

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



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

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.



Verlagsgruppe Random House FSC-DEU-0100
Das für dieses Buch verwendete FSC-zertifizierte Papier *Munken Premium*
liefert Arctic Paper Munkedals AB, Schweden.



Entdecken Sie mehr auf
www.gtvh.de

1. Auflage
Copyright © 2013 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Einband: Těšinská tiskárna a.s., Český Těšín
Printed in Czech Republic
ISBN 978-3-579-08120-5

www.gtvh.de

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
I. Die Wundererzählungen in der Logienquelle Q	
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	
 III. Die Wundererzählungen im Matthäusevangelium	
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 ›verdorrtten 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 aeußerlicher 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 Wunder 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 erschrahen 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 πάντα *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 πάντα *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 (*παραβολή* *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 συναγωγὴ (*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 sēmeion*) 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 lukianischen 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 Jerusalem 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 vielzitiertes 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: »Machtttaten«). 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 »Epideixis« (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 tetherapeumenai 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 ἐπιτιμᾶω *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-

sammengehörigkeit 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

UNVERKÄUFLICHE LESEPROBE



Ruben Zimmermann

Die Wunder Jesu

Gebundenes Buch, Pappband, 1096 Seiten, 16,2 x 24,3 cm
ISBN: 978-3-579-08120-5

Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungstermin: März 2013

Die erste umfassende Auslegung aller Wunder Jesu und der Apostel

Was bedeutet es, von »Wundern« zu sprechen? Sind Phänomene wie »Spontanheilung« identisch mit dem, was im religiösen Bereich »Wunder« genannt wird? Wann deuten Menschen Lebensereignisse als »Wunder« und in welcher sprachlichen Form tun sie das? Wie erzählt das Neue Testament von den Wundern Jesu und der Apostel und warum? Diesen Fragen spürt dieses auf zwei Bände angelegte Kompendium nach.

Ein einleitender Teil klärt neben einem kurzen forschungsgeschichtlichen Überblick methodische und hermeneutische Fragen. Im Hauptteil wird jede Wundererzählung in einer nach Struktur und exegetischen Leitlinien einheitlichen Form untersucht. Unter Einbeziehung sprachwissenschaftlicher sowie rezeptionsästhetischer Aspekte steht auch die Frage nach der Kommunikationsintention der Wundererzählungen und deren Potenzial für die Exegese der Texte heute im Zentrum. Exkurse bieten einführende Überblicke zu für die Wundererzählungen relevanten Themenbereichen.

Die Auslegungen wurden von einem Autorenkollektiv von unterschiedlichen, überwiegend jüngeren NeutestamentlerInnen verfasst.



Der Titel im Katalog