

Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen

Herausgegeben von
BERND KOLLMANN und
RUBEN ZIMMERMANN

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

339

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)
J. Ross Wagner (Durham, NC)

339



Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen

Geschichtliche, literarische und
rezeptionsorientierte Perspektiven

Herausgegeben von
Bernd Kollmann und
Ruben Zimmermann

Mohr Siebeck

BERND KOLLMANN; 1989 Promotion, 1995 Habilitation in Göttingen; 1996–2000 Vertretungsprofessuren in Aachen und Siegen; seit 2000 Professor für Neues Testament an der Universität Siegen.

RUBEN ZIMMERMANN; 1999 Promotion in Heidelberg; 2003 Habilitation in München; 2004 Vertretungsprofessur in Hamburg; 2005–09 Professur in Bielefeld; seit 2009 Professor für Neues Testament an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

e-ISBN PDF 978-3-16-152466-0

ISBN 978-3-16-152465-3

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Im vorliegenden Band geht es nicht um Wunder – es geht vielmehr um Wundererzählungen. Diese Differenz ist keineswegs unbedeutend. Innerhalb des Wunderdiskurses in Kirche und Gesellschaft, aber ebenso auch in der theologischen Forschung stand vielfach die Diskussion um Wunderphänomene im Vordergrund. Die Texte, die von ihnen erzählen, wurden so nur zur Quelle, zum Vergleichstext oder zum Katalysator für systematische Grundfragen degradiert. Wenn wir nun nach der „Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen“ fragen, dann geht es also primär um das Verstehen einer bestimmten Gruppe von Texten des frühen Christentums. Dass sich an den Fragen zur Auslegung dieser Geschichten anhand eines ausgeweiteten Hermeneutikverständnisses zugleich auch viele übergeordnete historische, epistemologische oder theologische Fragen entzünden, dass also die Wundertexte doch wieder eng mit der Frage nach der Möglichkeit, Erfahrbarkeit, Wahrheit und Wirklichkeit von Wundern verwoben sind, muss dabei keineswegs bestritten werden. Ausgangspunkt sind aber immer die Texte selbst. Die Reflexion der Möglichkeiten und Grenzen ihres Verstehens ist Gegenstand des Buches.

Wundererzählungen sind dabei hermeneutische Herausforderungen. Obwohl die Interpretation dieser Texte eine lange Auslegungsgeschichte vorweisen kann, ist es keineswegs geklärt, wie, mit welchen Methoden und auf welches Ziel hin diese Texte gedeutet werden können oder gar sollen. Diese Grenze des Verstehbaren muss aber nicht nur beklagt werden. Auch mit dem vorliegenden Band ist es keineswegs unsere Absicht, die Verstehensprobleme dieser Texte zu lösen. Im Gegenteil. Gerade das Wachhalten der Unstimmigkeiten und die Sensibilisierung für die Grenzen des Interpretierbaren ist ein implizites Ziel dieses Buches. Allerdings darf diese hermeneutische Bescheidenheit nicht mit einem Plädoyer für den Verstehensverzicht im Sinne anti- oder posthermeneutischer Gedanken verwechselt werden. Die Texte fordern vielmehr aufgrund ihrer Sperrigkeit in besonderem Maße heraus, sie aus ganz unterschiedlichen Perspektiven, mit ganz unterschiedlichen Methoden und Rahmentheorien in den Blick zu nehmen. In einer losen heuristischen Systematik unterscheiden wir hierbei historische, literarische und rezeptionsorientierte Ansätze, die wiederum in sich eine beträchtliche Inhomogenität (z.B. zwischen einem redaktionskritischen und einem kulturanthropologischen Ansatz im historischen Block

oder zwischen einem tiefenpsychologischen und einem disability-Ansatz beim rezeptionsorientierten Block) aufweisen. Ferner gibt es Überlappungen auch zwischen den Grundperspektiven, so dass man sich fragen kann, warum z.B. ein erzählpragmatischer Ansatz im literarischen und nicht im rezeptionsorientierten Bereich steht. Die Aufteilung dient deshalb der besseren Orientierung und kann keineswegs absolut gesetzt werden. Die mit dem Band angestrebte Ausgewogenheit der Blöcke weist aber darauf hin, dass die verschiedenen Ansätze je ihre eigene Berechtigung besitzen, die letztlich im Text selbst begründet liegt. Es sind die Wundererzählungen, die als geschichtliche Texte eine historische, als narrative Kunstwerke eine literarische und als appellative Texte eine rezeptionsorientierte Interpretation evozieren. Um dieser pluriformen Gestalt der Texte willen bedarf es auch einer Pluralität der Auslegungswege. Es ist deshalb ein Anliegen des Bandes, auch die bleibende Notwendigkeit der hermeneutischen Vielfalt zu unterstreichen, die gegenüber Primatsansprüchen von Interpretationsmethoden (z.B. in der religionsgeschichtlichen Phase) teilweise in Vergessenheit geraten ist. Die Pluralität der Interpretationsansätze darf jedoch wiederum nicht mit Beliebigkeit und Unkontrollierbarkeit verwechselt werden. Die Reflexion der Auslegung, wie sie in der wissenschaftlichen Hermeneutik vollzogen wird, will gerade vor der Fehleinschätzung bewahren, dass man mit den Texten alles machen könne, was ein Ausleger möchte. Es sind deshalb die selbstkritische Einsicht in die Grenzen des eigenen Ansatzes, der Respekt vor divergierenden Zugängen und die Balance der Perspektiven, die die Hermeneutik der Wundergeschichten lebendig erhalten.

Der vorliegende Band steht im engen Zusammenhang mit dem „Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen“ (Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013; Bd. 2: Die Wunder der Apostel, Gütersloh 2015). Dass er nun zwischen den beiden Bänden erscheint, ist nicht zufällig. Denn hier werden Grundfragen, insbesondere hermeneutische und methodische Weichenstellungen (z.B. Gattungsdefinition) diskutiert, die für das Kompendium maßgeblich wurden. Bei den Beiträgen des vorliegenden Sammelbandes handelt es sich zum Teil um Referate, die auf den Mainzer Wundertagungen im Oktober 2009 und September 2010 gehalten wurden. In ihnen spiegeln sich zudem auch Entscheidungen wider, die während eines Meetings der Herausgeberinnen und Herausgeber des Wunderkompendiums im März 2011 in Mainz getroffen wurden. Einige der Personen, die Beiträge zum vorliegenden Band geliefert haben, sind als Herausgebende und Autorinnen oder Autoren am „Kompendium der Wundererzählungen“ beteiligt. Der vorliegende Band will aber mehr als nur ein Begleitband zum Wunderkompendium sein und bemüht sich, auch vom Kompendium abweichende Positionen zu integrieren. So werden die historischen, literarischen und rezeptionsorientierten Perspektiven des Verstehens von

Wundererzählungen in umfassenderer Weise beleuchtet und durchaus divergente hermeneutische Ansätze zur Disposition gestellt. Hierbei wird besonders auch der Dialog mit der anglo-amerikanischen Forschung gesucht. Die Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen braucht den kritischen Dialog. Wenn der vorgelegte Band diesen Austausch der unterschiedlichen Positionen fördert, dann hat er seinen Zweck erfüllt.

Wir danken Jörg Frey für die Aufnahme des Bandes in die Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ und dem Verlag Mohr Siebeck, namentlich Frau Schwemmer-Vetter, für die gewohnt exzellente Zusammenarbeit und zielführende Begleitung im Entstehungsprozess des Buches. Unser besonderer Dank gilt den Siegener Studierenden Andreas Kiehn, Desiree Klein und Dominik Neben für ihre Mithilfe bei der Erstellung der Druckvorlage und der Anfertigung des Registers. Christine Schön (Mainz) hat uns beim Korrekturlesen unterstützt.

Siegen und Mainz, im September 2014

Bernd Kollmann,
Ruben Zimmermann

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

I. Grundfragen

Bernd Kollmann

Von der Rehabilitierung mythischen Denkens und
der Wiederentdeckung Jesu als Wundertäter.

Meilensteine der Wunderdebatte von der Aufklärung bis zur Gegenwart .. 3

Ruben Zimmermann

Von der Wut des Wunderverstehens.

Grenzen und Chancen einer Hermeneutik der Wundererzählungen 27

Craig S. Keener

Miracle Reports: Perspectives, Analogies, Explanations 53

Gerd Theißen

Wunder Jesu und urchristliche Wundergeschichten.

Historische, psychologische und theologische Aspekte 67

II. Geschichtliche Perspektiven

Axel Graupner

Wunder über Wunder: Israels Führung durch die Wüste
Exodus 15,22–18,27.

Eine Skizze 89

Detlev Dormeyer

Wundergeschichten in der hellenistischen Medizin und
Geschichtsschreibung.

Eine religionsgeschichtliche Annäherung 127

<i>Manfred Clauss</i> Wunder und Kaiserkult	153
<i>Erkki Koskenniemi</i> Apollonius of Tyana, the Greek Miracle Workers in the Time of Jesus and the New Testament	165
<i>Eric Eve</i> Jesus' Miracles in their Historical and Cultural Context	183
<i>Graham H. Twelftree</i> Exorcism in Early Christianity	205
<i>Reinhard von Bendemann</i> Elementar feurige Hitze. Zur Krankheitshermeneutik frühjüdischer, hellenistisch-römischer und frühchristlicher Fieberheilungen	231
<i>Pieter F. Craffert</i> What Actually Happened? Miracle Stories in Anthropological Historical Perspective	263
<i>Marco Frenschkowski</i> Antike kritische und skeptische Stimmen zum Wunderglauben als Dialogpartner des frühen Christentums	283
 <i>III. Literarische Perspektiven</i> 	
<i>Ruben Zimmermann</i> Gattung „Wundererzählung“. Eine literaturwissenschaftliche Definition	311
<i>Susanne Luther</i> Erdichtete Wahrheit oder bezeugte Fiktion? Realitäts- und Fiktionalitätsindikatoren in frühchristlichen Wundererzählungen – eine Problemanzeige	345
<i>Michael Labahn</i> Wunder verändern die Welt. Überlegungen zum sinnkonstruierenden Charakter von Wunder- erzählungen am Beispiel der so genannten „Geschenkwunder“	369

Wendy J. Cotter

The Function of the Outrageous Petitioner in Pre-Markan
Miracle Anecdotes 395

Cornelis Bennema

Character Analysis and Miracle Stories in the Gospel of Mark 413

Paul Borgman

Pattern and Purpose in John's Gospel: the Seven Miracle Stories 427

Kristina Dronsch

In Wunder verstrickt: eine medio-theologische Pointe der Wunderge-
schichten im Markusevangelium 445

Ruben Zimmermann

Phantastische Tatsachenberichte?!
Wundererzählungen im Spannungsfeld zwischen
Historiographie und Phantastik 469

IV. Rezeptionsperspektiven

Christian Münch

Erzählung und Ereignis.
Zur theologischen Deutung der Wundergeschichten 497

Stefan Alkier

Das Kreuz mit den Wundern oder Wunder ohne Kreuz?
Semiotische, exegetische und theologische Argumente wider die
formgeschichtliche Verkürzung der Wunderforschung 515

István Czachesz

How to Read Miracle Stories with Cognitive Theory.
On Harry Potter, Magic, and Miracle 545

Susanne Luther

Die ethische Signifikanz der Wunder.
Eine Relecture der Wundererzählungen der apokryphen Thomasakten
unter ethischer Perspektive 559

Eugen Drewermann

Tiefenpsychologische Hermeneutik von Wundererzählungen 589

Ulrike Metternich

Wunderdeutungen in der Feministischen Theologie
und Bibelwissenschaft 607

Markus Schiefer Ferrari

Gestörte Lektüre.
Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen
am Beispiel von Mk 2,1–12 627

Reinhold Zwick

Die Wunder Jesu im Film.
Grenzfall der Ästhetik und (film-)theologische Herausforderung 647

Annike Reiß

Mit Kindern und Jugendlichen über Wunder theologisieren 663

Autorenverzeichnis 679

Stellenregister 683

Autorenregister 692

Namen- und Sachregister 709

I. Grundfragen

Von der Rehabilitierung mythischen Denkens und der Wiederentdeckung Jesu als Wundertäter

Meilensteine der Wunderdebatte von
der Aufklärung bis zur Gegenwart

Bernd Kollmann

1. Das vermeintliche Ende der Wunderdebatte

„Um wenige Dinge hat die nt.liche Forschung der letzten zwei Jahrhunderte so erbittert gestritten, wie um die evangelischen Wundererzählungen. Tatsächlich mußten hier Supranaturalismus und Rationalismus als Erscheinungsformen der traditionellen kirchlichen Orthodoxie und der modernen Kritik an dieser Orthodoxie und ihrer Tradition wie kaum anderswo aufeinanderprallen. Man darf wohl sagen, daß der Kampf heute zwar nicht im Raum der Gemeinde, wohl aber auf dem Felde der theologischen Wissenschaft zu seinem Ende gekommen ist. Der traditionelle kirchliche Wunderbegriff wurde dabei zerschlagen ...“¹ – mit diesen Worten betrachtete Ernst Käsemann 1953 die Wunderdebatte zumindest im Bereich der universitären Theologie als abgeschlossen, wobei er den traditionellen Wunderglauben für tot erklärte und nebenbei auch den Wundertäter Jesus zu Grabe trug. Die übergroße Anzahl der Wunderberichte aus den Evangelien müsse als Legenden betrachtet werden, da sie erstens im Laufe ihrer Überlieferungsgeschichte eine Steigerung des wunderhaften Elements erfahren hätten, zweitens auf dem Boden der Antike vielfältige religionsgeschichtliche Analogien aufwiesen und drittens einem festgeprägten Erzählschema folgten. Das Wenige, das sich als geschichtlich glaubwürdig erweise, seien so harmlose Vorfälle wie die Heilung der Schwiegermutter des Petrus von einer Fiebererkrankung. Vor diesem Hintergrund sieht Käsemann die einzig bleibende Bedeutung der Wundergeschichten in der von ihnen widerspiegelten urchristlichen Glaubensbotschaft, dass in Jesus die göttliche

¹ E. KÄSEMANN, Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen ⁶1970, 224–236, hier 224.

Liebe auf den Plan getreten ist und sich als heilende, Leben schenkende Macht erweist.²

Käsemann bringt damit eine Haltung gegenüber den neutestamentlichen Wundergeschichten zum Ausdruck, wie sie für die gesamte Bultmann-Schule typisch ist und bis in die 1970er Jahre hinein in der theologischen Wissenschaft als geradezu unumstößliches Dogma galt. In der Folgezeit sollte sich allerdings auch im Hinblick auf die Wunder die Einsicht bewahrheiten, dass Totgesagte länger leben und geistesgeschichtliche Debatten in der Regel eher zyklisch als linear ablaufen. Vor dem Hintergrund der jüngeren Forschungsgeschichte jedenfalls wirkt Käsemanns voreiliger Nachruf auf den Wunderglauben und den Wundertäter Jesus geradezu bizarr. Wer sich die Entwicklung der letzten Jahrzehnte vor Augen führt, stellt fest, dass die Diskussion um die neutestamentlichen Wunder lebhafter denn je ist, an der kerygmatisch-existenzialen Engführung der Wunderfrage von unterschiedlichster Seite Kritik geübt wird und vereinzelt sogar supranaturalistische Deutungsmuster in der theologischen Wissenschaft eine fröhliche Wiedergeburt feiern. Damit einher geht eine Wiederentdeckung der elementaren Bedeutung Jesu als Wundertäter. Die nachfolgenden Ausführungen bemühen sich darum, wichtige Etappen dieser Entwicklung aufzuzeigen und die Hintergründe auszuleuchten.

2. Etappen der neuzeitlichen Wunderhermeneutik³

2.1. Brüchigkeit supranaturalistischen Denkens im Licht der Aufklärung

Bis in die Neuzeit hinein wurden die biblischen Wunder mit großer Selbstverständlichkeit als Eingriff Gottes in das Naturgeschehen erklärt. Mit der Aufklärung und dem Aufkommen der Naturwissenschaften wurde der supranaturalistische Wunderglaube brüchig. Als Vorreiter rationaler Wunderkritik konstatierte der holländische Philosoph Baruch de Spinoza (1632–1677) in seinem „Theologisch-politischen Traktat“ von 1670 einen un-

² KÄSEMANN, a.a.O., 224–229.

³ Vgl. zum Folgenden auch S. ALKIER, *Wen wundert was?*, ZNT 4 (2001) 2–15; E. KELLER/M.-L. KELLER, *Der Streit um die Wunder*, Gütersloh 1968; B. KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, FRLANT 170, Göttingen 1996, 13–31; DERS., *Neutestamentliche Wundergeschichten, Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis*, Urban Tb 477, Stuttgart ³2011, 14–22.139–182; DERS., *Images of Hope. Towards an Understanding of New Testament Miracle Stories*, in: M. Labahn/B.J. Lietaert Peerbolte (Hgg.), *Wonders Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment*, ECSO = LNTS 288, London 2006, 244–264; DERS., *Glaube – Kritik – Deutung. Gängige Deutungsmuster von Wundergeschichten in der Bibelwissenschaft*, BiKi 61 (2006), 88–93.

überbrückbaren Gegensatz zwischen Wunderglaube und Vernunft.⁴ Es geschehe nichts gegen die Natur mit ihren unveränderlichen Gesetzen. Aus Gewohnheit oder aus bewusstem Widerspruch gegenüber den Naturwissenschaften wolle das gemeine Volk nichts von den natürlichen Ursachen der Dinge wissen und begehre nur solche Sachen zu hören, die es am wenigsten kenne und deshalb am meisten bewundern könne.

Der Hamburger Orientalist Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) avancierte mit der „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“⁵ zum Vorreiter historischer Bibelkritik, auch wenn er sein erst posthum von Lessing herausgegebenes Werk zu eigenen Lebzeiten nicht zu veröffentlichen wagte. Reimarus begegnet den Wundern Jesu vom Standpunkt eines naturalistischen Deismus aus mit einer von der Vernunft geleiteten Skepsis. Sie seien zwar nicht so völlig widersinnig und übertrieben wie die Wunder des Alten Testaments, unterlägen aber doch größten Zweifeln. Neben Leichtgläubigkeit, Wundersucht und mangelhafter Unterscheidung des Natürlichen vom Übernatürlichen sei auch mit gezieltem Betrug zu rechnen, indem Heilungen nur vorgetäuscht wurden. Diese Skepsis gegenüber der Wunderüberlieferung verstärkt sich für Reimarus durch teilweise widersprüchliche Angaben der Evangelien-schreiber, die zudem Jahrzehnte nach Jesu Tod ohne kritische Gegeninstanz zahlreiche Wunder zur Unterstützung ihres „neu erfundenen Systems“ hinzu erdichtet hätten.

Als einflussreichster Vertreter philosophischer Wunderkritik kann zweifellos David Hume (1711–1776) gelten. Er erörterte intensiv die Evidenz für Wunder und fragte nach den Kriterien, die darüber entscheiden, ob wir etwas, das uns mitgeteilt wird, glauben oder nicht glauben. Die Wunder der Evangelien stünden der vernunftgemäßen Überprüfung nicht direkt, sondern nur durch das Medium menschlicher Zeugen aus der Vergangenheit zur Verfügung. Ein besonnener Mensch bemesse seinen Glauben nach der Evidenz. Gemäß dem gesunden Menschenverstand sei es grundsätzlich wahrscheinlich, dass das Wunderzeugnis falsch ist, da die Naturgesetze sich bei zahllosen Gelegenheiten als richtig erwiesen hätten. Erfahrung und Beobachtung zeigten, dass menschliche Zeugen dazu neigten, unzuverlässig oder missverständlich zu sein. Bei Abwägung der Alternativen sei die Evidenz für die vernunftgemäße Erklärung eines Ereignisses immer größer als die Evidenz für die wunderhafte Erklärung.

⁴ B. DE SPINOZA, *Theologisch-philosophischer Traktat*, hg. v. C. Gebhardt, Hamburg ⁵1955.

⁵ H.S. REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* Bd. 1–2, hg. v. G. Alexander, Frankfurt a.M. 1972. Vgl. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, UTB 1302, Tübingen ⁹1984, 56–68.

„Berichtet mir jemand, er habe einen Toten wieder aufleben sehen, so überdenke ich gleich bei mir, ob es wahrscheinlicher ist, dass der Erzähler trügt oder betrogen ist oder dass das mitgeteilte Ereignis sich wirklich zugetragen hat. Ich wäge das eine Wunder gegen das andere ab, und je nach der Überlegenheit, die ich entdecke, fälle ich meine Entscheidung und verwerfe stets das größere Wunder.“⁶

Hume stellte damit nicht grundsätzlich die Möglichkeit von Wundern in Abrede, bemühte sich aber um den Nachweis, dass es niemals gute Gründe gibt, an deren Tatsächlichkeit zu glauben. Daher könnten Wunder kein tragfähiges Fundament für ein religiöses System darstellen.

Einen vorläufigen Höhepunkt erreichte die philosophische Wunderkritik bei Ludwig Feuerbach (1804–1872).⁷ Für ihn dient das Wunder einer Befriedigung menschlicher Sehnsüchte und ist ein Produkt der Phantasie, der von den Herzensbedürfnissen und Wünschen des Menschen bestimmten Intelligenz. Damit verbindet sich eine qualitative Wertung. In der Phantasie mache sich der Mensch nicht auf eine vernünftige und geistige, sondern auf eine phantastische und sinnliche Weise zum Herrn über die Natur. Der Wunderglaube repräsentiert so eine Entwicklungsstufe, auf der sich der Geist des Menschen gleichsam noch in den Kinderschuhen befindet und nicht erkennt, dass er selbst die Macht hätte, seine Wünsche und Bedürfnisse zu befriedigen. Wunderglaube gilt als zu überwindender, den Menschen in seiner Entwicklung und Selbstverwirklichung hemmender Aberglaube.

2.2. Rationalistische Deutungsmuster

Als Gegenreaktion auf die neuzeitliche Wunderkritik trat der christliche Rationalismus auf den Plan, der im späten 18. Jh. aufkam und in der ersten Hälfte des 19. Jh. seine Blütezeit hatte. Er erhob die Vernunft zum Maßstab des Glaubens und setzte sich entschieden für eine natürliche Erklärung der Wunder Jesu ein. Sie beruhten auf Tatsachen und hätten nichts der Vernunft Widersprechendes an sich, soweit man nur die in der Bibel nicht genannten natürlichen Ursachen erkenne.

Vorreiter einer vernunftbetonten Erklärung der Wunder Jesu war Carl Friedrich Bahrdt (1741–1792), der eine Zugehörigkeit Jesu zum Essenerorden behauptete. Auf dessen Drängen hin habe Jesus mit Wundern und Täuschungen gearbeitet, um die Aufmerksamkeit des abergläubischen Volks zu gewinnen und es für seine tiefere philosophische Botschaft emp-

⁶ D. HUME, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg 1993, 135f. Vgl. J.L. MACKIE, Miracles and Testimony – Hume’s Argument, in: R. Swinburne (Hg.), Miracles, New York 1989, 85–96.

⁷ L. FEUERBACH, Über das Wunder, in: ders., Kleinere Schriften I (1835–1839). Gesammelte Werke 8, Berlin ²1982, 293–339. Vgl. H.-J. KLIMKEIT, Das Wunderverständnis Ludwigs Feuerbachs in religionsphänomenologischer Sicht, UARG NF 5, Bonn 1965.

fänglich zumachen.⁸ Von Bahrdt stammen Klassiker der rationalistischen Wunderdeutung wie die Erklärung des Seewandels durch im Wasser schwimmende Holzbalken, auf denen Jesus spazierte, oder die Zurückführung des Speisungswunders auf eine prall mit Broten gefüllte Höhle, aus der Jesus heimlich immer wieder Nachschub herausgereicht wurde. Die Heilungen Jesu führte Bahrdt auf die Kunst von Lukas dem Arzt zurück. Dieser habe Jesus auf Initiative der Essener begleitet und auch auf merkwürdige Fälle von Scheintod aufmerksam gemacht, deren Behebung als Totenerweckung gedeutet wurde.

Auch Carl Heinrich Venturini (1768–1849) zufolge bleibt uns bei den neutestamentlichen Wundergeschichten „das Recht einer freien und natuerlichen Erklaerung der ausserordentlichen Vorfaelle unbenommen“.⁹ Diese bestand für ihn bei den Heilungen darin, dass Jesus als Arzt mit Reiseapotheke und chirurgischen Instrumenten durch Palästina zog, um die Menschen nicht den Händen von Quacksalbern und Scharlatanen auszuliefern. Kranke habe Jesus durch Heilmittel und geschickte chirurgische Eingriffe gesund gemacht. Bei den Dämonenaustreibungen handele es sich um Zugeständnisse an den Aberglauben der Menschen, um diese anschließend medizinisch behandeln zu können. Ohnmächtige, die für tot gehalten wurden, habe Jesus mit kräftigen Tinkturen und stärkendem Balsam wieder zu Bewusstsein gebracht. Dem „rohen und ungebildeten“ jüdischen Volk allerdings, „dessen ganze Arzeneywissenschaft auf kuemmerliche Behandlung einiger aeußerlicher Krankheiten ... beschraenkt war“,¹⁰ mussten die medizinischen Praktiken wie ein Wunder vorkommen und auch die biblischen Erzähler seien bei aller Redlichkeit des Charakters nicht zur sachgemäßen Beschreibung des ärztlichen Wirkens Jesu in der Lage gewesen, zumal auch sie zur Wundersucht neigten. Die Naturwunder beruhen für Venturini ebenfalls auf Irrtümern und Missverständnissen. Bei der Speisung der 5000 seien die Reichen durch Jesu Ermahnung zum Teilen mit den Armen animiert worden. Bei der Sturmstillung habe Jesus als Wetterkundler das baldige Abflauen des Windes prognostiziert, während die Jünger dies als von ihm bewirktes Wunder interpretierten. Der Seewandel erkläre sich dadurch, dass die Jünger aufgrund eines ungünstigen Blickwinkels den am Ufer des Sees Genessaret gehenden Jesus fälschlicherweise auf dem Wasser wähten.

⁸ C.F. BAHRDT, *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu* Bd. 1–11, Berlin 1784–1792. Vgl. SCHWEITZER, *Leben-Jesu-Forschung* (s. Anm. 5), 79–84.

⁹ C.H. VENTURINI, *Natuerliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth*, Bd. I–III „Bethelehem“ 1800–1802, Bd. IV „Ägypten“ 1802, hier II 18. Vgl. SCHWEITZER, a.a.O., 84–87.

¹⁰ VENTURINI, a.a.O., II 14.

Während Bahrdt und Venturini romanhafte Werke mit enormer Breitenwirkung verfassten, führte Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851) den Rationalismus auf gehobenes akademisches Niveau. Auch für ihn resultieren die Wunderberichte der Evangelien daraus, dass Ereignisse aus dem Leben Jesu ohne hinreichendes Wissen um die natürlichen Ursachen zu Wundern gemacht wurden. Bei den Besessenen handelte sich um Nervenranke, deren Heilung zwangsläufig eintreten musste, sobald in ihrer Einbildungskraft „die von Furcht und Hoffnung gemischte Voraussetzung, daß die Daimonen vor dem Messias nicht bestehen koennten, in Wirkung kam“.¹¹ Auch die Mehrzahl der Krankenheilungen führt Paulus auf eine Nervenstärkung seitens Jesu zurück, sofern es sich nicht wie bei den Fernheilungen um ärztliche Prognose oder wie bei den scheinbaren Totenerweckungen um Diagnostizierung fortdauernder Ohnmacht handelte. In der Erklärung der Naturwunder deckt sich Paulus weitgehend mit Venturini.

Das Problem der rationalistischen Deutungsmuster liegt darin, dass ihre Vertreter ungleich mehr zu wissen glauben, als in den biblischen Texten steht. Auch wenn die Erklärungen überwiegend nicht tragfähig sind und aus heutiger Perspektive zuweilen unfreiwillig komisch wirken, sollte zumindest das dahinter stehende Bemühen respektiert werden, Glaube und Vernunft zusammenzubringen.

2.3. *Die mythologische und kerygmatische Deutung der Wunder*

Neue Maßstäbe in der Wunderinterpretation setzte David Friedrich Strauß (1808–1874).¹² Er führte die rationalistischen Erklärungsversuche ad absurdum und erklärte die Wunder zu Mythen, die Jesus unter Rückgriff auf alttestamentliche Traditionen zum Erweis seiner Messianität zugeschrieben wurden. Wenn Jesus der Messias war, dann habe er im Glauben seiner Anhänger die Wunder der Propheten erreichen und übertreffen müssen. Bereits die Berichte von durchaus glaubwürdigen Exorzismen und Heilungen Jesu sah Strauß als Folge der messianischen Idee unglaubwürdig ins Wunderhafte gesteigert. Vollends stellten sich ihm die Totenerweckungen und Naturwunder Jesu als ungeschichtliche Mythen dar. Neben Jes 35,5f. sah er in den Geschichten von Elia und Elisa, die für die Erdichtung von Aussätzigenheilungen, Totenerweckungen und Brotvermehrungen Jesu geeignete Vorbilder bereitgehalten hätten, die wichtigste Quelle für die mythische Traditionsbildung.

¹¹ H.E.G. PAULUS, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums* Bd. I–II, Heidelberg 1828, I 223. Vgl. SCHWEITZER, a.a.O., 88–96.

¹² D.F. STRAUß, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* Bd.I–II, Tübingen 1835/36, II 1–251. Vgl. SCHWEITZER, a.a.O., 115–131.

Die Betrachtung der Wunder Jesu als ungeschichtlicher Mythen, die als Produkt des urchristlichen Messiasglaubens nicht auf ihre Geschichtlichkeit befragt, sondern theologisch interpretiert werden wollen, war damit etabliert. M. Dibelius (1883–1947) und R. Bultmann (1884–1976) rückten allerdings unter dem Einfluss der Religionsgeschichtlichen Schule anstelle der alttestamentlichen Wunderüberlieferungen die hellenistischen Parallelen in den Vordergrund. Aus der Einsicht in eine enge inhaltliche und formale Verwandtschaft mit volkstümlichen Erzählungen der griechisch-römischen Antike schlossen sie auf eine Ungeschichtlichkeit der neutestamentlichen Wunderberichte zurück. Dibelius veranschlagte für die Novellen, denen er die Mehrzahl der Wundergeschichten zurechnet, eine vielfältige Verwendung „artfremder Motive“ bis hin zur Übernahme und Umbildung ganzer nichtchristlicher Geschichten.¹³ Für Bultmann bieten die Wundertraditionen aus der nichtjüdischen Umwelt des Neuen Testaments derart weitreichende Parallelen, dass „sich ein Vorurteil der Entstehung der syn Wundergeschichten auf hellenistischem Boden ergibt“.¹⁴

Bultmann verknüpfte dies gleichzeitig mit seinem Entmythologisierungsprogramm und der Kerygmatheologie, indem er die Wundergeschichten als Entfaltungen der urchristlichen Glaubensbotschaft betrachtete, die aus dem mythischen Weltbild der Antike erwachsen seien und im Horizont modernen Denkens kein Glaubensgegenstand sein könnten.¹⁵ Der Mythos soll nicht eliminiert, sondern existenzial interpretiert werden. Es geht um die Möglichkeit christlichen Glaubens unter den Bedingungen des von den Naturwissenschaften geprägten neuzeitlichen Daseinsverständnisses. Um der Redlichkeit des Glaubens willen soll dem Menschen für seine Religion keine Bejahung eines Weltbildes abverlangt werden, das er in seinem sonstigen Leben verneint. In der Forderung, die neutestamentliche Mythologie blind zu akzeptieren, sieht Bultmann die Gefahr, den Glauben zu einer dem Menschen abgezwungenen Opferung seines Verstandes und damit zu einem Werk zu machen. Berühmt wurde Bultmanns Aussage, man könne nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen die moderne Medizin in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister-

¹³ M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ⁴1961, 97. Einzelne Wundergeschichten (Mk 2,1–12; 3,1–6; mit Einschränkung auch Mk 1,21–29; 10,46–52; Lk 14,1–6) werden allerdings den „bodenständigeren“ Paradigmen zugeordnet, denen Dibelius eine „relative Zuverlässigkeit“ attestiert (a.a.O. 59).

¹⁴ R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 12, Göttingen ¹⁰1995,

¹⁵ R. BULTMANN, *Zur Frage des Wunders*, in: ders., *Glauben und Verstehen Bd. I*, Tübingen 1933, 214–228. Vgl. W. SCHMITHALS, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen ²1967, 254–277.

und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.¹⁶ Die Wunder dürften nicht in den Rang objektiver Heilstatsachen erhoben werden, sondern beinhalteten eine verborgene Glaubensbotschaft (Kerygma), die durch Entmythologisierung freizulegen sei. Das Ärgernis vom Kreuz als Kern des Kerygmas halte dem Menschen, der sein Leben aus eigenem Willen und aus eigener Kraft glaube gestalten zu können, seine Erlösungsbedürftigkeit vor Augen und stelle ihn in seiner alten Existenz radikal in Frage. An Wunder zu glauben heiße nicht, sie für wahr zu halten, sondern an Gott als den Befreier vom Tod zu glauben und für die wunderbare Begegnung mit ihm bereit zu sein, die dem Leben eine völlige Wende gibt.

Als unmittelbare Folge dieser Betrachtungsweise dominierte lange Zeit eine redaktionsgeschichtlich ausgerichtete Wunderforschung, in der die historische Frage nach den Wundern Jesu als zweitrangig galt und weitgehend ausgeblendet wurde. Stattdessen rückten die Haltung der Evangelisten gegenüber der Wunderüberlieferung, in der man wesentliche Teile der neuzeitlichen Wunderkritik vorweggenommen sah,¹⁷ und das metaphorische Verständnis des Wunders als Träger der Glaubensbotschaft¹⁸ in den Mittelpunkt des Interesses.

2.4. *Gegenentwürfe zum kerygmatisch-existenzialen Ansatz*

Nach einer jahrzehntelangen, geradezu erdrückenden Dominanz der kerygmatischen Wunderhermeneutik entwickelten sich ab den 1970er Jahren erste profilierte Gegenentwürfe, um die existenziale Engführung der Wunderfrage aufzubrechen.

Der Neuansatz von Gerd Theißen ist sozialgeschichtlich orientiert und betont, dass Wundererzählungen vor allem Protest- und Hoffungsgeschichten der kleinen Leute sind, die nicht primär kerygmatisch „von oben“ interpretiert, sondern zunächst einmal als handfestes Aufbegehren

¹⁶ R. BULTMANN, Neues Testament und Mythologie, in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, 41960, 15–48, hier 18.

¹⁷ Vgl. etwa G. KLEIN, Wunderglaube und Neues Testament, in: ders., *Ärgernisse*, München 1970, 13–57.

¹⁸ W. SCHMITHALS, Wunder und Glaube, BSt 59, Neukirchen-Vluyn 1970, 25f.: „Die neutestamentlichen Wundergeschichten berichten nur scheinbar von merkwürdigen Ereignissen aus dem Leben des irdischen Jesus. In Wahrheit verkündigen sie, was Gott durch Jesus als den Christus, das heißt durch den gekreuzigten und auferstandenen Herrn der Gemeinde, an dieser Gemeinde tat und an der Welt tun will. Sie bezeugen das gegenwärtige Wirken des in der christlichen Verkündigung handelnden Herrn an den blinden, verirrt und unfreien Menschen.“ Vgl. DERS., *Das Evangelium nach Markus* Bd. I-II, ÖTK 2,1-2, Gütersloh/Würzburg 1979, wo die markinischen Wundergeschichten als Werk eines Paulus ebenbürtigen Theologen gelten, der das christologische Kerygma narrativ entfaltet.

und sozialer Protest „von unten“ gelesen werden wollen.¹⁹ Sie wirkten symbolisch der Not entgegen, ließen die Zuversicht den Sieg über die Resignation davontragen und spornten dazu an, im alltäglichen Leben die Negativität des Daseins auch durch praktische Handlungen zu überwinden. Indem sie Einspruch gegen die realen Verhältnisse erheben, auf die Überwindung von Not drängen und für eine alternative soziale Praxis werben, könnten Wundergeschichten Handlungsmöglichkeiten für die Gestaltung und Veränderung unserer Lebenswirklichkeit erschließen. Im Wunder zeigt sich demnach der Entwurf einer alternativen Lebenswelt, der nach Verwirklichung ruft. Im Hintergrund steht die Einsicht von Ernst Bloch, dass die Wunder im Rahmen konkreter Utopie die bestehenden Verhältnisse als unvollkommen entlarven, dadurch den Blick auf die noch nicht verwirklichten Möglichkeiten menschlichen Daseins öffnen und eine Veränderung der Welt einfordern.²⁰

In anderer Weise versucht die Feministische Hermeneutik das emanzipatorische Potenzial der neutestamentlichen Wundergeschichten zu erschließen.²¹ In Frontstellung gegen eine vorherrschende androzentrische Bibelauslegung richtet sie den Fokus gezielt auf jene Wundertraditionen, in denen Frauen eine Rolle spielen. Die Offenheit Jesu gegenüber Frauen (Mk 7,24–30), die wichtige Funktion geheilter Jüngerinnen in der Jesusbewegung (Lk 8,1–3) und die im Heilungswunder bewirkte ganzheitliche Wiederherstellung weiblicher Körperlichkeit (Mk 5,25–34; Lk 13,10–17) sollen wahrgenommen und in ihrer emanzipatorischen Dimension gewürdigt werden.

In jüngerer Vergangenheit wird die Feministische Hermeneutik zunehmend durch die Genderforschung befruchtet und ergänzt. Die neutestamentlichen Texte sind nachhaltig von geschlechtsabhängigen Differenzen und Machtstrukturen geprägt, die danach rufen, wahrgenommen und offengelegt zu werden. Wunderbetrachtung aus der Genderperspektive geht der Frage nach, inwieweit die Texte beispielsweise durch Rollenzuweisungen oder Handlungsermächtigungen an der Konstruktion von „Geschlecht“, der Verfestigung einer hierarchisch organisierten Geschlechterordnung und der Reproduktion der auf Zweigeschlechtlichkeit basierenden Geschlechterdifferenz beteiligt sind. Es geht um eine Erhellung dessen, in welchen Funktionen weibliche Handlungsträger in antiken Hei-

¹⁹ G. THEIBEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, StNT 8, Gütersloh ⁵1987, bes. 247–251.283–287, vgl. G. THEIBEN/A. MERZ, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, 264.282f.

²⁰ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1540–1550.

²¹ Vgl. u.a. C. MULACK, *Jesus der Gesalbte der Frauen*, Stuttgart 1987; U. METTERNICH, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“, Mainz 2000; S.A. STRUBE, „Wegen dieses Wortes ...“, Münster u.a. 2000.

lungswundern auftreten und wie mit geschlechtsspezifischen Aspekten von Krankheit umgegangen wird. Dabei legt sich als hermeneutische Prämisse die Vermutung von A.-M. Korte nahe, dass volkstümliche Wundergeschichten in höherem Maße für Frauenfragen und Frauenanliegen offen sind als andere Formen der religiösen Überlieferung.²² Ziel ist letztlich, die sozial wie kulturell bedingten Geschlechterkonstrukte aufzubrechen oder zu zerschlagen.

Eugen Drewermann als bedeutsamster Vertreter tiefenpsychologischer Wunderauslegung greift die kerygmatische Wunderdeutung von anderen Voraussetzungen her an.²³ Bultmann und seine Schüler werden mit dem Vorwurf bedacht, den Menschen durch Ausblendung der Körperlichkeit aus dem Glauben in verhängnisvolle Selbstentfremdung geführt zu haben. Drewermann stellt die Wunder Jesu als nicht zu bezweifelnde Tatsachen in den Kontext des Schamanismus und rückt das ihnen auch heute noch innewohnende ganzheitliche Heilungspotenzial in den Mittelpunkt, indem er die von Gefühlen wie Bildern bestimmte Tiefendimension der Texte wahrzunehmen sucht. Dabei versucht er die in den Wundergeschichten verborgenen und zeitlos gangbaren Wege der Befreiung von Angst, innerer Zerrissenheit und seelischer Erkrankung, hin zu einer stabilen, in ganzheitlicher Harmonie lebenden und dabei auch ihre Schattenseiten bewältigenden Persönlichkeit aufzuzeigen. Wenn Menschen sich emotional auf eine Kommunikation mit den Tiefendimensionen der biblischen Überlieferungen einließen, könnten heilsame Prozesse der Selbstfindung in Gang kommen. Im Rahmen dieser Programmatik gelingt es Drewermann in beeindruckender Weise, dass sich die heutigen Adressaten der neutestamentlichen Wundergeschichten mit dem, was ihnen auf der Seele brennt, in den Texten wieder finden und Hoffnung auf Heilung aus ihnen gewinnen können. Dabei werden allerdings zuweilen recht spekulative Krankheitsdiagnosen in die biblischen Berichte hineingelesen, um diese gegenwartsbezogen in Szene zu setzen.

Das Programm der Biblischen Theologie kritisiert dagegen an der kerygmatischen Wunderdeutung vor allem die Fokussierung auf den hellenistischen Traditionshintergrund. Es handelt sich um einen gezielten Gegenentwurf zum Ansatz der Religionsgeschichtlichen Schule, die für die Mehrzahl der Wundergeschichten eine hellenistische Prägung annahm, sie

²² A.-M. KORTE (Hg.), *Women and Miracle Stories. A Multidisciplinary Exploration*, SHR 88, Leiden 2001 (die Beiträge sind allerdings nicht speziell auf das Neue Testament bezogen). Vgl. zum Ganzen auch B. KOLLMANN, *Frauenrollen und Frauenleiden in antiken Heilungswundern. Einblicke aus der Gender-Perspektive*, in: B. Heiningen/R. Lindner (Hgg.), *Krankheit und Heilung. Gender – Religion – Medizin*, Berlin 2006, 45–62.

²³ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*. Bd. 2: *Wunder, Vision. Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*. Olten ⁶1990, 43–309.

als ungeschichtliche Legenden betrachtete und den Wundertäter Jesus in den Farben des „göttlichen Menschen“ (*theios aner*) der griechisch-römischen Welt gezeichnet sah. Stattdessen werden die Wunder Jesu in einen weiten, die gesamte Bibel umspannenden heilsgeschichtlichen Zusammenhang eingeordnet und vor dem Hintergrund der messianischen Erwartungen Israels betrachtet. Ganz anders als bei D.F. Strauß verbindet sich damit die Hoffnung, die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Wundergeschichten zu stützen und sie vom Verdacht zu befreien, Ausfluss hellenistischer Religionspropaganda zu sein.²⁴ Damit wird ein legitimes Gegengewicht zu einer einseitigen Ableitung der Wunderüberlieferung aus hellenistischer Tradition gesetzt und Jesus mit seinen Wundertaten in ein jüdisches Milieu eingebettet. Dabei ist aber deutlich die Tendenz zu erkennen, das Alte Testament als Traditionshintergrund zu überschätzen und den Einfluss hellenistischer Religiosität auf den neutestamentlichen Wunderglauben unzureichend wahrzunehmen.

2.5. Respektierung des andersartigen Wirklichkeitsverständnisses der antiken Texte

Seit Ende des 20. Jh. wird zunehmend der Ruf danach laut, das uns fremde Wirklichkeitsverständnis der biblischen Wundertraditionen wahrzunehmen und zu respektieren. Klaus Berger reklamiert mehrere Zonen der Wirklichkeit. Die Wunder Jesu als heute nicht mehr überprüfbare „weiche Fakten“ gehörten einem durch mythisch-mystisches Wahrnehmen und Erleben gekennzeichneten Wirklichkeitsverständnis an, das eine eigene, nicht den Naturgesetzen folgende Logik habe, ohne deshalb irrational oder unwahr zu sein.²⁵ Stefan Alkier plädiert dafür, einen dritten Weg jenseits von Metaphorisierung und Historisierung zu beschreiten, und will die neutestamentlichen Wundergeschichten als fremde Welten verstehen, die es neu zu erkunden gelte, ohne sie von vornherein an unserem Wirklichkeitsverständnis zu messen.²⁶ Die Wunderfrage wird gezielt als eine offen zu haltende Frage propagiert.

²⁴ Vgl. O. BETZ, The Concept of the So-called 'Divine man' in Mark's Christology, in: ders., Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie, WUNT 42, Tübingen 1987, 59–74; O. BETZ/W. GRIMM, Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu. Heilungen – Rettungen – Zeichen – Anfechtungen, ANTI 2, Frankfurt a.M. u.a. 1977; R. GLÖCKNER, Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen, WSAMA.T 13, Mainz 1983.

²⁵ K. BERGER, Darf man an Wunder glauben? GTB 1450, Gütersloh 1999.

²⁶ S. ALKIER/B. DRESSLER, Wundergeschichten als fremde Welten lesen lernen, in: B. Dressler/M. Meyer-Blanck (Hg.), Religion zeigen, Münster 1998, 163–187; S. ALKIER, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung, WUNT 134, Tübingen 2001, bes. 23–90.

In eine ähnliche Richtung geht der ethnologische oder kulturanthropologische Ansatz von Wolfgang Stegemann. Er schärft das Bewusstsein dafür, dass die neutestamentlichen Texte der mediterranen Welt der Zeitenwende und damit einer uns fremden Kultur entstammen. Die neuzeitliche Wunderkritik wird mit dem Vorwurf bedacht, die biblischen Wundergeschichten in unzulässiger Weise im Erfahrungshorizont unserer modernen westlichen, eurozentrischen Kultur zu betrachten. Sie geschehe nicht aus der Perspektive und vor dem Erfahrungshintergrund der Kultur und Gesellschaft zur Zeit Jesu selbst, sondern aus der Perspektive von Beobachtern, welche die fremde Kultur und fremde Welt an ihren eigenen Maßstäben mäßten und in ihren eigenen Begriffen deuteten. Diese Sehweise könne nicht anders, als die in Frage kommenden Texte zu „rationalisieren“ und in ihnen Repräsentanten eines falschen, überholten Weltbildes zu sehen.²⁷

2.6. „Gestörte Lektüre“ aus der Disability-Perspektive

Alle bislang dargestellten Modelle der Wunderhermeneutik bemühen sich bei aller Kritik an den neutestamentlichen Wundererzählungen doch darum, deren elementare Bedeutung und tieferen Sinngehalt zu erschließen. Die Wunderlektüre aus der Disability-Perspektive geht dagegen auf deutliche Distanz zu den Texten oder vollzieht sogar einen radikalen Bruch mit ihnen. Sie nimmt daran Anstoß, dass in den biblischen Heilungsgeschichten der gesunde Körper zum Maßstab von Normalität erhoben wird und jede Abweichung davon mit Leiden gleichgesetzt wird. Epileptiker, Erblindete, Gelähmte oder Taubstumme werden durch das Wunder in den körperlichen Zustand der „Normalität“ versetzt und können endlich so sein wie die anderen.²⁸ Indem die neutestamentlichen Heilungswunder damit latent einer Abwertung nicht normgemäßer Körperlichkeit Vorschub leisten, werden sie von behinderten Menschen als Ärgernis oder sogar als „texts of terror“ empfunden.²⁹ Sie sind aus der Perspektive derjenigen erzählt, die sich selbst für nichtbehindert halten und sich durch das Ereignis der Heilung in ihrer scheinbaren Normalität bestätigt fühlen. Dass Men-

²⁷ W. STEGEMANN, Dekonstruktion des rationalistischen Wunderbegriffs, in: F. Crüsemann u.a. (Hgg.), *Dem Tod nicht glauben* (FS L. Schottroff), Gütersloh 2004, 67–90, bes. 73–75. Vgl. auch den dezidiert ethnologischen Zugang von C.S. KEENER, *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts* Bd. I–II, Grand Rapids 2011.

²⁸ D. WILHELM, *Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse*, *Schlangenbrut* 62 (1998), 10–12.

²⁹ S. BETCHER, *Disability and the Terror of the Miracle Tradition*, in: S. Alkier/A. Weissenrieder (Hgg.), *Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concepts of Reality*, SBR 2, Berlin/Boston 2013, 161–181.

schen mit Behinderung leiden, wird zum Problem der betroffenen Personen statt der betroffenen Umgebung.

Vor diesem Hintergrund will eine vom Disability-Diskurs geprägte Hermeneutik zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den biblischen Heilungserzählungen provozieren und dazu anregen, eigene Exklusions- oder Normalitätsvorstellungen zu hinterfragen. Die „gestörte Lektüre“ bezeichnet eine Wahrnehmung der neutestamentlichen Wundergeschichten, die auf die kritische Reflexion des eigenen Verständnisses, der eigenen Haltung und des eigenen Verhaltens im Angesicht von vermeintlicher Behinderung abzielt.³⁰

3. Die Wiederentdeckung des Wundertäters Jesus

Die durch David Friedrich Strauß etablierte Deutung der neutestamentlichen Wundererzählungen als ungeschichtlicher Mythen hatte weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der Person Jesu, „mit Strauß beginnt die Periode der wunderlosen Betrachtung des Lebens Jesu“.³¹ Vollends untermauert wurde dies durch die religionsgeschichtlich-kerygmatische Wunderhermeneutik. Über weite Strecken des 20. Jh. hinweg galt es als selbstverständlich, bei der Rekonstruktion des geschichtlichen Wirkens Jesu – soweit die Rückfrage nach dem historischen Jesus überhaupt noch als theologisch bedeutsam angesehen wurde – die Wunder fast vollständig auszublenden. Einflussreiche Jesusbücher führender Vertreter der kerygmatischen Wunderhermeneutik liefern dafür anschauliche Beispiele.³² Mit der Rehabilitierung mythischen Denkens und der kritischen Infragestellung einer einseitigen Ableitung der Wundererzählungen aus der hellenistischen Religionsgeschichte ging eine Wiederentdeckung Jesu als Wundertäter und eine Rückbesinnung auf Exorzismen wie Heilungen als konstitutivem Merkmal seines Auftretens einher.³³ Dass in der neueren Forschung kein

³⁰ M. SCHIEFER FERRARI, (Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability, in: W. Grünstäudl/M. Schiefer Ferrari (Hgg.), *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Stuttgart 2012, 13–47.

³¹ SCHWEITZER, *Leben-Jesu-Forschung* (s. Anm. 5), 145.

³² Vgl. R. BULTMANN, *Jesus*, Gütersloh³1977, 118–123; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart¹¹1977, 114–117; H. BRAUN, *Jesus – der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart 1984, 36–39, wo die Wunder Jesu nur am Rande gestreift werden. In der Jesusdarstellung von H. CONZELMANN/A. LINDEMANN, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen¹⁵2000, 435–510, bleiben die Wunder fast völlig außen vor.

³³ Als einflussreich erwies sich das provokative Werk von M. SMITH, *Jesus the Magician*, San Francisco 1978. Mittlerweile liegen etliche Monographien zur Wundertätigkeit des historischen Jesus vor, vgl. bes. S.L. DAVIES, *Jesus the Healer. Possession, Trance, and the Origins of Christianity*, London/New York 1995; E. EVE, *The Healer from Naza-*

ernstzunehmendes Jesusbuch ohne ein eigenständiges Kapitel über die Wundertaten Jesu auskommt,³⁴ ist anschaulicher Ausdruck dieser Trendwende. Dabei kursieren unterschiedliche Modelle von Jesus als Wundertäter, um vor dem Hintergrund vergleichbarer antiker Phänomene sein Wunderwirken begrifflich zu machen und ihn trotz aller unverwechselbarer Züge in eine breitere Strömung antiker Wunderwirksamkeit einzuordnen.

3.1. *Jesus als Wunderprophet*

Seit jeher populär ist der Versuch, Jesu Machttaten im Kontext eines Wunderprophetentums zu betrachten, wie es im Alten Testament durch Elia und Elisa repräsentiert wird und im antiken Judentum der Zeitenwende nach wie vor lebendig war. Diese These hat auch in der neueren Jesusforschung nicht an Attraktivität eingebüßt. E.P. Sanders kommt im Blick auf die Verkündigung und Lehre zu der Überzeugung, dass es sich bei Jesus um einen eschatologischen Propheten handelte, sieht die nach seinem Dafürhalten für sich nicht aussagekräftigen Wundertaten damit kompatibel und rückt Jesus in die Nähe der zelotischen Zeichenpropheten.³⁵ P.W. Barnett reklamiert unter Verweis auf das Speisungswunder ein mit Jesus einsetzendes *common pattern* prophetischer Figuren, die an einem symbolträchtigen Ort vor einer großen Volksmenge ein Zeichen zu wirken suchten.³⁶ R.A. Horsley und J.S. Hanson, die für das neutestamentliche Zeitalter zwischen „oracular prophets“ und „action prophets“ unterscheiden, ordnen Jesus zwar eher der erstgenannten Strömung zu, sehen aber in seiner von Urzeit-Endzeit-Entsprechungen geprägten Eschatologie Jesu („as it was in the days of old ... so now will it be“) Berührungen mit der action prophecy der Zeichenpropheten.³⁷

reth. Jesus' Miracles in Historical Context, London 2009; KOLLMANN, Jesus und die Christen als Wundertäter (s. Anm. 3), 174–315; G.H. TWELFTREE, Jesus the Exorcist, WUNT 2/94, Tübingen 1993; DERS., Jesus the Miracle Worker, Downers Grove 1999.

³⁴ J.P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus Vol. 2: Mentor Message, and Miracles, New York 1994, 509–1038, handelt die Wunder auf mehr als 500 Seiten ab. Vgl. ferner J. BECKER, Jesus von Nazaret, Berlin/New York 1996, 211–233; J.D. CROSSAN, The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco 1991, 303–353; J.D.G. DUNN, Jesus Remembered, Grand Rapids/Cambridge 2003, 667–696; M. EBNER, Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können, Stuttgart ²2012, 104–117; J. GNILKA, Jesus von Nazaret, Freiburg ²2007, 118–141; M. KARRER, Jesus Christus im Neuen Testament, NTD Erg. 11, Göttingen 1998, 245–262; L. SCHENKE u.a., Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 148–163; J. SCHRÖTER, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, BG 15, Leipzig ⁴2012, 151–157; G. THEIBEN/A. MERZ, Der historische Jesus, Göttingen ⁴2011, 256–285.

³⁵ E.P. SANDERS, Jesus and Judaism, Philadelphia 1985, 172.

³⁶ P.W. BARNETT, The Jewish Sign Prophets – A.D. 40–70, NTS 27 (1981) 679–697.

³⁷ R.A. HORSLEY/J.S. HANSON, Bandits, Prophets and Messiahs, San Francisco 1985.

D.E. Aune zieht eine Grenzlinie zwischen dem typischen Magier einerseits und magischen Praktiken andererseits, wie sie für die Gestalt des Schamanen, des Weisen, des Propheten oder des Messias belegt sein können. Jesus repräsentiere historisch wie soziologisch mit seinen aus dem Bereich der Magie entlehnten Wunderpraktiken die Figur des messianischen Propheten.³⁸ Auch G. Theißen attestiert Jesus trotz seiner in der Volksfrömmigkeit wurzelnden magischen Manipulationen bei Heilungen ein prophetisches und nicht magisches Selbstverständnis.³⁹

3.2. *Jesus als Chasid*

Vielfach versucht man den Wundertäter Jesus im Kontext eines charismatisch orientierten galiläischen Judentums seiner Zeit zu betrachten, das in Konflikt mit den Pharisäern geriet. David Flusser weist auf enge Berührungen Jesu mit den Wundertätern Choni, Abba Chilkia, Chanan und Chanina ben Dosa hin.⁴⁰ Über drei dieser vier Wundertäter werde analog zu Jesus berichtet, dass ihre Beziehung zu Gott wie die eines Sohnes zum Vater war. Weitere Übereinstimmungen sieht Flusser im spannungsgeladenen Verhältnis des Wundercharismatikers zum Schriftgelehrtenstand, einer gewungenermaßen oder bewusst durch Armut gekennzeichneten Lebensweise und einer Vollbringung des Wunders im Verborgenen.

Noch konsequenter vertritt Geza Vermes die Auffassung, Jesu Heilungen und Dämonenaustreibungen seien erst vor dem Hintergrund des Wirkens zeitgenössischer Chasidim in ihrer wirklichen Bedeutung zu erfassen. Jesus sei wegen seines Verzichts auf magische Praktiken kein mit geheimen Kräften operierender professioneller Exorzist wie Eleazar (Jos., Ant. 8,45–48), sondern gehöre in ein mit dem Auftreten Elias und Elisabets gesetztes jüdisches *pattern* von Chasidim, die durch unmittelbaren, spontanen Kontakt mit Gott Wunder vollbringen und sich dabei einer Kombination von Gebet, dämonenvertreibendem Wort und Handauflegung oder anderweitiger Berührung bedienten. Literarisch habe sich dieses *pattern* im Genesis-Apokryphon (1QGenAp 20,12–29), im Gebet des Nabonid (4Q246) und im Talmud (bMeil 17b) niedergeschlagen. Historisch sei es im Judentum des neutestamentlichen Zeitalters bei Choni dem Kreiszieher und Chanina ben Dosa greifbar, mit denen Jesus als herausragender Repräsentant eines „first-century charismatic Judaism and as the paramount examp-

³⁸ D.E. AUNE, *Magic in Early Christianity*, ANRW II.23.2 (1980), 1507–1557, hier 1523–1539.

³⁹ THEIßEN/MERZ, *Jesus* (s. Anm. 34), 278

⁴⁰ D. FLUSSER, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Reinbeck 1981 (Nachdruck), 89–91.