslegungen setzt sich aus maximal drei Elementen zusammen:

Kreativer Titel

(klassischer Titel)

Stellenangabe (Parallelen)

also z. B.:

Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, es darf noch Fisch dazwischen sein

(Die Speisung der Viertausend)

Mk 8,1-10 (Mt 15,32-39)

Zum *kreativen Titel*: Der Kreativ-Titel soll einen Leseanreiz schaffen. »Kreativ« meint dabei, dass der Titel einerseits durchaus schon die Pointe der Auslegung andeuten kann (ohne dabei die mögliche Vielzahl der Deutungen vorschnell engzuführen) und andererseits durch seine provokante/sperrige/paradoxe/ungewohnte etc. Formulierung das Interesse des Lesers oder der Leserin weckt.

Zum *klassischen Titel*: »Klassischer Titel« meint die Überschriften, die z. B. durch die Lutherbibel gängiges Allgemeingut geworden sind, wie z. B. »Der Hauptmann von Kafarnaum«, »Die Auferweckung der Tochter des Jäirus« etc. (dies ist bei vielen Texten z. B. der apokryphen Tradition nicht gegeben).

Zur *Stellenangabe*: Ist ein Wunder mehrfach überliefert, so folgt die Angabe der Paralleltexte dem Gesamtaufriß des Kompendiums, d. h. Q – Mk – Mt – Lk – Joh – Apg – apokryphe Evangelien – apokryphe Apostelakten. Dies gilt allerdings nur, wenn auch die Parallelstelle an dieser Stelle im Kompendium in Übersetzung dargeboten und besprochen wird. Wird eine Parallelstelle eigens kommentiert, dann kann man über die Tabellen im Anhang den Fundort auffinden.

Zur *Tabellennotation*: Innerhalb der tabellarischen Auflistung der Wunderstellen am Ende der Hinführungen zu den Quellenbereichen (analog am Ende des Bandes) werden nur die aufgeführten Erzählungen nummeriert, auch dann, wenn diese Texte nicht bei diesem Quellenbereich besprochen werden. Auf diese Weise kann man sich sofort einen Eindruck verschaffen, wie viele Wundererzählungen in einem Quellenbereich vorkommen (z. B. 20 bei Lukas). In der Tabelle werden zusätzlich auch Wundersummarien, -motive und -verweise aufgeführt, so dass ein Gesamtüberblick über die Wunderthematik in einer Quellschrift gegeben wird.

### Zu (b) Eigene Übersetzung der Wundererzählung

*Textbasis und Ursprachen*: Analysiert und übersetzt wird die nach gängigem Konsens der neutestamentlichen Forschung älteste literarische Fassung des Textes. Für die Evangelien nach Markus, Matthäus, Lukas und Johannes wird der Text des NA, 27. Auflage zugrunde gelegt. Bei Q-Texten gilt die kritische Q-Rekonstruktion des internationalen Q-Projects (Robinson/Hoffmann/Kloppenborg 2000; vgl. Hoffmann/Heil 2009), bei Wundern der apokryphen Literatur (insbesondere Bd. 2) wird die jeweilige Textbasis in der Einleitung des Quellenbereichs oder im Kommentar selbst benannt.

Die Übersetzung ist schon Teil der Interpretation. Historische Semantik und moderne Übersetzungstheorie haben gezeigt, dass es eine rein »lexikalisch-literarische« Übersetzung nicht gibt, auch wenn sie noch so lange eingeübt wurde. Die Übersetzungen versuchten hierbei immer, dem griechischen oder lateinischen Text selbst gerecht zu werden und nicht einer bestimmten Übersetzungs- und Lexikon-Tradition (vgl. dazu ZNT 26, 2010). Das »rechte Maß« zwischen Textgemäßheit und Verständlichkeit durften jeder Autor und jede Autorin selbst bestimmen. Die Übersetzung ist hinsichtlich einer »gerechten Sprache« ein besonders kritischer, aber auch bereits besonders intensiv diskutierter Punkt. Die Vielfalt der Autor(inn)en bedingte auch hier eine Variationsbreite, die im Sinne des Gesamtwerks durchaus erwünscht war. So wurden die Autor(inn)en nicht auf bestimmte Bekenntnisse verpflichtet, allerdings haben wir dazu angehalten, bezüglich Frauen ausgrenzender oder abwertender Übersetzungen besonders sensibel zu sein.

### Zu (c) Sprachlich-narratologische und pragmatische Analyse unter Einbeziehung des literarischen Kontextes

Die literaturwissenschaftliche Herangehensweise an die Texte gebot es, der sprachlichen Analyse gebührenden Raum zu geben. Wundergeschichten als Erzählungen lassen sich mit narratologischem Instrumentarium besonders gut analysieren. Die Theoriebildung im Bereich der Narratologie ist in den letzten Jahren entscheidend vorangekommen (vgl.

Martínez/Scheffel 2009) und wurde vielfach gewinnbringend auf biblische Texte appliziert (vgl. den Überblick bei Finnern 2010). Besonders im englisch- und französischsprachigen Raum sind auch verschiedene Lehrbücher publiziert worden, die gute methodische Orientierung für eine Applikation narratologischer Analysetechniken im Bereich der Exegese bieten (vgl. Fokkelman 1990; Tolmie 1999; Marguerat/Bourquin 1999; Ressegue 2005). Autoren und Autorinnen haben sich in unterschiedlicher Intensität auf diese Vorarbeiten gestützt und narratologische Methoden einschließlich des gebräuchlichen Fachvokabulars bei ihren sprachlichen Analysen angewandt. Gleichwohl wollten wir auch hier auf Lesbarkeit und Verständlichkeit achten, so dass der exegetische Ertrag jeweils im Zentrum bleiben sollte. Da jeder Autor und jede Autorin unterschiedlichen Rahmentheorien verpflichtet sind und je nach Text auch unterschiedliche methodische Zugänge hilfreich sind (z.B. Figurenanalyse; Zeit-/Raumanalyse, Perspektivenanalyse), haben wir keine einheitliche Rahmen-Theorie vorgeschrieben, die hier vorgestellt werden könnte.

Die narratologische Methodik schließt bekannte und bewährte Analyseschritte keineswegs aus. Die Perikopeneinteilung, die mit der Überschrift und Übersetzung vorgegeben ist, gebot es, diese Einschnitte zu diskutieren. Gleichwohl war uns immer bewusst, dass hierbei eher eine pragmatische Entscheidung und keine (Vor-)Entscheidung über Einzeltexte oder gar Vorstufen von Texten gegeben war. Der analysierte Text ist immer nur ein Ausschnitt aus dem Makrotext der gesamten Quellenschrift. Entsprechend war es die Aufgabe, den herausgelösten Text in seinen Kontext einzubinden und von dieser Einbettung aus zu verstehen.

Folgende elementare Leitfragen können benannt werden, die in vielen Kommentaren textspezifisch beantwortet wurden:

#### **Abgrenzung und Kontexteinbindung**

- Wodurch sind Anfang und Ende der Wundererzählung kenntlich gemacht?
- Wer handelt hier? Wer sind die Adressat(inn)en? (innerhalb der erzählten Welt)
- Welche Situation/Szene geht der Erzählung voraus, welche folgt ihr? Gehört sie thematisch in einen größeren Themenkomplex, oder liegt sie funktional auf einer bestimmten Erzähllinie des »Evangelisten«?
- Welchem größeren Redezusammenhang gehört das Wunder ggf. an und welche Stellung nimmt es darin ein?

#### **Narrative Merkmale**

- Welche Zeit- und Raumangaben werden gemacht? In welchem Verhältnis stehen Erzählzeit und erzählte Zeit?
- Welche Figuren oder Gegenstände kommen innerhalb der Erzählung vor, und wie werden diese zueinander in Beziehung gesetzt? (Figurenkonstellationen; Haupt- und Nebenfiguren; wer ist aktiv?; wer ist passiv?)
- Wie ist der Handlungsverlauf gestaltet (ggf. Einleitung, Spannungsbogen, Höhepunkt, Schluss)? Worin besteht die (Mini-)Sequenz der Handlung bzw. eine Zustandsveränderung?
- Welche Erzählperspektive wird eingenommen? Wird eine Erzählstimme (z. B. durch Kommentierung) hörbar?

### Pragmatische Merkmale

- Wo werden Leser(innen)erwartungen erfüllt, wo überrascht der Text (sowohl seine Hörer[innen] innerhalb der erzählten Welt als auch dann natürlich in einem zweiten Schritt uns als heutige Leser[innen])?
- Gibt es Leerstellen innerhalb der Erzählung, die Leserwirkung haben? Gibt es (Leser[innen-])Kommentare? Offene Fragen?
- Werden Imaginationen hervorgerufen oder Gefühle geschildert?
- Mit welchen sprachlichen Merkmalen soll gerade die Irritation ausgelöst werden, die das ›Wunderbare‹ an dem erzählten Ereignis verstärkt?
- Wodurch werden Leser(innen) zur Einsicht geführt? Wozu fordert sie der Text auf (Handlungsappell)?

### Zu (d) Analyse des sozial- und realgeschichtlichen Kontexts

Um die Darstellung der Wundererzählungen und ihre intendierte Wirkung verstehen und deuten zu können, ist die möglichst genaue Kenntnis der sozial- und realgeschichtlichen Kontexte notwendig. Die Wahrnehmung der gewohnten Welt des Textes, wie z. B. die üblichen Therapieverfahren, ist Voraussetzung, um die bewusste, narrativ angelegte Brechung dieser Ordnung profilierter benennen zu können.

Eine präzise Rekonstruktion der Kontexte einzelner Texte ist aus den oben diskutierten geschichts- und erkenntnistheoretischen Begrenzungen nicht möglich. Entsprechend wurde hier eher enzyklopädisch vorgegangen, indem eine ›mögliche Welt‹ (re)konstruiert wird, wie sie uns durch antike Quellen zugänglich ist. Um ein breites Panorama zu bieten, wurden viele themenverwandte außer- und vorchristliche Textquellen aus Judentum und griechisch-römischer Welt herangezogen. Häufig werden auch zentrale Textpassagen als Zitate präsentiert. Ferner wurden nach Möglichkeit außertextliche Quellen, z. B. archäologische Funde/Münzen hinzugezogen.

Hinsichtlich des Umfangs der Darstellung von Realia wurde nicht zu eng auf den eigenen Auslegungsduktus eingegrenzt. Unter der Maxime von Deutungsangeboten sollte ein enzyklopädisches Wissen ausgebreitet werden, das einem Leser auch andere als in der Auslegung selbst favorisierte Schlüsse erlaubt. Auch im Blick auf den zeitlichen oder geographischen Rahmen sollten an dieser Stelle nicht zu enge Eingrenzungen hinsichtlich der jeweils gültigen Datierung oder Verortung der Schrift vorgenommen werden. Bei der Auswahl der behandelten Realien spielte auch das postulierte Vorwissen moderner Leser(innen) eine Rolle, deswegen wurden Aspekte bevorzugt dargestellt, die die Fremdheit der antiken Lebenswelt vor Augen führen.

Um Dopplungen zu vermeiden, haben wir uns entschieden, übergreifende Themenartikel (z. B. Krankheitsbilder) den Einzelauslegungen voranzustellen. Das Kompendium wurde ferner mit einem Stichwortverzeichnis ausgestattet, über das auch das Auffinden von Querverweisen möglich ist.

### Zu (e) Analyse des traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergrunds

In diesem Punkt geht es um Deutungstraditionen bzw. Diskurswelten von bestimmten Phänomenen. Auch jenseits einer symbolischen Interpretation der Wunderhandlung stehen Wundererzählungen und ihr Repertoire immer schon in einem Deutungszusammenhang. Sogar Ereignisse sind immer schon Zeichen, mehr noch ihre literarische Darstellung. So gibt es Krankheiten, die eng mit kultischer (Un-)Reinheit zusammenhängen

(z. B. Blutfluss; Aussatz), andere werden traditionsgemäß mit bestimmten theologischen Konnotationen versehen (Blindheit – Unglaube) oder es wird ein grundsätzlicher Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde postuliert (s. Mk 2; Joh 9). In der traditionsgeschichtlichen Analyse sollte herausgearbeitet werden, wie das Motivrepertoire oder einzelne Semanteme der Wundererzählung traditionell verwendet wurden. Gefragt wurde hierbei, ob es stereotype Deutungsmuster innerhalb der jüdischen oder griechisch-römischen Literatur gab bzw. wie das frühe Christentum selbst solche Überdeterminationen geprägt hat. Gibt es z. B. zum Brot Unterbereiche oder Einzelmotive, wie etwa Brot als Lebensgabe, Manna-Tradition, der Brotspende/Gott als Schöpfer?

Nicht nur der allgemeine Nachweis von Bedeutungsfeldern, sondern auch die spezifische Verwendung wurde hier untersucht: Welche Kenntnis dieser Tradition unterstellen der implizite Autor oder die implizite Autorin dem impliziten Leser oder der impliziten Leserin? Bietet er/sie damit evtl. sogar auf Textebene unterschiedliche Tiefendimensionen im Verständnis der Wundererzählung an? Inwiefern steht die Erzählung mit ihrer Verwendung der Motive innerhalb dieser Tradition? Inwiefern verändert sie sie aber auch vielleicht (z. B. durch Neuausprägungen, Paradoxien etc.)? Z. B. ist nicht mehr Gott derjenige, der über das Wasser geht, sondern Jesus. Wie verhalten sich Tradition und Innovation?

Gibt es innerhalb des jeweiligen Autors oder der Autorin eine einheitliche Verwendung/Neu- und Umgestaltung der Motivtradition? Wie wird das Material im Urchristentum neu-/um-/fortgeschrieben? Mit welcher Rahmentheorie man diese Tiefenbedeutung der Motive beschrieb (wie z. B. klassische Motiv-/Traditionsgeschichte, historische Semantik, Bildfeldtheorie oder Diskurs- und Zeichentheorien), war dem Autor oder der Autorin überlassen.

Zu (f) Deutungshorizonte s. den eigenen Punkt 2.4.

#### Zu (g) Wirkungsgeschichtliche Aspekte

Im letzten Punkt der Auslegung soll die Wirkungsgeschichte des Textes in Auswahl skizziert werden. Diese zeigt sich bereits in der frühchristlichen Zeit, weshalb auch Parallelüberlieferungen an dieser Stelle eingebracht werden, sofern sie nicht eine eigene Kommentierung im Kompendium haben oder schon unter (f) thematisiert wurden. Im Sinne der Unabgeschlossenheit der Deutung soll dieser Punkt am Ende stehen und die heutigen Leser(innen) gleichsam einladen, ihre eigene Deutung für heute und sich selbst zu finden. Parallelüberlieferungen sollen an dieser Stelle auch übersetzt und in ihrem Kontext kurz analysiert werden (nur im Einzelfall ist es notwendig, die Parallelüberlieferung mit einem größeren Eigengewicht zu untersuchen).

Die aufgrund des Umfangs notwendig sehr begrenzte Auswahl an wirkungsgeschichtlichen Zeugnissen wurde je nach Text vom Autor oder der Autorin selbst bestimmt. Dabei wurden wirkungsgeschichtliche Zeugnisse in Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte wie auch gegenwärtige Artefakte einbezogen. Hier ging es allerdings immer nur um Kostproben, nicht um den Anspruch, summarisch Leitlinien etc. aufzuzeigen.

#### Zu (h) Literatur zur Weiterarbeit

Schließlich wird an jeden Kommentar eine kleine Literaturliste angefügt, die Titel nennt, die zur weiteren Beschäftigung mit dem Text einladen. Je nach Länge des Beitrags werden

hier ca. 5-15 Titel genannt, die einschlägige, aber auch interessante und entlegene sowie auch englischsprachige Literatur umfassen.

Die in Klammern in einem Beitrag genannte Literatur kann im Gesamtliteraturverzeichnis am Ende des Buches aufgelöst werden.

## 2.4 Einladung zum Wundern: Die Deutungshorizonte

Die Auslegungen wollen nicht *die* maßgebliche Deutung einer Wundererzählung bieten. Sie verstehen ihre Aufgabe darin, dass sie aus den eher analytischen oder enzyklopädischen Teilabschnitten der vorgängigen Interpretation nun sinnstiftende Auslegungen zusammenfügen und anbieten.

Dabei wurden jeder Autor und jede Autorin angehalten, mindestens drei in sich kohärente und mögliche Auslegungen vorzustellen. Dies war auch für die beteiligten Wissenschaftler(innen) eine Herausforderung, weil man innerhalb der fachwissenschaftlichen Diskussion eher bemüht ist, andere Deutungen zu kritisieren, um die favorisierte eigene Deutung umso klarer profilieren zu können. Die Autorinnen und Autoren sollten jedoch gerade abweichende und auf ihre je eigene Weise schlüssige Auslegungsvarianten stark machen und somit als Sinnstiftungsangebote einem Leser oder einer Leserin vor Augen führen. Auf diese Weise sollten nicht nur die verschiedenen Verstehenspotenziale der Texte entfaltet werden, sondern zugleich ein Rezipient und eine Rezipientin eingeladen werden, in diese hermeneutische Suchbewegung einzusteigen. Die Vielfalt der Deutungshorizonte soll die Leser(innen) des Kompendiums ihrerseits zu Deutung anstiften. Wahrheitsfähige Exegese kann nie vorgeschrieben, sondern immer nur selbst in den je eigenen Kontexten und Lebenswelten vollzogen werden.

Zur Erleichterung der Einordnung dieser unterschiedlichen Deutungen haben sich die Auslegungen in loser Weise an klassische Auslegungsperspektiven und ihre Terminologie angelehnt (vgl. etwa Kollmann 2006a, 92f.), wovon auch die folgende tabellarische Auflistung eine Auswahl präsentiert. Die Tabelle lässt bestimmte Affinitäten zur Forschungsgeschichte erkennen, denn einzelne Auslegungsperspektiven waren zu bestimmten Zeiten besonders ›in Mode‹ (so z. B. befreiungstheologische Deutung in den 1970er/80er Jahren). Gleichwohl zeigen sich auch jenseits dieser Schwerpunktzeiten immer wieder einzelne Aspekte in anderen Deutungen. Vielfach kommt es auch zu Überschneidungen. So kann man die Deutung von Theißen zwar ›sozialgeschichtlich‹ nennen, gleichzeitig versucht sie aber, durch Plausibilitätserwägungen (z. B. Teilen des Brotes erscheint wie ein Wunder) rationale Erklärungen zu finden, ist also auch ›rationalistisch‹ und ›historisierend‹. Gemäß dem Fokus auf Formen und Motive ist sie aber auch ›formgeschichtlich‹, wie es der Titel seines Hauptwerks anzeigt (Theißen 1998). Das angefügte Raster erfüllt insofern v. a. eine heuristische Funktion, indem es hilft, unterschiedliche Perspektiven auf die Wundererzählungen klarer wahrnehmen zu können.

Jede einzelne Wundererzählung erfordert ihre spezifischen Zugänge, so dass neben wiedererkennbaren bekannten Deutungsmustern auch neue und kreative Horizonte eröffnet werden. Das bestehende Raster sollte und soll somit fortgeschrieben und weiterentwickelt werden. Die Auslegung von Wundererzählungen ist ein nicht abschließbarer Vorgang (vgl. auch Hultgren 2009). Es ist, wie es *Hans Robert Jauf* formuliert hat, ein

»Offenlegen und Offenhalten von Möglichkeiten; ohne Offenheit, die ihre radikale Negativität im Wissen des Nicht-Wissens hat, wäre Erfahrung im Sinne von Erkenntnis dessen, was man noch nicht weiß oder anders erwartete, nicht möglich« (Jauß 1997, 393).

Die durch die Deutungshorizonte offen gehaltene Auslegung der Wundererzählung verliert sich damit nicht in einem postmodernen Deutungsverzicht, sondern zielt auf die je und je kontextuelle Auslegung eines Rezipienten oder einer Rezipientin, die wundersame Erfahrungen und Erkenntnisse in sich bergen mag.

RUBEN ZIMMERMANN



Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung

Deutungs-fokus	Fragestellung	Methode	Stärke/Sinn des Ansatzes	Grenze/Anfragen
Historisierende Deutung	Was ist wo und wie passiert? Welches historische Ereignis ist Referenzbereich der Erzählung? Welchen Stellenwert hat die Faktizität des Ereignisses für den Text?	Historisch-kritische Rückfragen; Kontext- und Wirkungsplausibilität (Theißen/Winter)	Dieser Fokus nimmt die Faktualität der Erzählung ernst; greift Bedürfnis der Leser(innen) nach historischer Klärung auf; historische Basis als Bürgen für die Wahrheit des Erzählten	Historischer Positivismus ist geschichtstheoretisch problematisch. Wird die ›Wahrheit‹ der Wundergeschichte nicht mit der historischen Faktizität verwechselt, die für die Gegenwart keine Relevanz hat?
Rationalistische Deutung	Wie kann das Erzählte mit dem heutigen (modernen) und antiken (aufgeklärten und mythologischen) Weltbild meinem und damaligem ›gesunden Menschenverstand‹ und der Naturgesetzmäßigkeit vereinbar sein?	Logik und Vernunftgemäßheit; Frage nach Kompatibilität mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen (z. B. zur Gravitation; zum Hirntod)	Deutung will erklären, dass die Erzählung auch mit modernem Weltbild vereinbar sein könnte; durch das postulierte einheitliche Wirklichkeitsverständnis sowohl in Antike und Gegenwart als auch in den unterschiedlichen Wissenschaften wird Ganzheitlichkeit und Relevanz der Erzählung proklamiert	Die im Text z. T. bewusst herausgeforderte Widersprüchlichkeit des Erzählten mit der Vernunft wird nivelliert; rationalistische Welterklärung reduziert die Wirklichkeit.
Formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Deutung	Welche gattungsspezifischen Elemente weist die Erzählung auf? Wo gibt es ähnliche Erzählungen in der antiken Umwelt des Neuen Testaments?	Form- bzw. Gattungskritik; Traditions-/Motivgeschichte; Religionsgeschichtlicher Vergleich	Nimmt die sprachliche Gestalt des Textes ernst; sensibilisiert für gattungstypische Merkmale; zeigt die Nähe, aber auch Differenz der frühchristlichen Wundererzählungen zur zeitgenössischen Parallelliteratur; kann die Funktion der Gattung als Kommunikationsmedium herausarbeiten	Klassifikatorisches Gattungsbewusstsein ist überholt; Idealismus der Gattungspoetik, als ob man Texte in Reinform produziert hätte; relativiert u. U. die Einzigartigkeit der Erzählung
Überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Deutung	Welche Überlieferungs- und Bearbeitungsstadien sind im Text erkennbar? Welche theologischen Akzentverschiebungen werden darin sichtbar?	Literar- und Redaktionskritik	Arbeitet die Tradierung bzw. Fortschreibung und damit aktualisierenden Aspekte heraus; zeigt, wie der Text unter veränderten Kontexten und Kommunikationsbedingungen relevant bleiben konnte	Methoden führen zu divergenten Ergebnissen; Modell der reinen Anfänge; vereinfachende Literaturtheorie mit reduziertem Konzept von Kohärenz und Spannungsfreiheit; Gefahr der Engführung auf Unterschiede zu den Quellen
Sozialgeschichtliche (befreiungstheologische) Deutung	Welche soziale Lebenswelt steht hinter dem Erzählten? Wie werden besonders die Marginalisierten angesprochen und zum Handeln ermutigt?	Sozial- und realgeschichtliche Analyse; Soziologische Analyse	Sensibilisiert für die Zeit- und Kontextbedingtheit der Texte; gewichtet die pragmatische Dimension der Texte als »Mutmachgeschichten«	Vernachlässigt die zeitübergreifende Dimension des Textes; nimmt nur beschränkte Rezipientengruppe in den Blick

## Das Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen – eine Leseanleitung

Deutungs-fokus	Fragestellung	Methode	Stärke/Sinn des Ansatzes	Grenze/Anfragen
Feministische Deutung	Wo und wie kommen Frauen, ihre Lebenswelt und -probleme in der Erzählung vor? Was will die Wundergeschichte besonders Frauen vermitteln?	Verschiedene exegetische Methoden, jeweils mit Fokus auf Frauen im Text und außerhalb	Lenkt den Blick auf Frauen und ihre spezifischen Fragen/Probleme/Stärken; sensibilisiert für die Gender-Perspektive, die oft bereits im Text angelegt ist	Die bewusst positionelle Perspektive kann einseitig und blind für widerständige Textindizien werden.
(Kerygmatisch-) Theologische Deutung	Was ist die theologische Kernaussage der Wundererzählung? Welche theologischen Themen, welche Botschaft für Glauben an Gott und Christus und für die glaubende Gemeinschaft werden behandelt? Wie werden sie durch die Erzählung problematisiert und vorangetrieben? (im engeren Sinne theologische sowie christologische, pneumatologische, eschatologische, ethische usw. Deutungsaspekte)	Historische Semantik (theologische Tiefendimension der Motive); Pragmatik; kanonische Lektüre	Bei diesem Fokus wird die theologische Botschaft herausgearbeitet; vielfach liegt hier die primäre Intention der Erzählung, die meist kein historischer Bericht und keine belletristische Unterhaltung sein will. Definitionsgemäß kommt in der Wundererzählung Gottes Wirklichkeit zum Vorschein. Der Erkenntnisgewinn im Glauben wird profiliert.	Die Wunderhandlung selbst wurde und wird bei dieser Perspektive vernachlässigt oder relativiert. Wird die theologische Botschaft wirklich jenseits des Wunders oder nicht gerade durch das Wunder vermittelt?
(Tiefen-) Psychologische Deutung	Die Wundererzählungen (aber auch das ihnen zugrunde liegende Wunderwirken Jesu) zeigen etwas über den Menschen, sein Dasein, seinen Glauben, seine Ängste und Hoffnungen usw.	z. B. Tiefenpsychologische Auslegung nach Drewermann (Trennung von Subjekt-/Objektstufe; Amplifikation etc.)	Hier wird die allgemeinanthropologische, zeitübergreifende und persönliche Dimension des Textes zur Geltung gebracht. Kann der Text selbst im Rezeptionsvorgang eine ›therapeutische Dimension‹ haben?	Individuelle Dimension überlagert soziale oder gar politische Dimension des Textes; blendet die historische Kontextualität und Begrenzung des Textes aus
Symbolisch-semiotische Deutung	Die verwendeten Zeichen und Motive stehen in einem weiteren Deutungszusammenhang von Wirklichkeit; ihre Bedeutung erschließt sich nur in diesem enzyklopädischen Kontext	Historische Semantik; Metaphern- und Symboltheorien; Diskursanalyse, Semiotik	Anerkennt die Unterschiedlichkeit der Wirklichkeitszugänge; prinzipielle Offenheit; kann antikes und modernes Weltbild in seinem Eigenwert nebeneinander aushalten; einfache Alternativen wie ›historisch – fiktional‹, ›echt – unecht‹ werden aufgebrochen	Kann eine klare Textaussage verhindern; ist u. U. zu theorielastig und voraussetzungsreich; blendet Frage nach der Einheit der Wirklichkeit aus.
Die eigene Deutung	...	...	...	...

Tab. Deutungshorizonte von frühchristlichen Wundererzählungen

### 3. Basisliteratur zu frühchristlichen Wundererzählungen

#### 3.1 Monographien und Sammelbände (der letzten 50 Jahre)

- H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, N.T.S 9, Leiden 1965.
- F. Mußner, *Die Wunder Jesu. Eine Hinführung*, München 1967.
- R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, QD 52, Freiburg i. Br. et al. 1970.
- G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974 (zitiert im Buch als <sup>8</sup>1998).
- A. Suhl (Hg.), *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*, WdF 295, Darmstadt 1980.
- H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method*, New Haven/London 1983.
- E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. 2: *Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*, Olten 1985 (<sup>6</sup>1990), 43-309.
- H. C. Kee, *Medicine, miracle and magic in New Testament times*, Cambridge 1986.
- D. Wenham/C. L. Blomberg (Hg.), *Gospel Perspectives*, Bd. 6: *The Miracles of Jesus*, Sheffield 1986.
- R. Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, New York/Mahwah 1988.
- B. Blackburn, *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Anēr-Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark*, WUNT 2/40, Tübingen 1991.
- W. Kahl, *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting*, FRLANT 163, Göttingen 1994.
- J. P. Meier, *Miracles*, in: ders., *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus 2: Mentor, Message, Miracles*, New York 1994, 509-1038.
- G. A. Boyd, *Cynic, sage or Son of God?*, Wheaton 1995.
- S. L. Davies, *Jesus the Healer: Possession, Trance, and the Origins of Christianity*, New York 1995.
- W. Weiss, »Zeichen und Wunder« – Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Verwendung im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1995.
- B. Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter – Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, FRLANT 170, Göttingen 1996.
- M. Smith, *Studies in the cult of Yahweh – New Testament, Early Christianity, and Magic*, Leiden 1996.
- G. Theißen/A. Merz, § 10: *Jesus als Heiler: Die Wunder Jesu*, in: diess., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996 (<sup>4</sup>2010), 256-285.
- H. Bee-Schroedter, *Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeption. Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien*, SBB 39, Stuttgart 1998.
- D. v. d. Goltz, *Krankheit und Heilung in der neutestamentlichen Forschung des 20. Jahrhunderts*, Diss. Masch. Erlangen 1998.
- K. Berger, *Darf man an Wunder glauben?*, GTB 1450, Gütersloh 1999.
- J. C. Cavadini (Hg.), *Miracles in Jewish and Christian Antiquity. Imagining Truth*, Notre Dame 1999.
- W. Cotter, *Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*, New York 1999.
- G. H. Twelftree, *Jesus: The Miracle Worker – A Historical & Theological Study*, Downers Grove 1999.
- J. J. Pilch, *Healing in the New Testament*, Minneapolis 2000.

- S. Alkier, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus, WUNT 134, Tübingen 2001.
- M. W. Dickie, Magic and magicians in the Greco-Roman world, London 2001.
- M. Becker, Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum: Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus, WUNT 2/144, Tübingen 2002.
- E. Eve, The Jewish Context of Jesus' Miracles, JSNT.S 231, London/New York 2002.
- J. Imbach, Wunder. Eine existentielle Auslegung, Würzburg 2002.
- B. Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten: Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis, Stuttgart et al. 2002 (<sup>2</sup>2007; 3., akt. und erw. Aufl. 2011).
- T. Klutz (Hg.), Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon, JSNT.S 245, London/New York 2004.
- K. Fitschen/H. Maier (Hg.), Wunderverständnis im Wandel. Historisch-theologische Beiträge, Annweiler 2006.
- M. Labahn/B. J. Lietart Peerbolte (Hg.), Wonders Never Cease. The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and its Religious Environment, JSNT.S 288, London 2006.
- J. Pilcher/C. Heil (Hg.), Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge, FS P. Trummer, Darmstadt 2007.
- W. H. Ritter/M. Albrecht (Hg.), Zeichen und Wunder. Interdisziplinäre Zugänge, Göttingen 2007.
- M. Labahn/B. J. Lietaert Peerbolte (Hg.), A Kind of Magic. Understanding Magic in the New Testament and its Religious Environment, London/New York 2007.
- T. Nicklas/T. Kraus (Hg.), Ancient Christianity and ›Magic‹. Il Cristianesimo Antico e la ›Magia‹. ASEs 24/2. Bologna 2007.
- G. H. Twelftree, In the Name of Jesus: Exorcism Among Early Christians, Grand Rapids 2007.
- P. J. Achtemeier, Jesus and the Miracle Tradition, Eugene 2008.
- E. Eve, The Healer from Nazareth: Jesus' Miracles in Historical Context, London 2009.
- K. Berger, Der Wundertäter – Die Wahrheit über Jesus, Freiburg i. Br. 2010.
- W. Cotter, The Christ of the Miracle Stories. Portrait through Encounter, Grand Rapids 2010.
- M. Köhnlein, Wunder Jesu. Protest- und Hoffnungsgeschichten, Stuttgart 2010.
- C. S. Keener, Miracles. The Credibility of the New Testament Accounts, Bd. 1 and 2, Grand Rapids 2011.
- G. H. Twelftree (Hg.), The Cambridge Companion to Miracles, Cambridge 2011.
- D. F. Watson (Hg.), Miracle Discourse in the New Testament, Atlanta 2012.
- B. Kollmann/R. Zimmermann, Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen, WUNT, Tübingen 2013 (im Erscheinen).

### 3.2 Themenhefte von Zeitschriften

- Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, Themenheft »Wunder«: ZPT 51/1 (1999).
- Zeitschrift für Neues Testament, Themenheft »Wunder und Magie«: ZNT 7/4 (2001).
- Ökumenische Zeitschrift für den Religionsunterricht, Themenheft »Wunder«: ru 33/4 (2003).
- entwurf, Themenheft »Wunder«: entwurf 4 (2006).
- Katechetische Blätter, Themenheft »Wunder«: KatBl 135/4 (2010).
- Bibel heute, Themenheft »Gesundheit und Krankheit«: BH 182 (2010/2).
- Recherches de Science Religieuse, Themenheft »Le récit de miracle«: RSR 98/4 (2010).

### 3.3 Auswahl an Aufsätzen (chronologisch)

- R. Bultmann, Zur Frage des Wunders, in: ders., *Glauben und Verstehen*, Bd. I, Tübingen 1933, 214-228.
- D. E. Aune, Magic in Early Christianity, ANRW II/23.2 (1980), 1507-1557.
- G. Maier, Zur neutestamentlichen Wunderexegese im 19. und 20. Jahrhundert, in: D. Wenham/C. Blomberg (Hg.), *Gospel Perspectives*, Bd. 6: *The Miracles of Jesus*, Sheffield 1986, 49-87.
- W. Speyer, Der numinose Mensch als Wundertäter, in: ders., *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze*, WUNT 50, Tübingen 1989, 369-394.
- B. L. Blackburn, The Miracles of Jesus, in: B. D. Chilton/C. A. Evans (Hg.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, NTT 19, Leiden 1994, 353-394.
- G. N. Stanton, Jesus of Nazareth: A Magician and a False Prophet who Deceived God's People?, in: J. B. Green/M. Turner (Hg.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ – Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Carlisle 1995, 164-180.
- J. Frey, Zum Verständnis der Wunder Jesu in der neueren Exegese, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 51 (1999), 3-14.
- T. E. Klutz, The grammar of exorcism in the ancient Mediterranean world: Some cosmological, semantic, and pragmatic reflections on how exorcistic prowess contributed to the worship of Jesus, in: C. C. Newman/J. R. Davila/G. S. Lewis (Hg.), *The Jewish roots of christological monotheism*, Leiden 1999, 156-165.
- J. H. Neyrey, Miracles, In Other Words: Social Science Perspectives on Healings, in: J. C. Cavadini (Hg.), *Miracles in Jewish and Christian antiquity – Imagining truth*, Notre Dame Studies in Theology 3, Notre Dame 1999, 19-56.
- S. Alkier, Wen wundert was? Einblicke in die Wunderauslegung von der Aufklärung bis zur Gegenwart, *ZNT* 7 (2001), 2-15.
- C. Strecker, Jesus und die Besessenen – Zum Umgang mit Alterität im Neuen Testament am Beispiel der Exorzismen Jesu, in: W. Stegemann/B. J. Malina/G. Theißen (Hg.), *Jesus in Neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 53-63.
- A. Lindemann, Wunder und Wirklichkeit. Anmerkungen zur gegenwärtigen exegetischen Diskussion über die Hermeneutik neutestamentlicher Wundererzählungen, *WuD* 27 (2003), 179-200.
- G. H. Twelftree, The History of Miracles in the History of Jesus, in: S. McKnight/G. Osborne (Hg.), *The Face of New Testament Studies: A survey of Recent Research*, Grand Rapids 2004, 191-208.
- H.-G. Gradl, Was ist ein Wunder? Biblische Verstehenshilfen für ein theologisches Sorgenkind, in: K. Fitschen/H. Maier (Hg.), *Wunderverständnis im Wandel. Historisch-Theologische Beiträge*, Annweiler 2006, 31-54.
- B. Kollmann, Glaube – Kritik – Deutung. Gängige Deutungsmuster von Wundergeschichten in der Bibelwissenschaft, *BiKi* 2 (2006), 88-93.
- G. Theißen, Die Wunder Jesu. Historische, psychologische und theologische Aspekte, in: W. H. Ritter/M. Albrecht (Hg.), *Zeichen und Wunder*, Göttingen 2007, 30-52.
- G. H. Twelftree, Jesus the Exorcist and Ancient Magic, in: M. Labahn/B. J. Lietaert Peerbolte (Hg.), *A Kind of Magic. Understanding Magic in the New Testament and its Religious Environment*, London/New York 2007, 57-86.
- J. Herzer, Neutestamentliche Wundergeschichten als hermeneutische Herausforderung, in: M. Bezer/U. Liedke (Hg.), *Wort Gottes im Gespräch*, Leipzig 2008, 233-251.
- G. H. Twelftree, Miracle Story, in: C. A. Evans (Hg.), *Encyclopedia of the Historical Jesus*, New York/London 2008, 416-420.

- A. J. Hultgren, *The Miracle Stories in the Gospels: The Continuing Challenge for Interpreters*, *Word & World* 29 (2009), 129-135.
- M. Wolter, *Inchriftliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen. Überlieferungs- und formgeschichtliche Beobachtungen*, in: ders., *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas*, WUNT 236, Tübingen 2009, 82-117.
- R. v. Bendemann, *Christus der Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums* (Teil I), *BZ* 54/1 (2010), 36-53; Teil II: *BZ* 54/2 (2010), 162-178.
- M. Frenschkowski, *Art. Magie*, *RAC* 23 (2010), 857-957.
- Ders., *Der Begriff des Phantastischen. Literaturgeschichtliche Beobachtungen*, in: Ders./G. Lindenstruth/M. S. Sembten (Hg.), *Phantasmen. FS Robert N. Bloch*, Gießen 2010, 110-134.
- D. Marguerat, *Le miracle au feu de la critique historique et au regard de l'analyse narrative*, *RSR* 98/4 (2010), 525-542.
- W. Kahl, *Neutestamentliche Wunder als Verfahren des In-Ordnung-Bringens*, *Interkulturelle Theologie* 37/1 (2011), 19-29.
- B. Kollmann, *Jesus and Magic: The Question of the Miracles*, in: T. Holmén/S. E. Porter (Hg.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Bd. 4: *Individual Studies*, Leiden/Boston 2011, 3057-3085.
- S. Law, *Evidence, Miracles, and the existence of Jesus*, *Faith and Philosophy* 28/2 (2011), 129-151.
- G. Lohfink, *Die Wunder Jesu*, in: ders., *Jesus von Nazareth – Was er wollte. Wer er war*, Freiburg i. Br. 2011, 190-222.
- M. Reiser, *Die Wunder Jesu – eine Peinlichkeit?*, *EuA* 73 (1997), 425-437 (wieder aufgenommen in: ders., *Der unbequeme Jesus*, *BThS* 122, Neukirchen-Vluyn 2011, Kap. 7: *Der Wundertäter*, 158-197).
- G. H. Twelftree, *The Message of Jesus I: Miracles, Continuing Controversies*, in: T. Holmén/S. E. Porter (Hg.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Bd. 3: *The historic Jesus*, Leiden 2011, 2517-2548.
- R. Zimmermann, *Wundern über »des Glaubens liebstes Kind«. Die hermeneutische (De-)Konstruktion der Wunder Jesu in der Bibelauslegung des 20. Jahrhunderts*, in: A. C. T. Gepfert/T. Kössler (Hg.), *Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2011, 93-124.
- M. Tiwald, *Von gesunden Kranken und kranken Gesunden ... Rochierende Rollen im Markusevangelium*, in: W. Grünstäudl/M. Schiefer Ferrari (Hg.), *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese, Behinderung – Theologie – Kirche* 4, Stuttgart 2012, 81-97.
- A. Stimpfle, *»Von Geburt an blind« (Joh 9,1). Disability und Wirklichkeitskonstruktion*, in: W. Grünstäudl/M. Schiefer Ferrari (Hg.), *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese, Behinderung – Theologie – Kirche* 4, Stuttgart 2012, 98-126.

# Weltbild, Wunder und Geschichtsschreibung mit Vorzeichen und Machttaten Gottes/von Gottheiten

## 1. Das geozentrische Weltbild und die Existenz von Dämonen

Das geozentrische Weltbild, das die Erde als Scheibe oder Kugel zum Mittelpunkt hat, beherrscht sowohl das kosmologische Denken des Alten Testaments als auch der Antike. Das heliozentrische Weltbild des Aristarch von Samos (3. Jh. v. Chr.) konnte sich damals noch nicht durchsetzen. Nach Plato bildet der Kosmos eine Kugel, innerhalb derer Mond, Sonne und weitere »Planeten« auf festgelegten Bahnen um die Erde kreisen (Plato Tim. 38b-39d). Die Planeten und Fixsterne sind wie die Erde göttliche Wesen; die Erde kreist um die Achse des Himmelsglobus und erzeugt so Tag und Nacht (Plato Tim. 40a-d).

Die Erkenntnis der Natur hat dementsprechend drei Wurzeln: die Empirie, die Naturphilosophie und die Religion. Die Physik Platos, insbesondere dann die Physik des Aristoteles, umfasst die empirische Beobachtung, die philosophische Deutung der Naturdinge (*φυσικά physika*) und die religiöse Metaphysik als die Lehre von den ersten Ursachen des Wirklichen.

Die Religion liefert zusätzlich zum physikalischen und metaphysischen Weltbild den Glauben an das spontane, unregelmäßige Einwirken von Göttern und Dämonen auf die erfahrbare Wirklichkeit. Dämonen sind nach Sokrates »Götter oder doch [...] Söhne von Göttern« (Plato apol. 27d). Sie können den Menschen begleiten, schützen und lenken (Plato apol. 28e), aber auch quälen wie den Cäsarmörder Brutus (Plut. Brut. 36; 48). Dämonen beherrschen den Luftraum über der Erde, auf der Erde und unter der Erde.

Im Frühjudentum findet eine Unterscheidung zwischen Engeln und Dämonen statt. Die Engel gehören zum Hofstaat Gottes und bringen Gottes Botschaft und Herrlichkeit in die Welt (Dan 8f.; Lk 1f.), während die Dämonen sich außerhalb der Herrschaft Gottes aufhalten und Schaden stiften. Der urgeschichtliche Mythos von den Riesen, die als Söhne aus der Verbindung von Engeln mit Menschentöchtern hervorgegangen sind (Gen 6,1-4), liefert eine Ätiologie. Um diese Giganten zu vernichten, schickte Gott die Sintflut; doch die Geister der ertrunkenen Giganten sind unsterblich; sie leben als Dämonen weiter: »Die Geister der Riesen, [die Nefilim (?)] sind gewalttätig, sind verdorben, brechen herein, kämpfen, zerstören auf Erden, schaffen Leid, verzehren keine Speise und dürsten nicht und sind nicht wahrzunehmen. Und diese Geister werden sich erheben gegen die Menschenkinder und die Frauen, weil sie (von ihnen) ausgegangen sind« (äth-Hen 15,11f., Übers. Uhlig).

## 2. Die Wundergeschichten von Epidauros und das griechische Arztwesen

In den biblischen und antiken Wundergeschichten vermischt sich der Götter- bzw. Dämonenglaube der jüdischen und griechisch-römischen Kultur mit dem regelgeleiteten naturphilosophischen Weltbild (dazu u. a. Böcher 1972b, 9-33; Weiser 1975, 78-105; Kollmann 1996, 154-215; Busch 2006a, 17-22: »Antike Magie als Konsensphänomen«).

Nach dem frühjüdischen Weltbild ist »Krankheit« eine Kraft, die unregelmäßig von Gott geschickt und abgezogen werden kann, die aber auch von Strafgewalt und Satan im Auftrage Gottes über einen Menschen gebracht werden kann (Hi 2). Wie die Krankheit, so ist die gesamte Natur ein Kräftefeld, das von Gott und im Auftrage oder mit Duldung Gottes von bösen Dämonen beherrscht und gelenkt wird. So fehlt dem frühjüdischen Denken weitgehend das Wissen um die Naturkausalität. Aufgrund der Erfahrung konnte man den Ablauf der Natur nach Wahrscheinlichkeiten bestimmen, die aber jederzeit durch göttliches oder dämonisches Wirken aufgehoben werden konnten (vgl. den Weltuntergang Mk 13,24-27). Jesus ist also ein Mensch, der im Bunde mit Gott (Mk 1,14f.) oder mit Satan (Mk 3,22-30) die Kräfte des Kosmos und des Menschen beherrscht.

Auch dem Hellenismus war die Durchbrechung von Naturgesetzen im modernen Sinne unbekannt, wohl gab es von Naturphilosophie und Erfahrung begründete Regeln für den Ablauf des Kosmos und des menschlichen Lebens. Das Wunder bedeutet ein Eingreifen der Gottheit, das nach den bekannten Regeln der Weltordnung unerklärlich bleibt. Die Gottheit kann unterschiedlich eingreifen. Sie kann direkt handeln, z. B. in Vorzeichen, Träumen und Wundern, sie kann indirekt handeln durch einen Wundertäter, z. B. in den Heilungswundern. Im 6./5. Jh. v. Chr. treten in Griechenland die ersten Wundertäter auf, u. a. Empedokles und Pythagoras, und in Epidauros werden Kult und Tempelbezirk für den Heilgott Asklepios eingerichtet. Das Korpus der Wunderheilungen im Asklepieion von Epidauros aus dem 4. Jh. bildet die älteste Sammlung von antiken Wundergeschichten (Herzog 1931).

Die Heilstätten des »Asklepieion« machen die Therapie eines Kranken vom Wohlwollen des Heilgottes Asklepios abhängig (Krug 1993, 120-188). Die Priesterärzte wie der berühmte Hippokrates vom Asklepieion in Kos und Galen vom Asklepieion in Pergamon sorgen natürlich unter diesem Schutzschild dafür, die Medizin erfahrungsorientiert auszubauen (Busch). Im Corpus Hippocraticum wird die »heilige Krankheit« *Epilepsie* als Krankheit mit natürlichem Ursprung entmythologisiert (Hippocr. morb. sacr.; Müri 1986, 253-269). Doch wenn die Medizin versagt, stehen außerhalb von Asklepieien, Arztpraxen und Wanderärzten eine Fülle von Wundermitteln und magischen Sprüchen bereit, Heilungen zu erwirken (Luc. philops.; Luc. Alex.; Antike Zaubersprüche) So genießen in der Antike die Wunderheiler aus Syro-Palästina ein hohes Ansehen (Luc. philops. 16; Hengel 1969, 467-469). Kelsos behauptet sogar die Existenz vieler Wundertäter neben den christlichen Wundertätern (Or. Cels. 1,68; 2,48.55). Es werden aber nur wenige Ausnahmen gewesen sein.

Die Wundergeschichten der Asklepiosheiligtümer haben eine Doppelstruktur als literarische Form und soziale Handlung (Theißen 1974, 229-299). Der literarische Text hat eine syntaktische, semantische und pragmatische Dimension. Die soziale Funktion, die aus dem Zusammenwirken von Kunst (*τέχνη technē*), Institution und Charisma entsteht, beschreibt wissenschaftlich den empirischen Träger der Heilung; hinzu treten die religionsgeschichtliche und die existentielle Funktion; sie interpretieren die Heilungsvorgänge metaphorisch.

Theißen rekonstruiert für die Antike sechs Formen wunderhafter Heilungstätigkeit (Theißen 1998, 231):



	Kunst (technē)	Institution	Charisma
Mantik	Wahrsagekunst	Orakelstätten	Propheten
Wunderpraxis	Zauberkunst	Heilstätten	Wundercharismatiker

Nun hat sich Theißen bei der Beschreibung der sozialen Funktion zu sehr an den rationalistischen Vorbehalten der bisherigen Medizinhistorie orientiert. Die ärztliche Kunst mit Institution und Charisma fehlt völlig; die Wunderpraxis wird von vornherein der Zauberkunst zugeordnet und mit der Mantik parallelisiert. Beim Motiv »Heilende Mittel« gesteht Theißen dagegen Epidauros eine »archaische Medizin« zu (Theißen 1974, 72). Die Besucher der Asklepios-Heilstätten werden mehrheitlich den unteren Schichten zugeordnet (Theißen 1974, 233-236). Dem widerspricht der Befund von Herzog; Wohlhabende haben zusammen mit Armen das Heiligtum aufgesucht (Herzog 1931, 59-65.130-161).

Die Ausgrabungen der Asklepieien in Epidauros, Korinth, Kos und Pergamon und die Auswertungen der Wunderberichte zeigen, dass *Zauberkunst* durch *ärztliche Kunst* in Verbindung mit religiösen Techniken, z. B. Traumdeutung (Artemidor; Aristides) zu ersetzen ist und dass das »*Städtische und Ländliche Medizinwesen*« (Herzog 1950; von Benndemann 2007, 117-123) hinzuzufügen ist. So lässt sich das Schaubild von Theißen präzisieren und zu neun Formen wunderhafter Heilungstätigkeit erweitern:

	Kunst (technē)	Institution	Charisma
Mantik	Wahrsagekunst	Orakelstätten	Propheten
Wunderpraxis	Ärztliche + religiöse Kunst	Heilstätten	Wundercharismatiker
Städtische und ländliche Medizin	Ärztliche + religiöse Kunst	Arztpraxis	Wanderarzt

Die Zauberkunst ist eine Sonderform der magischen Volksmedizin außerhalb der Asklepieien und des Polis-Arztwesens und scheidet daher aus (Kollmann 1996, 117; Busch 2006a).

Die Parallelität zur Mantik ist gegeben, da einige epidaurische Wunderberichte tatsächlich mantische Weisungen, also Orakel, enthalten, die entweder nicht auf Krankheiten bezogen sind, z. B. Hilfe zum Wiederfinden von Verlorenem oder Verstecktem (Herzog 1931, 112-123), oder für eine Heilung die Gründung eines neuen Asklepieion an einem anderen Ort fordern (a. a. O., 21f.).

### 3. Wundertätigkeit im wissenschaftlichen Denken der Antike

Die Wundergläubigkeit wird von den antiken Philosophen, von den Platonikern, Peripatetikern und Stoikern nicht als Gegensatz zum wissenschaftlichen Denken aufgefasst; Sokrates erbittet beim Leeren des Giftbechers von seinen Schülern das Opfer eines Hahnes für Asklepios (Plato Phaid. 118a). Palaiphatos (4. Jh. v. Chr.) erzählt »Unglaubliche Geschichten (περὶ ἀπίστον ἱστορίων *peri apiston historion*)« über Nebenfiguren der griechischen Götter und über Heroen und entmythologisiert sie in rationalistischer Weise. Die Existenz und das Wirken der Hauptgötter bestreitet er aber nicht im Unterschied

zu Euhemeros (4. Jh. v. Chr.). Der komödiantische Spott von Aristophanes »Plutos« und die prinzipatzeitliche Satire »Philopseudés« von Lukian karikieren zwar die Misserfolge des Asklepioskults, können aber die Angewiesenheit auf göttliche Heilungshilfe nicht erschüttern (Herzog 1931, 61f.).

Herzog vergleicht die christlichen *Gnadenorte* mit Epidauros (Herzog 1931, 47f.), Kasas/Struckmann ziehen die neuzeitlichen Kurorte zum Vergleich heran (Kasas/Struckmann 1990). Müri wiederum rubriziert die Epidauros-Texte unter »Am Rande der Medizin. Tempelmedizin« und rückt sie zu Unrecht nahe an »Zaubersprüche« (Müri 1986, 430-443). Das Corpus Hippocraticum (CH) gilt auch für die Therapien in den Asklepieien. »Heilige Berichte« des Rhetors Aelius Aristides schildern ausführlich den ständigen Übergang von ärztlicher Behandlung zu therapeutischen Sondermaßnahmen aufgrund von Weisungen des Heilgottes Asklepios im Asklepieion von Pergamon (Aristides). Der Glaube an Dämonen schließt nicht das erfahrungsorientierte Wissen um Krankheiten und Gefahren aus und bleibt ein wesentlicher Faktor des damaligen Weltbildes. Ob das Markusevangelium bei der Darstellung der Heilwunder im Unterschied zu den anderen Evangelien die Heilwunder bereits rein erfahrungsorientiert auslegt (von Bendemann 2007, 123-127), muss weiter diskutiert werden. Wenn die Dämonologie im kritischen philosophischen Diskurs negiert wird wie von Cicero (de divinatione), bleibt ihre Entmythologisierung auf eine kleine kognitive Minderheit beschränkt.

Nun geschehen Wunder nicht nur im Bereich der Medizin und Magie, sondern auch auf dem Feld geschichtlichen Handelns. Die hermeneutische Perspektive zu Wundergeschichten muss über den Bereich Krankheit, Glaube und Heilung hinausgehen.

#### 4. Die Wundergeschichten in der Geschichtsschreibung und im Neuen Testament

Herzog hatte für die Wunderheilungen in Epidauros zu Recht festgestellt, dass bei ihnen nicht gefragt ist, »ob die Heilung als den Naturgesetzen und der Vernunft widersprechend (ἀδύνατον *adynaton*) oder nur als unerwartet (παράδοξον *paradoxon*) oder gar als normale Heilung durch den Gott als Arzt aufgefaßt wird« (Herzog 1931, 51). Genau diese Unterteilung kennt aber die antike kritische Historiographie für die Wunder. Polybios akzeptiert unerwartete Ereignisse als Wunder, kritisiert aber der Wahrscheinlichkeit widersprechende Wunder bei den pathetischen Geschichtsschreibern (Polyb. 16,12,3-6: ἐκτός τοῦ δυνάτου *ektos tou dynatou*). Auch Palaiphatos unterscheidet bei seiner Mythenkritik zwischen unmöglichen (ἀδύνατον) und daher *unglaublichen* Geschichten und historisch möglichen und daher wahren (ἀληθής *alēthēs*) Ereignissen, z. B. in der historia über Daidalos: »Es wird über Daidalos gesagt, dass er Statuen schuf, die von selbst liefen. Es scheint jedenfalls mir unmöglich (ἀδύνατον) zu sein, dass ein Standbild von allein geht. Was wahr (ἀληθής) ist, verhält sich so:« (Palaiphat. 21). Es folgt dann eine rationalistische Erklärung der angeblichen Einführung von Spielbein und Standbein für die griechischen Standbilder durch Daidalos. Auch Totenerweckungen werden für lächerlich und unmöglich erklärt, stattdessen wird wie später bei Philostratos (3. Jh.) eine Erweckung aus einer Ohnmacht angenommen (Palaiphat. 26; Philostr. vit. ap. 4,45; vgl. Mk 5,21-43).

Die Wunder und Zeichenhandlungen in den Evangelien und in der Apostelgeschichte widersprechen daher nicht von vornherein der griechischen Geschichtsschreibung, sondern gehören mit ihren *außergewöhnlichen* (παράδοξος *paradoxos*) und *unmöglichen* (ἄδύνατον) Wundern in den Zweig der pathetischen oder mimetischen Geschichtsschreibung hinein; denn diese verwendet und akzeptiert ja ebenfalls neben *außergewöhnlichen* auch *unmögliche* Wunder (Plümacher 2004a, 33-85). Der Chorschluss der Gelähmtenheilung nach Lukas könnte sogar in der kritischen pragmatischen Geschichtsschreibung stehen: »Wir sahen Außergewöhnliches (παράδοξα *paradoxa*) heute« (Lk 5,26b).

Allerdings ist die pathetische Geschichtsschreibung fast völlig verloren gegangen. Wenige Fragmente sind erhalten geblieben. Nur in der erhaltenen griechisch-römischen Bios-Literatur, in der frühjüdischen Geschichtsschreibung (Flav. Jos.; Phil.; 1-4 Makk; Historische Erzählungen der zwischentestamentlichen Literatur), in der neutestamentlichen Erzählliteratur und in deren Apokryphen werden die Konturen dieser Geschichtsschreibung erkennbar (Ehlen 2004, 75-95).

Die gegenwärtige Diskussion um »faction«, gemeint ist »real fiction«, also die auf Realität bezogene Fiktionalität eines Dokumentarfilms oder einer anschaulichen Geschichtsschreibung, zeigt eine Parallele zur antiken Diskussion auf (Backhaus/Häfner 2007, 1-5), darf aber nicht mit dieser gleichgesetzt werden (Dormeyer 2009, 11; Eisen 2010).

Die neutestamentlichen Naturwunder und Begleitwunder gehören nicht zum medizinischen Bereich der antiken Heilwunder, sondern zu den Wundern der pathetischen Geschichtsschreibung. Sie fehlen im Spruchevangelium Q, das ja keine historiographische Erzählbiographie wie die Erzählevangelien bietet (Hüneburg 2001a, 227f.). Das Fehlen der Naturwunder in Q, z.B. in der Liste der Wundertaten Jesu Q 7,22, macht darauf aufmerksam, dass bereits die frühe Evangelienbildung wie die antike Prosaliteratur die Alltagserfahrung als Kriterium für die Möglichkeit und Unmöglichkeit eingesetzt hat. Die moderne kognitive Unterscheidung zwischen psychosomatisch möglichen Heilungen von Krankheiten und unmöglichen, die modernen Naturgesetze durchbrechenden Naturwundern hat in dieser antiken und neutestamentlichen Diskussion ihre Grundlage (Theißen/Merz 1996, 256-286; Eibisch 2009, 14-39; Frey 1999, 3-14).

Paulus dagegen berücksichtigt mit seinem theozentrischen, alttestamentlichen Wunderbegriff diese Diskussion nicht (Alkier 2001a, 284-305). »Für das paulinische Christentum konnte aber eine präzise Bestimmung dafür erarbeitet werden, was als Wunder gelten kann: *Wunder sind von Gott oder mit Gottes Kraft gewirkte, menschliche Möglichkeiten übersteigende Geschehnisse*« (Alkier 2001a, 306). Aufgrund der Theozentrik dieser Wundertheologie vermeidet es Paulus, Geschichten von menschlichen Wundertätern zu erzählen. So können in diesem Kompendium keine Texte aus den paulinischen Briefen aufgenommen werden. Paulus kennt zwar das Charisma der Wunderheilungen in der Gemeinde von Korinth (1Kor 12,9), doch er berichtet keinen Einzelfall. Wunderheilungen gehören zu dem umfassenderen Bereich von Gottes Schöpfungs- und Geschichtshandeln. Die einzelnen Wundertäter, zu denen auch Paulus gehört (2Kor 12,12; Röm 15,19), erfahren keine besondere Nennung und Würdigung. Nur die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus durch Paulus und weitere namentlich genannte Mitarbeiter und Gemeindeglieder zählt. Das Evangelium bewirkt durch Gottes Machttat rettenden Glauben (Röm 1,4.15-17; 1Kor 2,4; 4,20). Die Machttat Gottes bewirkt die Auf-

erweckung der Glaubenden (1Kor 6,14; 15,43). Nach 2Kor 12,12 kennt Paulus allerdings die personale Wundertradition von den Aposteln. Ob er sie für Jesus kennt, muss offen bleiben.

Die Evangelientradition hingegen geht vom sichtbaren Anbruch der Königsherrschaft Gottes im irdischen Jesus aus. Jesus und in seiner Nachfolge die Apostel sind Wundertäter in Konkurrenz zu anderen Wundertätern; aber nur in Jesu und seiner Nachfolger Wundern wird die heilende Kraft der angekommenen Königsherrschaft Gottes sichtbar (Q 11,19f.). Die Evangelien und die Apostelgeschichte nehmen die biblische und antike Erwartung von besonders bevollmächtigten Wundertätern auf. Sie gehen durch diese Verbindung mit den biblischen und antiken Heilungsvorstellungen eine engere Enkulturation mit dem damaligen Weltbild ein als die Theozentrik von Paulus. Beide Auslegungswege von Heilungen sind hermeneutisch berechtigt. Der Verzicht auf Heraushebung einzelner Wundertäter stellt anthropologisch den unbedingten Gottesglauben in den Mittelpunkt und ermöglicht die Ausblendung von Wundergeschichten (Bultmann 1965-66, 214-229). Allerdings muss auch Paulus wie die Evangelientradition für die Verursachung von Krankheiten einen *Engel Satans* = Dämon annehmen, der ihn, Paulus, »mit Fäusten schlägt« (2Kor 12,8). Paulus selbst und auch kein anderer Christ können ihn vertreiben. Für die menschlichen Grundfragen nach dem Sinn von Krankheit, Tod, Mangel, Not und weiteren geschichtlichen Ausnahmesituationen ist die Konzentration auf Gott theologisch sicherlich richtig, kann aber auch zur Verengung der Wahrnehmung von Welt führen. *Gottes Herrschaft hat sich im Handeln des irdischen Jesus und seiner Nachfolger gezeigt, u. a. im Wunderhandeln zur Aufhebung von Krankheit, Tod, Mangel und Not.* Paulus nimmt diese personale Heilungstradition für sich nicht in Anspruch. So sind für die neutestamentliche Wundertheologie von Anfang an zwei Möglichkeiten grundgelegt, entweder von einem Wundertäter oder nur von Gott selbst Wundergeschichten zu erzählen.

## 5. Göttlicher Mensch oder göttliche Vollmacht?

Ist der Wundertäter ein göttlicher Mensch oder hat er eine göttliche Vollmacht?

Bieler hatte 1935-1936 mit seiner zweibändigen religionsgeschichtlichen Analyse einen deutlichen Zusammenhang zwischen antiken und christlichen Persönlichkeiten der Geschichtsschreibung mit Wunderkraft aufgezeigt: Er geht in Band I zunächst von dem Wortgebrauch  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\eta\rho$  (*theios anēr* – göttlicher Mann) aus. Hesiod, Platon, Aristoteles und die spätere Philosophie gebrauchen diese Wortverbindung und das isolierte Adjektiv  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$  (*theios* – göttlich) im weiten und im engen Sinne. Im weiten Sinne kann es jedem Menschen zukommen, im engen Sinne bezeichnet es eine philosophische Lebensweise besonderer Persönlichkeiten (Bieler 1976, I, 9-20). Beim »Wissen und Können« zeigen sich dann bei diesen wunderbare Fähigkeiten wie »Schweben in der Luft« und »Wandeln auf dem Wasser« (Bieler 1976, I, 94-97) und beim öffentlichen Wirken eine wunderbare Herrschaft über die Natur und die Krankheiten (Bieler 1976, I, 103-116; Betz 1983).

Nun kann Bieler diese wunderbaren Fähigkeiten nicht mehr mit dem öffentlichen Auftreten *aller* berühmten Philosophen begründen, sondern muss eine Auswahl treffen. Diese reflektiert er aber nicht mehr. Pythagoras, Empedokles, Jesus, die Apostel und

Apollonius von Tyana werden die Hauptzeugen. An dieser ungeschichtlichen Zusammenstellung ist zu Recht Kritik geübt worden.

In Band II wird Bieler systematischer. Er wendet sich der antiken Biographie zu. Hauptpersönlichkeiten sind Sokrates und Vergil; doch Sokrates hat keine Wunder gewirkt und die Vergilvita mit einem Baumwunder nach Donatus ist spätantik (Bieler 1976, II, 82-103). Daher geht Bieler zur *griechischen Sage* über. Er bespricht zunächst die Heroen Asklepios und Aristaius, die im Gefolge des Heilgottes Apollon θεῖοι ἄνδρες (*theioi andres* – göttliche Männer) mit Wunderkraft sind (Bieler 1976, II, 105-109). Für Asklepios ist dieser Befund unbestritten, gilt aber nur für Heilwunder. Es schließt sich die »römische Gründungs- und Königssage« an. Sachlich unscharf spricht Bieler von »Pseudohistorie«, die für die Gründung Roms eine »Fiktion« schafft: Äneas, Romulus und Numa sind als Stadtgründer θεῖοι ἄνδρες mit wunderbaren Fähigkeiten (Bieler 1976, II, 109-113). Der Verweis auf Plutarchs Romulus- und Numa-Biographien führt in die richtige Richtung der pathetischen Geschichtsschreibung.

Doch ist der Begriff θεῖος ἄνθρωπος noch weiter sinnvoll für den griechischen Wundertäter, da das Syntagma üblicherweise den Philosophen ohne Wundermacht bezeichnet? Nach du Toits zutreffender Analyse gehört das Adjektiv θεῖος drei unterschiedlichen semantischen Feldern an: 1. Garant einer Erkenntnistradition, 2. Steigerungsform der Qualität »fromm«, 3. Relation zwischen Mensch und Gottheit (du Toit 1997, 401f.).

Ist es daher sinnvoller, θεῖος, lat. *divus*, mit ἐξουσία (*exousia* – göttliche Vollmacht) zu umschreiben, wie es das Neue Testament macht (Busch 2006a, 160-162)? Mit göttlicher Vollmacht sind bei Plutarch auch historische Gründer wie Alexander und Cäsar ausgestattet. Vor Alexander weicht das Meer zurück (Plut. Alex. 17), Cäsar wird vom Sturm am zu frühen Übersetzen nach Brundisium gehindert (Plut. Caes. 38,1-7; Wördemann 2002, 106-135). Numa kann wunderbar eine Volksmenge bewirten (Plut. Num. 15). Vespasian wird bei Sueton zum Wundertäter, um sein Prinzipat zu legitimieren (Suet. Vesp. 7,2 f.; Dormeyer 2002, 222-224; von Haehling 2008). Auch Pythagoras gilt als Wundertäter; er kann mit wunderbarem Vorherwissen die Zahl gefangener Fische voraussagen und ihre Freilassung erwirken (Iamb. vit. Pyth. 8,36), und er kann ab und zu seinen goldenen Schenkel zeigen (D.L. 8,11; Cancik 2009, 531).

Das Verständnis von θεῖος und *divus* als *Vollmacht* würde die herrscherlichen Gründergestalten aus historischer Zeit in unmittelbare Nähe zu Jesus von Nazaret rücken, der wiederum das kritische Gegenprogramm entwirft. Mit dem *Arzt* Jesus aber, in dem die Königsherrschaft Gottes anfanghaft sichtbar wird, lässt sich kein Herrscher und Philosoph vergleichen (Mk 2,17 par.). Denn die Herrschaft Jesu Christi geht weit über den Herrschaftsanspruch der philosophischen Medizin des Corpus Hippocraticum, der Asklepieien, der philosophischen Wunderärzte und der Herrscher hinaus.

## 6. Vorzeichen in der antiken Geschichtsschreibung und im Neuen Testament

In der antiken Geschichtsschreibung bleiben die Heil- und Naturwunder seltene, besondere Ereignisse (vgl. Plut. Num. 15). Dagegen ist von Vorzeichen ständig die Rede. David Engels vermeidet bewusst in seiner umfassenden Dissertation »Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.)«. Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwick-

lung« einen antiken terminus technicus für Begleitwunder und behilft sich weiter mit dem unscharfen deutschen Begriff »Vorzeichen«: »Das einfachste, oft aber leider am wenigsten trennscharfe ... Kriterium zur Bezeichnung eines Ereignisses als ›Vorzeichen‹ ist die terminologische Erfassung des Phänomens durch den antiken Gewährsmann ... Die entsprechenden Termini sind hier *prodigium*, *ostentum*, *portentum*, *monstrum* und *omen* (in geringerem Maße manchmal auch *signum*, *miraculum* und *dirum*) und die dazu gehörigen Verba, im Griechischen σημεῖον, οἰωνός und τέρας« (Engels 2007, 57). *Semeion* und *teras* lassen sich nun nicht nur den westantiken Texten, sondern auch der griechischen Bibel mit der Bedeutung *Vorzeichen/Machtthaten* zuordnen (vgl. 2Kor 12,12; Röm 15,19). Gleichzeitig können diese Begriffe einen Bezug zu einem namentlich bekannten Wundertäter erhalten. Engels führt daher für den Sinngehalt *Vorzeichen* die Kategorie *unbewusster Träger* ein: Das Objekt des Vorzeichens ist ein unbewusster Träger (Engels 2007, 47-51). Der Unterschied zwischen Wunderhandlung und Vorzeichen liegt dann darin, dass der Inhaber der Wundervollmacht ein bewusster Träger und damit Subjekt seiner Vollmacht ist, während der Träger des Vorzeichens ein unbewusstes Objekt des Wundervorgangs ist. Nach Plutarch ereignen sich als Vorzeichen wunderbare (θαυμασιότατον *thaumasiotaton* – sehr wunderbar) Vorgänge nach Cäsars Ermordung: Cassius begeht unbeabsichtigt mit dem Morddolch Selbstmord; als das größte der göttlichen Wunder erscheint ein Komet (τῶν δὲ θεῶν ὃ τε μέγας κομήτης ἐφάνη *tōn de theiōn ho te megas komētēs ephanē* – von den göttlichen Zeichen erschien der große Komet) und die Sonne verdunkelt sich (Plut. Caes. 69,3 par. Mk 15,33). So gibt es weiterhin Vorzeichenreihen bei Plutarchs fragmentarischer biographischer Geschichtsschreibung »Galba und Otho« (Plut. Galba 18 f.; Otho 8; Holzbach 2006, 138-144.173f.) und bei Dio Cassius. Dieser hat sogar »eine kleine Schrift über Träume und Vorzeichen« verfasst (Dio Cass. 73,23,1). Mit der Schrift will er den Herrschaftsanspruch des späteren Kaisers Severus Alexander (222-235) unterstützen: »Ich hatte eine kleine Schrift über die Träume und Vorzeichen verfaßt und herausgegeben, die Severus auf die Erlangung der Kaiserwürde hoffen ließ. Als er das von mir übersandte Exemplar gelesen hatte, antwortete er in einem ausführlichen und anerkennenden Schreiben. Diesen Brief empfang ich gegen Einbruch der Dunkelheit und bald danach schlief ich ein; im Schläfe nun gebot mir die himmlische Macht, an die Abfassung einer Geschichte zu gehen. Und so kam ich dazu, die Schrift in Angriff zu nehmen, mit der ich jetzt beschäftigt bin« (Dio Cass. 73,23,1f.). Nach Dio Cassius führt das Aufzeichnen von Träumen und Vorzeichen direkt zur Abfassung einer universalen »Römischen Geschichte«. In ihnen zeigt sich die indirekte Lenkung dieser Geschichte durch die Götter oder eine Gottheit (vgl. Mt 1 f.; Lk 1 f.).

Vorzeichen gehen auf das unregelmäßige, direkte Einwirken einer Gottheit auf den Kosmos mit kosmischen Kräften ein (u. a. Erdbeben Dio Cass. 45,17,4; Mt 27,54; 28,2; Apg 4,31; 16,26; tödliche Blitze Dio Cass. 41,14,1), mit Sachen (u. a. Aufspringen von Tempeltüren Dio Cass. 61,35,1; Zerreißen des Tempelvorhangs Mk 15,38; Herabstürzen von Statuen Plut. Ant. 60; Einsturz des Turms von Schiloach Lk 13,4f.), auf Tiere (Abweichungen im Vogelflug und bei den Eingeweiden von Opfertieren, das störrische Verhalten und spätere Sprechen von Bileams Esel Num 22-24; Tötung von Soldaten durch Wölfe Dio Cass. 48,46,3; tödlicher Schlangenbiss Apg 28,1-6) und auf Menschen (u. a. Träume Dio Cass. 73,23,2; Zerreißen eines wahnsinnigen Frevlers am Kaiserkult durch eine Menschenmenge Dio Cass. 50,10,2; tödliche Krankheit für einen Gottesfrevler Apg

12,23; Flav. Jos. Ant. 19,343-350; Tötung durch einen Gottesfrevler Lk 13,1-3; Erscheinungen von Verstorbenen Dio Cass. 51,17,4-5; Mt 27,52f.

Diese Vorgänge sind zwar *Zeichen* göttlicher Einwirkung, die die damalige Vorstellung von Naturordnung, nicht Naturgesetzen, durchbricht, doch sie bedürfen der manischen Deutung. In Griechenland und Rom ist die Zeichendeutung institutionalisiert, z. B. im Orakelwesen, beim Augur (Vogelflugdeuter u. a.) und beim Haruspex (Eingeweidebeschauer), im Alten Testament ist das Orakelwesen umstritten (Engelken 2001) und im Neuen Testament eine Randerscheinung (vgl. die Nachwahl des Matthias Apg 1, 15-26). Gott lässt sich für empirisch beobachtbare Zeichen nicht instrumentalisieren (vgl. Mk 8,10-13/Mt 16,1-4/Lk 16,16.29).

Wohl sind im Alten Testament von Gott bewirkte Machttaten reichlich bezeugt. Unter sie fallen sowohl Wunderhandlungen bevollmächtigter Wundertäter wie Mose (Ex; Num), Elija und Elischa (1Kön 17,1-2Kön 14,21) als auch Vorzeichen wie ein Steinhagel auf ein feindliches Heer mit anschließendem Stillstand von Sonne und Mond (Jos 10,12-14; Schwienhorst-Schönberger 2001). Solche Vorzeichen werden später in der jüdischen Apokalyptik im Übermaß vermehrt, finden Eingang in die neutestamentlichen Passionserzählungen und füllen in großer Anzahl die Visionen der Offenbarung. Im Neuen Testament gehören zu den göttlichen Vorzeichen weiterhin die alttestamentliche Himmelsstimme, Wolke, Engelserscheinung, Erdbeben u. Ä. Die Geistverleihung wird zum besonderen Zeichen der angebrochenen endzeitlichen Königsherrschaft Gottes. Jesus erhält bei der Empfängnis und beim öffentlichen Auftreten den Geist. Gott erweckt Jesus vom Tode und nimmt ihn in den Himmel auf. Diese Machttaten bilden keine Handlung eines menschlichen Wundertäters. Sie gehören in den Bereich der göttlichen Epiphanien. Dazu gehören dann auch nach Ostern die Erscheinungen des Auferstandenen (Dormeyer 1993, 184-188). Da die Machttaten durch Gott in den Paulusbriefen, in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und in der Offenbarung sich deutlich von den Wunderhandlungen eines Wundertäters unterscheiden lassen, in denen der Wundertäter als bewusstes Subjekt und nicht als unbewusstes Objekt agiert, werden sie nicht in dieses Kompendium aufgenommen. Ausnahmen sind das Strafwunder an Hananias und Sapphira, die drei Befreiungswunder in der Apostelgeschichte (Apg 5,1-11.17-26; 12,1-11; 16,23-40) und in den apokryphen Evangelien das Wunder der Öffnung des Grabes und der Auferstehung des Herrn (EvPetr 9,35-10,42).

Nur die Apostelgeschichte enthält Strafwunder an Menschen: Apg 5,1-11; 13,8-12; 19,13-17. In Apg 13,8-12 bewirkt Paulus als Wundertäter die Strafe der Erblindung, und in Apg 19,13-17 verprügelt der Dämon die unbefugten jüdischen Exorzisten, so dass zwei Wundergeschichten von menschlichen Wundertätern vorliegen. In Apg 5,1-11 greift hingegen der Geist ohne Aufforderung von Petrus überraschend und todbringend ein. Der plötzliche Tod des Ehepaares Hananias und Sapphira wird zum Warnzeichen. Da dieses Warnzeichen sich während eines Verhörs durch Petrus ereignet, wird auch diese Verhörsgeschichte mit göttlicher Machttat als Petrusgeschichte mitbehandelt, zumal sie auch als ein durch Petrus veranlasstes Strafwunder interpretiert werden kann. Auch die drei Befreiungswunder in der Apostelgeschichte, die mit den Befreiungswundern des Dionysos-Mythos vergleichbar sind (Ziegler 2008, 150-194), werden als mögliche Selbsthilfewunder der Apostel (Apg 5,17-26), des Petrus mit der Gemeinde (Apg 12,1-11) und des Paulus (Apg 16,23-40) aufgenommen. Auch das Graböffnungs- und Auferstehungswunder im apokryphen Petrus-evangelium lässt sich als Grenzfall charakterisieren (EvPetr

9,35-10,42). Gottes Wirken zeigt sich darin, dass er eine laute Stimme im Himmel erschallen und den Himmel sich öffnen lässt; zwei himmlische Gestalten steigen vom Himmel herab zum Grab Jesu; der Stein vor dem Grabeingang rollt von selbst weg, und die beiden jungen Männer gehen ins Grab hinein.

Die Wachsoldaten sehen dann, dass drei Männer herauskommen und das Kreuz ihnen folgt. Das Haupt des Mittleren überragt die Himmel. Offenkundig hat der Gekreuzigte seine Auferstehung als Sohn Gottes selbst inszeniert. Die Himmelsstimme befragt ihn und erhält vom Kreuz eine Antwort. Das sprechende Kreuz ist der Abschluss des Auferstehungswunders durch den gekreuzigten Herrn.

DETLEV DORMEYER

### Literatur zum Weiterlesen

- K. Brodersen, Die Wahrheit über die griechischen Mythen. Palaiphatos' »Unglaubliche Geschichten«, Stuttgart 2002.
- H. Cancik, Das Geschichtswerk des Lukas als Institutionsgeschichte. Die Vorbereitung des Zweiten Logos im Ersten, in: J. Frey/C. K. Rothschild/J. Schröter (Hg.), Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, BZNW 162, Berlin 2009, 519-539.
- D. Dormeyer, Pragmatische und pathetische Geschichtsschreibung in der griechischen Historiographie, im Frühjudentum und im Neuen Testament, in: T. Schmeller (Hg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, NTOA 69, Göttingen 2009, 1-35.
- D. Engels, Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung, PAWB 22, Stuttgart 2007.
- R. v. Haehling, Der römische Kaiser – ein Wunderheiler?, in: L. Hauser/F. R. Prostmeier/C. Georg-Zöller (Hg.), Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit, FS. D. Dormeyer, SBB 60, Stuttgart 2008, 226-237.
- M. Holzbach, Plutarch: Galba-Otho und die Apostelgeschichte – Ein Gattungsvergleich, Religion und Biographie 14, Münster 2006.
- D. Wördemann, Der bios nach Plutarch und das Evangelium nach Markus. Eine Untersuchung zur literarischen Analogie des Charakterbildes des Helden und des Christusbildes im Evangelium Jesu Christi, SGK.NF 1,19, Paderborn 2002.



# Antikes Medizinwesen und antike Therapieformen

In der kulturellen Umwelt, in der sich das frühe Christentum entwickelte, gab es ein facettenreiches Spektrum von Vorstellungen davon, was Krankheiten sind, durch welche Ursachen Krankheiten entstehen bzw. in welcher Weise man Krankheiten therapieren kann. Auch wenn Frühformen medizinischer Studien sich bereits in der ägyptischen und verschiedenen altorientalischen Traditionsbildungen beobachten lassen, so werden die Wurzeln der abendländischen Medizin mit den Namen Asklepios und v. a. Hippokrates von Kos und den von ihnen inspirierten Schulbildungen verbunden. Um diesen Sachverhalt für das Verständnis der Jesus zugeschriebenen Heilungen angemessen erfassen zu können, sollen im Folgenden zunächst die für die hellenistisch-römischen Kontexte im hohen Maße relevanten Asklepios-Kulte und deren mythologische Hintergründe skizziert werden (1.). Daraufhin wird erläutert, in welcher Weise man die hippokratischen Traditionen, die ihrerseits aus den Asklepios-Traditionen hervorgegangen sind, als die Anfänge einer schulmäßig betriebenen Heilkunde verstehen kann (2.). Neben diesen medizinhistorischen Aspekten gilt es, sich aber auch zu vergegenwärtigen, welches soziale Ansehen Ärzte im *Imperium Romanum* zur Zeit des frühen Christentums hatten bzw. in welche soziale Situationen Kranke geraten konnten (3.). Vor diesem Hintergrund soll schließlich angedeutet werden, in welcher Weise im frühen Christentum der Umgang mit dem Phänomen Krankheit von den skizzierten antik-mediterranen Gegebenheiten beeinflusst wurde (4.).

## 1. Asklepios-Traditionen und Asklepios-Heiligtümer

Die Asklepios-Traditionen und die an Asklepios-Heiligtümer praktizierten Therapieformen sind ein eindrückliches Beispiel für die sukzessive Entwicklung eines antiken Heilwesens (grundlegend hierzu Riethmüller 2005). Asklepios ist das prominenteste Beispiel einer Vielzahl von Gestalten, die in der antik-mediterranen Welt als numinose Heiler verehrt wurden. Griechischer Mythologie zufolge gilt Asklepios als ein Halbgott, insofern er der Sohn des Gottes Apollon und der menschlichen Königstochter Koronis sei (Pind. Pyth. Od. 3,1-3). In die besondere Stellung eines numinosen Heilers gelangte er jedoch nur aufgrund eines ›familiären Dramas‹, wie es sich in den Begegnungen zwischen den Göttern der griechischen Mythologie und ihren menschlichen Partnern bzw. Partnerinnen oftmals zugetragen haben soll. Demnach wurde Koronis von Artemis, der Zwillingschwester Apollons, getötet, weil sie sich mit einem sterblichen Menschen einließ, obwohl sie bereits von Apollon ein Kind erwartete. Als der Leichnam der Koronis auf einem Scheiterhaufen verbrannt werden sollte, rettete den mythologischen Traditionen zufolge der Götterbote Hermes den noch ungeborenen Asklepios. Hermes sorgte wiederum dafür, dass Asklepios von dem Zentauren Cheiron aufgezogen wurde, dem Asklepios die medizinischen Kenntnisse verdankt, die er selbst von Apollon übermitteln bekommen hat. Durch diese mythologische Vorstellung wird Asklepios somit zu einer Mittlerfigur stilisiert, der den Menschen das göttliche Wissen über die Kunstfertigkeit des Heilens nahebringt. Gleichwohl wird diese Mittlerschaft für den Asklepios der mythologischen Tradition zugleich zu seinem Schicksal, da er aufgrund einer zu

ferenzen aufweisen konnten, lassen sich einige zentrale Charakteristika des Kultes herausarbeiten. Asklepios-Heiligtümer konnten ein relativ großes Areal umfassen, in dessen äußeren Gebieten die neu eintreffenden Patienten auf den Heilungsritus vorbereitet wurden (vgl. die beiliegende Skizze der Anlage in Epidauros Abb. 2). Letzterer bestand v. a. in einem Inkubationsschlaf, der im Tempelareal der Anlage vorgenommen wurde. Diesen Vorstellungen zufolge erschien Asklepios im Schlaf den Kranken, nahm medizinische Handlungen vor und erteilte den Leidenden zuweilen sogar Ratschläge für eine gesündere Lebensführung. Wenn Kranke wiederum Genesung erfuhren, so war es ihnen aufgetragen, die erfahrenen Wohltaten inschriftlich zu bezeugen. Aus solchen archäologisch vielfach erhaltenen Inschriften geht wiederum hervor, dass die vermeintlich durch eine Epiphanie des Asklepios vermittelten Ratschläge schlicht frühe Formen schulmedizinischer Praktiken sind (exemplarisch sei verwiesen auf die aus dem 2. Jh. v. Chr. stammende Inschrift des Apellas: »Ich, M. Iulius Apellas, ... wurde von dem Gott hergerufen, da ich oft in Krankheiten fiel und an Verdauungsstörungen litt. ... Als ich im Heiligtum angekommen war, befahl er mir, zwei Tage lang das Haupt zu verhüllen, an denen dann Regengüsse kamen; Käse und Brot zu mir zu nehmen, Sellerie und Lattich ... allein zu baden und dem Bademeister eine attische Drachme zu geben; dem Asklepios zu opfern. ... Er befahl mir auch, das aufzuschreiben. Mit dankbarem Herzen und gesund geworden verabschiedete ich mich« [zur Übersetzung und Kommentierung vgl. F. Steger 2004, 154f.]). Eine Vielzahl vergleichbarer inschriftlicher Zeugnisse dokumentieren, dass die Grenzen zwischen Hoffnungen auf Heilungswunder und einer Inanspruchnahme medizinischen Wissens in den Anfängen naturheilkundlicher Forschung fließend verlaufen konnten. Hierzu passt es, dass z. B. bei dem berühmtesten Asklepeion der Antike in Epidauros medizinische Instrumente gefunden wurden, die entsprechenden Beschreibungen im *Corpus Hippokratikum* ähneln (Krug 1993, 73-75). Dieser archäologische Befund korreliert seinerseits damit, dass Asklepios ikonographisch oft als Arzt dargestellt wurde (vgl. Abb. 3). An diesen Phänomenen zeigt sich, in welcher Weise die Asklepios-Traditionen und die hippokratischen Traditionen sich wechselseitig beeinflussen konnten und so die Anfänge der abendländischen Medizingeschichte initiierten.

## 2. Hippokrates und das *Corpus Hippocratikum*

Die Wurzeln der abendländischen Medizin sind untrennbar mit dem Namen Hippokrates von Kos (460-370 v. Chr.) und den von ihm inspirierten Schulbildungen verbunden (grundlegend hierzu Golder 2007). Wie nahe die Anfänge dieser Traditionsbildungen und die Asklepios-Kulte einander standen, zeigt sich wiederum daran, dass Hippokrates aus dem Geschlecht der Asklepiaden stammt, die sich selbst in ein Verwandtschaftsverhältnis zu Asklepios gestellt haben. Neben seinem Vater Heraklides wurde er u. a. von dem vorsokratischen Naturphilosophen Demokrit von Abdera (ca. 459-380 v. Chr.) unterrichtet, was sich auch in seinem wissenschaftlichen Wirken widerspiegeln sollte (v. a. in der hippokratischen Körpersäftelehre). Hippokrates wirkte einerseits als wandernder Arzt in unterschiedlichen griechischen und kleinasiatischen Regionen, andererseits leistete er aber auch einen entscheidenden Beitrag für die Ausbildungen medizinischer Schulbildungen. Bereits im 4. Jh. v. Chr. können mindestens fünf hippokratische Schulen unterschieden werden, deren Lehren im so genannten *Corpus Hippocratikum* schriftlich

manifestiert wurden. Eine Vielzahl der v. a. in einem ionischem Dialekt abgefassten Schriften sind bereits im 5. und 4. Jh. entstanden. Auch wenn unklar ist, welche Schriften auf Hippokrates selbst zurückgeführt werden können (möglich erscheint dies v. a. für die Schriften *Epidemien I, III, VII; Prognostikon; Über die heilige Krankheit; Über die Umwelt; De fracturis/De articulis*), wurden in hellenistischer Zeit eine Vielzahl medizinischer Werke in Alexandrien zu einer Sammlung kompiliert und dem Traditionsgaranten Hippokrates zugeschrieben. Diese Sammlung wurde wiederum systematisch erweitert und kommentiert (die ältesten Kommentare sind mit den Namen Bacchius und Euphorion verbunden). Entsprechende Sammlungen und Kommentierungen wurden auch im *Imperium Romanum* kontinuierlich fortgeführt. Wie sehr sich diese Prozesse auch zur Zeit der Entstehung des frühen Christentums weiter vollzogen haben, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass in dieser Phase erstmals der so genannte hippokratische Eid erwähnt wird, nämlich von dem römischen Arzt Scribonius Largus, der zum Hofstätt des Kaisers Claudius gehörte und damit zwischen 41 und 54 nach Jesu Geburt gewirkt haben muss. Noch Galenos von Pergamon (129-199/216 n. Chr.), der neben Hippokrates bedeutendste Arzt der Antike, kommentierte detailliert das Corpus Hippocraticum und erweiterte es durch eigene Forschungsergebnisse. Gattungsgeschichtlich betrachtet bildet das Corpus Hippocraticum jedoch keine einheitliche Größe, da es wissenschaftliche Lehrbücher, Sammlungen von Arbeits- bzw. Forschungsnotizen oder auch Vorträge umfassen kann.

Innerhalb der hippokratischen Traditionen bildeten sich unterschiedliche Schulbildungen aus, von denen die koische und die knidische Schule besondere Bedeutung erlangten. Die koische Schulbildung ging von einer Allgemeinerkrankung mit individuellen Abwandlungen aus, die knidische Schulbildung von lokalisierbaren Einzelerkrankungen. Im Kontrast zu vorgegebenen Heilungstraditionen zeichnen sich diese Schulbildungen dadurch aus, dass sie sich von magisch-religiösen Vorstellungen distanzieren und naturphilosophische Erklärungsmodelle von Krankheitsphänomenen zu entwickeln versuchen (vgl. Hippocr. genit. 1: »Das [Natur-]Gesetz beherrscht alles«, vgl. hierzu Golder 2007, 120f.). Ein Charakteristikum hippokratischer Traditionen besteht in der kosmologischen und anthropologischen Vorstellung, dass zwischen dem menschlichen Körperbau und der individuellen charakterlich-psychischen Konstitution einerseits und zwischen dem einzelnen Körper und dem Weltganzen andererseits ein Zusammenhang besteht (u. a. Hippocr. vict. 1,10: »Alles im Körper ist eine Nachbildung des Weltganzen«; Hippocr. hebd. 12: »Ich werde nun zeigen, dass sowohl die Gesamtwelt als auch alle ihre Körper bei einer Störung das Gleiche erleiden« bzw. Hippocr. virg. 1: »Der Ausgangspunkt der ärztlichen Kunst ist ... die Zusammensetzung der ewigen Dinge [d. h. des Makrokosmos]; denn es ist unmöglich, die Natur der Krankheiten zu erkennen – das ist es ja gerade, was zu finden Sache der ärztlichen Kunst ist –, wenn man nicht die Natur in ihrer Unteilbarkeit von Anfang an kennt, aus der heraus sie sich entwickelt haben« [zu dieser als Solidarpathologie zu bezeichnenden Vorstellung vgl. Golder 2007, 132f.]). Einen zweiten integralen Bestandteil hippokratischer Schultraditionen bildet die aus der vorsokratischen Naturphilosophie entlehnte Körperflüssigkeitenlehre, der zufolge Krankheitssymptome das Bestreben des Körpers dokumentieren, kranke Säfte unschädlich zu machen und auszustoßen (als die wichtigsten Substanzen gelten dabei Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle). Der Arzt kann durch Verordnungen zur Lebensführung, durch die Verabreichung von Heilmitteln oder auch durch operative Eingriffe den Heilungsprozess des Körpers unterstützen. In dieser Hinsicht gehen aus den sukzessiv wachsenden

hippokratischen Traditionen auch die Anfänge einer pharmakologischen Forschung hervor. Exemplarisch sei diesbezüglich verwiesen auf Pedanius Dioskurides, dessen um ca. 60-78 n. Chr. entstandenes Hauptwerk *Περὶ ὕλης ἰατρικῆς* (*Peri hylēs iatrikēs*; lat. *De materia medica*) die im Corpus Hippocraticum verwendeten Heilmittel beschreibt bzw. analysiert und der in dieser Hinsicht zu einem Wegbereiter abendländischer Pharmakologie wurde.

### 3. Die Lage von Kranken im Imperium Romanum zur Zeit des frühen Christentums

Um die Eigentümlichkeit der frühchristlichen Auseinandersetzungen mit dem Phänomen Krankheit angemessen erfassen zu können, gilt es, sich nicht nur die traditions-geschichtlichen Hintergründe der Asklepios- und Hippokrates-Traditionen zu ver-gegenwärtigen. Ebenso bedeutend ist die Frage, in welche soziale Lage Menschen durch Krankheiten geraten bzw. welches soziale Ansehen Ärzte im Imperium Romanum zuweilen haben konnten. In der römischen Literatur des 1. und 2. Jh. begegnet eine breite Fülle von Ausführungen über Ärzte und Krankenfürsorge (vgl. Avalos 1995). Bis auf wenige Ausnahmen lässt sich dabei eine Hochachtung des Hippokrates und der hippokratischen Traditionen beobachten. Dieses Lob geht jedoch oft einher mit einer Klage, die sich in unterschiedlichsten literarischen Formen dokumentiert, nämlich die Klage über eine Vielzahl fachlich unfähiger und profitgieriger Ärzte. Ein Grundmotiv ist dabei, dass zumeist nur wohlhabende Menschen sich eine ärztliche Fürsorge leisten konnten. Beispiele honorarfreier Behandlungen gab es, aber nur sehr selten. Stattdessen beklagt z. B. Seneca als einer der bedeutendsten Vertreter der kaiserzeitlichen Stoa, dass die schlechte Lage von Kranken einen sozialen Sprengstoff bildet, dessen Konsequenz noch nicht abzusehen seien. Er moniert, dass es aus reiner Profitgier eine Vielzahl vermeintlicher Ärzte gab, bei denen sich bei eingehender Prüfung herausstellte, dass sie nicht einmal lesen konnten. Von einem besonders delikaten Beispiel hierfür erzählt der zeitgenössische Dichter Martial, nämlich von einem gewissen Diaulus. Martial zufolge wurde Diaulus genötigt, aufgrund offensichtlicher Unfähigkeit seine ärztliche Tätigkeit einzustellen. Daraufhin soll Diaulus als *Totengräber* tätig gewesen sein. Süffisant merkt Martial an, dass er eigentlich das Gleiche tue wie vorher, insofern er Menschen unter die Erde bringe. Dass eine solche Polemik nicht frei erfunden ist, dokumentieren auch viele Grabinschriften, in denen beklagt wird, dass der Verstorbene das Opfer unfähiger Ärzte geworden sei.

Ein weiteres Zeugnis, welches für die soziale Situation von Kranken im Imperium Romanum zur Zeit des frühen Christentums aufschlussreich ist, wurde von *Lucius Iunius Moderatus Columella* (4-70 n. Chr.) verfasst. In seinem 12 Bücher umfassenden Werk *De re rustica libri XII* (Über die Landwirtschaft) bietet Columella die ausführlichsten erhaltenen Beschreibungen so genannter ›Valetudinarien‹. Letztere sind für die vorliegende Fragestellung von Relevanz, insofern in medizinhistorischen Diskursen diskutiert wird, ob Valetudinarien als Vorläufer antiker Hospitäler bzw. Krankenhäuser verstanden werden können. Die Verbreitung solcher Valetudinarien lassen sich archäologisch in unterschiedlichen Regionen des Imperium Romanum nachweisen. Columella zufolge wurden Valetudinarien von reichen Gutsbesitzern finanziert und dienten dazu, Sklaven medizi-

nisch zu versorgen. Diese Versorgung diente jedoch ausschließlich der Wiedergewinnung von Arbeitskraft. Menschen, bei denen keine Aussicht auf Heilung bestand, wurden Columella zufolge schlicht ihrem Schicksal überlassen. Ferner berichtet Columella, dass in Valetudinarien auch Fremde bzw. Reisende aufgenommen wurden, die aus unterschiedlichen Ursachen einer medizinischen Versorgung bedurften. Eine Inanspruchnahme der Valetudinarien konnte jedoch massive finanzielle Entschädigungsforderungen nach sich ziehen.

#### 4. Frühchristliche Adaptionen und Auseinandersetzung mit antik-mediterraner Heilkunde

Bereits in den alttestamentlich-frühjüdischen Traditionen als den wichtigsten traditions-geschichtlichen Wurzeln des frühen Christentums lässt sich ein facettenreiches Spektrum unterschiedlicher Verständnisse des Phänomens Krankheit und der Therapien von Krankheiten beobachten (ausführlich hierzu Kollmann 1996). So kann z. B. einerseits das vermutlich nachexilisch entstandene Diktum Ex 15,26 (»Ich bin der Herr, dein Arzt«) als eine implizite Kritik an altorientalischen Heilungsvorstellungen verstanden werden, die eine kulturelle Assimilation zu vermeiden versucht (Lohfink 1988). Andererseits findet sich in der wesentlich jüngeren, durch die Septuaginta tradierten Schrift Jesus Sirach eine äußerst positive Adaption hellenistisch-römischer Heilkunde:

Sir 38,1 *Ehre den Arzt* (τίμα ἰατρόν *tima iatron*) mit gebührender Verehrung/Honorar, damit du ihn hast, wenn du ihn brauchst; 2 denn der Herr hat ihn geschaffen, und die Heilung kommt von dem Höchsten, (...) 4 *Der Herr lässt die Arznei aus der Erde wachsen* (κύριος ἔκτισεν ἐκ γῆς φάρμακα *kyrios ektisen ek gēs pharmaka*), und ein Vernünftiger verachtet sie nicht. (...) 6 Und er hat solche Kunst den Menschen gegeben, um sich herrlich zu erweisen durch seine wunderbaren Mittel. 7 Damit heilt er und vertreibt die Schmerzen, *und der Salbenmischer/Apotheker macht Arznei daraus* (μυρεφός ἐν τούτοις ποιήσει μεῖγμα *myrephos en toutois poiēsei meigma*), 8 damit Gottes Werke kein Ende nehmen und es Heilung durch ihn auf Erden gibt.

Die im 2. Jh. v. Chr. entstandene Schrift Jesus Sirach dokumentiert somit ein traditionsbewusstes palästinisches Judentum, welches hellenistischen Bildungstraditionen positiv gegenübersteht und eine schöpfungstheologisch reflektierte Akzeptanz naturheilkundlicher Praktiken propagiert, die als ein Segen Gottes verstanden werden.

Vergleichbare Auseinandersetzungen mit den skizzierten naturheilkundlichen Entwicklungen lassen sich auch in unterschiedlichen Traditionskreisen des frühen Christentums erkennen. Dabei gibt es ein Themenfeld, an dem diese Entwicklungen sachgemäß besonders eindrücklich zu Tage treten. Frühe Jesus-Traditionen erzählen nicht nur von Heilungen Jesu, sie betonen ebenso, dass Jesus auch seine Nachfolger dazu beauftragte, ihrerseits Kranke zu heilen. Und an den frühchristlichen Interpretation dieses Auftrags lässt sich eindrücklich beobachten, wie im frühen Christentum entsprechende Vorstellungen der hellenistisch-römischen Umwelt adaptiert und modifiziert wurden (dies gilt auch für Erzählungen von Wundertätern wie Philopseudes, Alexander von Abunoteichus oder Apollonius von Tyana).

ENNO EDZARD POPKES

## Literatur zum Weiterlesen

- H. I. Avalos, *Illness and health care in the ancient Near East. The role of the temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, HSM 54, Atlanta 1995.
- M. Dörnemann, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, STAC 20, Tübingen 2003.
- H. C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, SNTS.MS 55, London 1986.
- A. Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München 1985 (<sup>2</sup>1993).
- T. Lehmann (Hg.), *Wunderheilungen in der Antike: von Asklepius zu Felix Medicus* (Begleitheft zur gleichnamigen Ausstellung der Humboldt-Universität zu Berlin und des Medizinhistorischen Museums der Charité; Berliner Medizinhistorisches Museum; 10. November 2006-11. März 2007), Oberhausen 2006.
- E. Seidler/K.-H. Leven, *Geschichte der Medizin und Krankenpflege*, 7., erw. Auflage, Stuttgart 2003.

# Krankheitsbilder und soziale Folgen: Blindheit, Lähmung, Aussatz, Taubheit oder Taubstummheit

Blindheit, Lähmung, Aussatz und Taubheit oder Taubstummheit nehmen in den Wundergeschichten der Jesustradition breiten Raum ein. In der Antwort Jesu auf die Täuferanfrage gilt die Heilung dieser Leiden als Charakteristikum seiner Wunderpraxis schlechthin (Mt 11,5 par.). Die angesprochenen Krankheiten oder Behinderungen lassen sich nicht allein in medizinisch-diagnostischen Kategorien erfassen, sondern betreffen den Menschen in seiner Gesamtheit. Durch Krankheit wird die gewohnte Ordnung der körperlichen Funktionen, der seelischen Befindlichkeit und der sozialen Bezüge durchbrochen. Die Beschreibung einer verlässlichen medizinischen Diagnose in den Krankenheilungsberichten der Evangelien gestaltet sich schwierig (vgl. Hengel/Hengel 1959, 331-361) und bleibt über weite Strecken hypothetisch. Die Wundergeschichten sind keine Dokumente aus dem Bereich der empirischen Medizin. Sie zeigen kaum Interesse an einer detaillierten Beschreibung des Krankheitsbilds und einer Ätiologie der Leiden. Präferenz hat vielmehr die Frage nach Heilung und Erlösung. Die Krankheit wird in der Regel nur kurz dargestellt, um vor dem Hintergrund der Schwere des Leidens die Bedeutung der wunderbaren Heilung hervorzuheben. Dennoch ist der Versuch einer Erhellung der Krankheitsbilder nicht gänzlich aussichtslos, auch wenn man dabei kaum über die Mutmaßungen hinauskommt, die bereits in älteren medizinisch-geschichtlichen Untersuchungen zum Thema (Ebstein 1965; Seng 1926; Fenner 1927) angestellt wurden. Daneben sind auch die religiösen Implikationen und sozialen Folgen der Leiden in den Blick zu nehmen.

## 1. Blindheit

Von Blindenheilungen ist in der Evangelienüberlieferung besonders häufig die Rede. Jesus gibt dem Blinden von Betsaida (Mk 8,22-26), dem blinden Bartimäus aus Jericho (Mk 10,46-52 par.) und einem Blindgeborenen aus Jerusalem (Joh 9,1-7) das Augenlicht zurück. Zudem bietet Matthäus als Ersatz für die von ihm ausgelassene Heilung des Blinden von Betsaida einen weiteren Blindenheilungsbericht (Mt 9,27-31) und erweitert bei der zur Beelzebulkontroverse führenden Dämonenaustreibung aus der Logienquelle das Leiden des Besessenen um das Motiv der Blindheit (Mt 12,22).

Anders als in vielen Blindenheilungsberichten aus der Umwelt des Neuen Testaments bleibt das Krankheitsbild in den Evangelientraditionen mehr als unscharf. Im Tobitbuch, das in der römisch-katholischen Tradition zum alttestamentlichen Bibelkanon zählt, wird das Augenleiden des Protagonisten mit einem einschlägigen Fachbegriff aus der antiken Medizin als Leukom, eine weiß aussehende Vernarbung der Hornhaut, bezeichnet und auf die ätzende Wirkung von Vogelkot zurückgeführt (Tob 2,10). Einzelne Blindenheilungsberichte aus Epidauros beschreiben exakt den Zustand des nicht mehr funktionsfähigen Auges oder berichten von Verwundungen, die zum Verlust der Sehkraft führten (vgl. Herzog 1931, 95-97). In den Evangelien dagegen werden die Heilungsbedürftigen stereotyp als blind (*τυφλός typhlos*) charakterisiert, ohne dass Details zu

Art oder Ursache der Sehstörungen mitgeteilt würden. In den Fällen, wo Jesus sich volkstümlicher Praktiken bedient und eine Speicheltherapie zur Anwendung bringt (Mk 8,22-26; ähnlich Joh 9,1-7), scheint eine natürliche Ursache der Sehfähigkeit vorausgesetzt zu sein, die sich durch Heilmittel beheben lässt. Ein Blick auf die Anwendungsbereiche von Speichel in der antiken Volksmedizin eröffnet vorsichtige Rückschlüsse auf das Krankheitsbild in den neutestamentlichen Erzählungen. In der Naturkunde des Plinius d. Ä. (23-79 n. Chr.) wird bei Augenentzündungen, blutenden Augen und Augenfluss zum Auftragen von Speichel geraten. Der medizinische Schriftsteller Marcellus Empiricus (4./5. Jh. n. Chr.) bezeugt die Verwendung von Speichel als Heilmittel gegen Rauheit der Augen, Augenflecken und grauen Star. Der Arzt Paulus von Ägina (7. Jh.) empfiehlt Speichel gegen Augenschwielen und führt seine Heilkraft auf eine reinigende Wirkung zurück (vgl. Belegstellen bei Kollmann 1996, 235). In der Bartimäusgeschichte, wo Jesus allein durch ein charismatisches Wort die Heilung bewirkt, könnte dagegen eine psychogene Sehstörung vorliegen. Ein derartiges Krankheitsbild, bei dem die Seele durch ein Verdrängen angstbesetzter Vorstellungen in ein »Nicht-Sehen-Wollen« die Augen verschließt, ist in der modernen Augenheilkunde als gar nicht einmal so seltenes Phänomen bekannt.

## 2. Lähmung

Neben Blindheit nehmen Lähmungen breiten Raum in den Heilungswundern der Jesustradition ein. Auch hier lässt sich aufgrund der spärlichen Informationen keine zuverlässige medizinische Diagnose erheben. In Mk 2,1-12 und Joh 5,1-9 handelt es sich um Lähmungen derart schweren Grades, dass die Betroffenen sich nicht mehr eigenständig fortbewegen können. Die durch Luthers Bibelübersetzung etablierte und sich nach wie vor gewisser Beliebtheit erfreuende Bezeichnung des Gelähmten (*παραλυτικός* *paralytikos*) von Kafarnaum als »Gichtbrüchiger« ist eine anachronistische Deutung des Leidens vor dem Hintergrund späterer Fürstenkrankheit, die nicht den geringsten Anhalt am Text hat. Die Charakterisierung des Kranken in Mk 3,1-6 als Mann mit einer verdorrten Hand bedient sich eines traditionellen bildlichen Ausdrucks für Lähmungen, die auf eine Auszehrung des Körpers zurückgeführt wurden. Gleichzeitig ruft der Begriff die Erinnerung daran wach, dass Gott sowohl Jerobeam (1Kön 13,4-6) als auch Simeon (TestSim 2,11-14) zur Strafe vorübergehend die Hand verdorren ließ. Die Lähmung in Lk 13,10-17 wird als Verkrümmung charakterisiert und ist von solcher Intensität, dass die davon betroffene Frau sich nicht mehr vollständig aufzurichten vermag. Wenn es heißt, dass die Frau einen »Geist der Schwäche« hat, wird die Lähmung auf das Wirken eines Dämons zurückgeführt. Eine verlässliche medizinische Diagnose kann man nicht stellen, auch wenn beispielsweise *Skoliosis hysterica*, eine psychosomatische Lähmung im Bereich der Wirbelsäule, in Erwägung gezogen wurde (Fenner 1927, 54f.; Grundmann 1971, 279). Die einer Steigerung des wunderhaften Elements dienenden Angaben zur Krankheitsdauer in Joh 5,1-9 und Lk 13,10-17 implizieren, dass es sich nicht um angeborene Lähmungen handelt. Jesus vollzieht die Gelähmtenheilungen durch charismatische Worte, die von einer Handauflegung begleitet sein können. Dies legt die Vermutung nahe, dass es sich um die Heilung psychogener Lähmungen handelt, wie es auch für die zahlreichen Gelähmtenheilungen im Asklepiosheiligtum von Epidauros vorauszusetzen



sein dürfte. Psychogene Bewegungsstörungen sind in der neurologischen Psychosomatik ein bekanntes Phänomen (vgl. Nowak 2002, 199-210; Henningsen 2006, 117-129).

### 3. Aussatz

Über die Heilung von Aussatz finden sich in der Jesustradition zwei Erzählberichte (Mk 1,40-45 par.; Lk 17,11-17). Wenn das Neue Testament die Aussätzigen als λεπροί (*leproi*) bezeichnet, kann ihr Leiden nicht mit dem gleichgesetzt werden, was wir heute unter Lepra verstehen. Das Adjektiv λεπρός (*lepros*) hat die Bedeutung »rau«, »schuppig«, »schorfig«. Die moderne Medizin bezeichnet mit dem Begriff Lepra die so genannte Hansen-Krankheit, die als bakterielle Infektionskrankheit die Haut und das periphere Nervensystem befällt. Sie führt zu Verunstaltungen und Verstümmelungen des Körpers. Bis zur Mitte des 20. Jh. gab es keine wirksamen Medikamente gegen dieses Leiden. Die Hansen-Krankheit war der Sache nach bereits in der Antike bekannt. Sie wurde im 4. Jh. v. Chr. infolge des Indienfeldzugs von Alexander dem Großen in den Mittelmeerraum eingeschleppt und begegnet in der antiken Medizin unter der Bezeichnung Elephantiasis. Ein aus dem 1. Jh. n. Chr. stammendes Leichentuch mit Skelettresten aus einem Grabfund in Jerusalem deutet darauf hin, dass der darin eingehüllte erwachsene Mann sich mit Tuberkulose und der Hansen-Krankheit infiziert hatte (Gibson 2010, 53f.). Unter Lepra verstehen die Schriften des Hippokrates hingegen Schuppenflechte oder andere harmlose Hautveränderungen (Wohlers 1999a, 295f.). Auch die in Lev 13 aufgelisteten Krankheiten, die im hebräischen Text unter den von der Septuaginta mit λεπρά (*lepra*) wiedergegebenen Begriff *zaraat* eingeordnet werden, haben nichts mit der in der Antike tödlich verlaufenden Hansen-Krankheit zu tun (vgl. Grmek 1989, 160-168). Vielmehr handelt es sich um Schuppenflechte und verwandte Hautkrankheiten, die grundsätzlich heilbar sind, wie es die Anordnungen von Lev 13 ausdrücklich voraussetzen. Daneben scheinen unter den Begriff *zaarat/lepra* aber auch lebensbedrohliche Krankheiten subsumiert worden zu sein, wie es die alttestamentliche Beschreibung des Aussatzes von Mirjam (Num 12,10-12) nahelegt. Für die neutestamentlichen Wunderberichte lässt sich keine präzisere Diagnose des dort als *lepra* begegnenden Krankheitsbildes erheben. Die Berichte haben kein Interesse an Details, während in der rabbinischen Tradition dutzende Arten von Aussatz beschrieben und voneinander unterschieden werden (Billerbeck 1928, 745-763). Bei den Aussätzigen in der Lebenswelt Jesu dürfte es sich ganz überwiegend um Personen handeln, die an harmlosen Hautveränderungen litten. Die Variante von Mk 1,40-45 im Papyrus Egerton 2 (Schneemelcher 1990, 84f.) berichtet allerdings, der Aussätzige habe sich sein Leiden beim gemeinsamen Wandern und Essen mit anderen Aussätzigen zugezogen, und geht damit von einer ansteckenden Krankheit aus.

### 4. Stummheit und Taubstummheit

Unter Stummheit versteht man die Unfähigkeit zu sprechen oder sich in normaler Sprache zu artikulieren. Stummheit hat oftmals genetische Ursachen, wird aber auch durch psychische Einflüsse (seelisch bedingtes Schweigen) oder physiologische Deformationen des Sprachapparats (z. B. Schädigung der Stimmbänder) hervorgerufen. Eine Sonder-

form ist die umgangssprachlich mit dem veralteten Begriff der Taubstummheit bezeichnete Hörstummheit (Audimutitas). Dieses Leiden entsteht aufgrund einer angeborenen oder in der frühen Kindheit eingetretenen Erkrankung des Gehörs. Trotz eines von Natur aus voll funktionsfähigen Sprachapparats wird das Sprachvermögen nicht ausgeprägt, da die dazu notwendige akustische Kontrolle der Lautäußerungen nicht möglich ist. Die eigentlich vorhandenen Stimmwerkzeuge bleiben dadurch ungenutzt. Auch beim Verlust des Gehörs im Erwachsenenalter kann es aufgrund der fehlenden Kontrolle der sprachlichen Äußerungen durch das Gehör mit der Zeit zu einer starken Beeinträchtigung des Sprachvermögens kommen. Die Begriffe Stummheit oder Taubstummheit werden von Betroffenen als unangemessen empfunden, da sie trotz eines stark eingeschränkten Sprachvermögens in der Lage sind, sich durch Laute zu artikulieren oder durch Gebärdensprache mit anderen zu kommunizieren. In der Antike konnten beide Krankheiten auf das Wirken böser Geister zurückgeführt werden, wie es sich in der Jesusüberlieferung widerspiegelt. Die Heilung von Stummheit in Lk 11,14 par. vollzieht sich als Dämonenaustreibung. Jesus vertreibt den »stummen Geist« (δαίμόνιον κωφόν *daimonion kōphon*). Als Krankheitsbild kommt seelisch bedingtes Schweigen (totaler Mutismus) in Betracht, das durch Traumata ausgelöst werden kann, häufig aber auch in Kombination mit Depressionen oder Psychosen auftritt. Möglicherweise denkt der Text aber auch nur an vorübergehende Sprachunfähigkeit während eines epileptischen Anfalls, wie sie Mk 9,17 vorausgesetzt ist. In Mk 7,31-37 wird der Kranke als »taub und lallend« (κωφός καὶ μογιλάλος *kōphos kai mogilalos*, 7,32) charakterisiert. Dabei scheint der Bericht davon auszugehen, dass die Zunge des Mannes durch einen bösen Geist gebunden ist. Das eigentliche Wunder besteht in der Heilung der Taubheit. Die Wiedererlangung des Hörvermögens ermöglicht die Kontrolle der sprachlichen Artikulation und zieht den normalen Gebrauch des Stimmapparats nach sich.

## 5. Religiöse und kultische Implikationen

Das Verständnis von Krankheit hängt vom Weltbild der jeweiligen Gesellschaft ab und ist im Kulturvergleich erheblichen Differenzen unterworfen. Die religiösen Implikationen und kultischen Folgen von Krankheit oder Behinderung in der Lebenswelt Jesu sind von weitreichender Bedeutung für das Leben der Betroffenen. Es ist ein frühes Phänomen des gesellschaftlichen Umgangs mit Krankheit, dass mit der Stigmatisierung von Kranken eine Schuldzuweisung einhergeht. Der Vorwurf, das Leiden sei unwissentlich oder wissentlich selbst verursacht, lenkt vom Gesunden weg und wälzt Schuld auf den Erkrankten ab (Obermayer-Pietsch 2007, 273). Verbreitet war auch die Vorstellung, dass Krankheit oder Behinderung die an den Kindern vollzogene Strafe Gottes für ein anstößiges Verhalten der Eltern beim Geschlechtsverkehr darstellte (bNed 20a). Inwieweit kranke oder behinderte Menschen für ihre Situation selbst verantwortlich sind, wird im antiken Judentum ambivalent beurteilt. Die Bücher Hiob und Tobit durchbrechen das in alttestamentlicher Zeit vorherrschende Verständnis von Krankheit als einer von Gott verhängten Strafe für Fehlverhalten und stellen heraus, dass auch der untadelige Gerechte von Leid betroffen sein kann (Hi 2; Tob 1f.). Dennoch liegt in den Tagen Jesu die Vorstellung eines kausalen Zusammenhangs von Krankheit und Sünde nach wie vor schnell auf der Hand (vgl. Mk 2,5; Joh 5,14; 9,3). Die Heilungsberichte der Evangelien weisen dies z. T. aus-

drücklich zurück und sehen mehrheitlich den kranken oder behinderten Menschen ohne eigenes Verschulden dem Machtspiel feindlicher Mächte ausgesetzt, von denen er durch die überlegene Kraft des Wundertäters befreit wird. Ein weiterer wichtiger Aspekt der religiösen Deutung und Bewältigung von Krankheit ist die Hoffnung, dass Gott in der eschatologischen Heilszeit körperliche Leiden und Gebrechen wie Blindheit, Lähmung oder Stummheit hinwegnehmen wird (Jes 29,18f.; 35,5f.; 61,1).

Eine zentrale Rolle für das religiöse wie soziale Leben spielt die Beeinträchtigung der Kultfähigkeit durch Krankheit oder Behinderung. Blinden und Lahmen wurde vermutlich der Zugang zum Jerusalemer Tempel verwehrt (2Sam 5,8). Mit Aussatz war der auch zu sozialer Ausgrenzung führende Verlust der kultischen Reinheit verbunden, die erst nach Bestätigung der erfolgten Heilung durch einen Priester wiederhergestellt werden konnte. Körperlich versehrte Personen waren zudem grundsätzlich nicht zum Priesterdienst zugelassen. In Lev 21,16-21 werden zwölf körperliche Gebrechen oder Defekte genannt, die Ausschlusskriterien für den Priesterdienst darstellen, allen voran Blindheit und Lähmung. Die behindertenfeindliche Priesterauslese nach Prinzipien der Gesundheit und körperlichen Makellosigkeit ist von dem aus dem Hofzeremoniell entlehnten Gedanken getragen, dass das Auge Gottes nicht durch den Anblick verunstalteter Menschen beleidigt werden darf (Gerstenberger 1993, 289). Wohl von ähnlichen Denkvoraussetzungen her ist auch das Opfern blinder oder lahmer Tiere am Tempel verboten (Dtn 15,21). Das halakhische Dokument 4QMMT aus Qumran begründet den Ausschluss von Blinden und Tauben vom Priesterdienst damit, dass sie wegen ihres eingeschränkten Seh- bzw. Hörvermögens nicht in der Lage seien, den Inhalt der Gesetze zu erfassen und dementsprechend die kultischen Handlungen ordnungsgemäß durchzuführen. In der stark vom Ideal der priesterlichen Reinheit geprägten Qumrangemeinde wurde Gelähmten, Blinden, Tauben, Stummen oder mit einem anderen Makel behafteten Personen die Aufnahme verweigert (1QSa 2,3-8). Nach der Kriegerrolle aus Qumran ist dieser Personenkreis auch vom endzeitlichen Krieg der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis ausgeschlossen (1QM 7,4f.).

## 6. Soziale Folgen

Körperliche Leiden wie Blindheit, Lähmung, Aussatz, Taubheit oder Stummheit haben für die Betroffenen auch in sozialer Hinsicht einschneidende Folgen. Die Betrachtung aussätziger Personen als kultisch unrein zog deren Ausgrenzung aus der Gesellschaft nach sich. Männer, die trotz der Zugehörigkeit zu einer der Priesterklassen aufgrund einer Behinderung den Tempeldienst nicht ausüben dürfen, sind im antiken Judentum auch sozial stigmatisiert. Zudem kann der Kranke oder Behinderte in der Regel nicht für sich selbst sorgen, sondern ist ökonomisch von anderen abhängig. Daher werden Blinde im Alten Testament mit Schwangeren, Wöchnerinnen, Armen oder Waisen auf eine Stufe gestellt, die der Unterstützung durch ihr Umfeld bedürfen (Jer 31,8; Hi 29,12-16). Grundsätzlich herrschte im antiken Judentum eine vorbildliche Sozialfürsorge. Die Zuwendung gegenüber Kranken und Gebrechlichen zählte zu den fest vorgeschriebenen Liebeswerken (Billerbeck 1928, 573-578). Auch in der Endzeitrede Jesu wird die Bedeutung des Krankenbesuchs eingeschärft (Mt 25,36). Die Tora enthält rechtliche Regelungen, die dem Schutz Behinderter vor Willkür und Anfeindung dienen (Lev 19,14; Dtn

27,18). Im weisheitlichen Denken ist das Engagement für behinderte Menschen als ethisches Postulat greifbar (Spr 31,8; vgl. Hi 29,15). Bei körperlichen Leiden wie Lähmung, Blindheit oder Taubstummheit waren die Betroffenen in der Regel sozial integriert, wie es sich auch in den neutestamentlichen Wundergeschichten widerspiegelt. Der Gelähmte aus Kafarnaum (Mk 2,1-12), der Taubstumme aus der Dekapolis (7,31-37) und der Blinde von Betsaida (8,22-26) werden von ihren Angehörigen oder Freunden zum Wunderäter gebracht. Dennoch beeinträchtigen v.a. Stummheit und Taubheit das Sozialleben der davon betroffenen Menschen in hohem Maße, da nur eine erheblich eingeschränkte Kommunikation mit der Umwelt möglich ist. Taubstumme wurden rechtlich in vielerlei Hinsicht mit geistig Behinderten auf eine Stufe gestellt (Preuss 1992, 33f.). Zudem ziehen körperliche Behinderungen eine starke Beeinträchtigung oder den völligen Verlust der Arbeitsfähigkeit nach sich, so dass viele der mit diesen Leiden behafteten Personen ihr Dasein als Bettler fristeten. Anschauliche Beispiele sind der blinde Bartimäus, der in Jericho bettelnd am Straßenrand sitzt (Mk 10,52), oder der Gelähmte, der im Jerusalemer Tempel um Almosen bittet (Apg 3,2). Mit der massiv eingeschränkten Erwerbsfähigkeit sind nicht nur sozialer Abstieg und Armut verbunden, sondern auch ein Verlust der Menschenwürde. Die Variante von Mk 3,1-6 im apokryphen Nazoräerevangelium bringt dies auf den Punkt, wenn dort der an der Hand gelähmte Mann sagt: »Ich war Maurer und verdiente mit (meinen) Händen (meinen) Lebensunterhalt; ich bitte dich, Jesus, daß du mir die Gesundheit wieder herstellst, damit ich nicht schimpflich um Essen betteln muß« (Frey 2012, 641). Wo Ärzte zur Verfügung standen, konnte die Inanspruchnahme ihrer Dienste in den finanziellen Ruin treiben (Lk 8,43). Auch Wunderheiler ließen sich in aller Regel entlohnen (Hippocr. morb. sacr. 1,32; Luc. philops. 16). Vor diesem Hintergrund ist es alles andere als selbstverständlich, wenn Jesus und die Apostel unentgeltlich Heilung gewährten (Mt 10,8; vgl. Kollmann 1996, 362-375).

An Aussatz leidende Menschen waren in der Lebenswelt Jesu in besonderer Weise der Stigmatisierung und sozialen Ausgrenzung ausgesetzt. Anders als Blinde, Lahme, Taube oder Stumme galten sie nach der Tora als kultisch unrein und mussten außerhalb der Gesellschaft leben (Lev 13,45f.). Josephus bestätigt diese Praxis für die neutestamentliche Zeit (Flav. Jos. Apion. 1,281; Flav. Jos. Bell. 5,227). Die in dieser Hinsicht besonders rigide Tempelrolle aus Qumran enthält das Postulat, in jeder Stadt Quartiere für kultisch unreine Personen einzurichten, wobei explizit Aussätzige und menstruierende Frauen genannt werden (11QT 48,23-26). Da man nicht über die medizinischen Kenntnisse verfügte, zuverlässig zwischen infektiösen und nicht infektiösen Formen des Aussatzes zu unterscheiden, waren von dieser Ausgrenzung auch oder sogar ganz überwiegend Personen betroffen, die an harmlosen Hautveränderungen litten.

BERND KOLLMANN

## Literatur zum Weiterlesen

- R. v. Bendemann/J. N. Neumann, Krankheit und Gesundheit/Lebenserwartung, in: K. Scherberich (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur, Bd. 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 64-68.
- M. D. Grmk, Diseases in the Ancient Greek World, Baltimore/London <sup>2</sup>1995.

- J. N. Neumann, Behinderung, in: K. Scherberich (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur, Bd. 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 68-71.
- B. Obermayer-Pietsch, Krankheit, Heilung, Wunder – aus medizinischer Perspektive, in: J. Pichler/C. Heil (Hg.), Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge, Darmstadt 2007, 261-280.
- S. M. Olyan, Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences, Cambridge et al. 2008.
- M. Wohlers, »Aussätzige reinigt« (MT 10,8). Aussatz in antiker Medizin, Judentum und frühem Christentum, in: S. Maser/E. Schlarb (Hg.), Text und Geschichte, FS D. Lührmann, Marburg 1999, 294-304.

## Dämonen – Besessenheit – Austreibungsrituale

Jesu exorzistische Tätigkeit lässt sich auf den ersten Blick nur schwer mit dem so eingängigen Bild seiner heilenden Zuwendung zu den Kranken und Ausgegrenzten verknüpfen. Dennoch ist es unbestritten, dass die Dämonenaustreibungen zu Jesu historischem Wirken zu zählen sind und von ihm zutiefst mit seiner Botschaft von der sich auf Erden ausbreitenden Königsherrschaft Gottes verbunden wurden. Das zentrale Logion Jesu, das diesen Zusammenhang offenlegt, findet sich in der Spruchquelle (Q 11,20): »Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen hinauswerfe (ἐκβάλλω *ekballō*), ist das Reich Gottes bereits zu euch gekommen!«

Das hier verwendete Verb »hinauswerfen«, das vermutlich der früheste Beleg für den Gebrauch im Zusammenhang mit einem Exorzismus ist (Twelftree 2007a, 93), begegnet in der griechischen Literatur und in der Septuaginta (LXX), um das Vertreiben von Feinden, die bestimmten Zielsetzungen im Weg stehen, auszudrücken (z. B. Aristoph. Plut. 430; Plato Gorg. 468d). In der LXX geht es dabei speziell um diejenigen, die die Pläne Gottes für sein erwähltes Volk stören und deswegen weichen müssen (z. B. Ex 23,30; Dtn 33,27f.). Auf derselben Linie liegt die Verwendung von ἐκβάλλω (*ekballō*) in Q 11,20: Das Weichen der Dämonen macht geradezu empirisch erfahrbar, dass sich ein universaler Herrschaftswechsel vollzieht: Wo sich das Reich Gottes und dessen neue Ordnungsstruktur ausbreiten, ist für Dämonen kein Lebensraum mehr. »Mit jedem Dämon, der ausgetrieben wird und damit seinen Machtbereich freigibt, wächst der Machtbereich der Herrschaft Gottes auf Erden« (Ebner 2004, 143). Schritt für Schritt müssen die Dämonen das Land verlassen und stürzen – wie es beispielsweise Mk 5,1-20 legendarisch verdichtet – in einer Massenpanik zusammen mit der Schweineherde von Gerasa ins offene Meer hinab.

Zentral für die jesuanischen Dämonenaustreibungen ist dabei die apokalyptisch geprägte Vorstellung, dass Satan durch Gott selbst bereits vorgängig entmachtet wurde (vgl. Mk 3,27): In einem Himmelskampf ist der Anführer der Dämonen besiegt worden, was Jesus in einer Vision offenbart wurde: »Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen« (Lk 10,18; vgl. auch Offb 12,7-10). Durch den Sturz Satans, der nach traditioneller Auffassung Ankläger der Menschen vor Gott ist (vgl. Hi 1,6-2,6), sind die ihm unterstellten Dämonen »herrenlos geworden« (Kollmann 2011, 72) und können in der Folge von einem vollmächtigen Exorzisten ausgetrieben werden.

Die apokalyptische Vorstellung von der bereits erfolgten Entmachtung Satans unterscheidet das dämonistische Weltbild Jesu von dem des Paulus, für den die Überwindung der gottfeindlichen Kräfte noch aussteht (vgl. 1Kor 15,24-27; ähnlich Offb 12,7-10). In all diesen Vorstellungen spiegelt sich die jüdische Idee vom zukünftigen Vernichtungsgericht über den Teufel/Satan/Belial und die damit einhergehende Wiederaufrichtung der Königsherrschaft Gottes wider, welche das Ende von Krankheit und Leid bedeutet (vgl. TestLev 18,12-14; AssMos 10,1; vgl. Kollmann 1999, 537).

