

I. Neutestamentliche Botschaft

KARL LÖNING

Krankheit und Heilung im Verständnis der Wundertradition der Evangelien

In den didaktischen Konzeptionen des schulischen Religionsunterrichts der letzten 50 Jahre war die Stellung der Bibel starken Schwankungen ausgesetzt. Der mit dem korrelationsdidaktischen Konzept zuletzt erreichte Stand gilt als Ausgleich zwischen extremer Bibelorientierung und extremer Orientierung an Gegenwartsproblemen. Aber der korrelationsdidaktische Ansatz will mehr sein als nur ein äußerer Kompromiß zwischen gegensätzlichen Bestimmungen des Stellenwerts der Bibel im Religionsunterricht. Der Anspruch geht dahin, die legitimen Anliegen des kerygmatischen und des hermeneutischen Religionsunterrichts einerseits und des problemorientierten andererseits in einer Synthese aufzuheben. Im folgenden soll am Beispiel der Wundergeschichten der Evangelien entwickelt werden, wie eine solche Synthese zustande kommen könnte. Dabei geht es nicht zuletzt auch darum, die gegenwärtig nicht unumstrittene Forschungstradition der historisch-kritischen Exegese für die Didaktik des Bibelunterrichts fortzuschreiben, nämlich vor allem durch die Einbeziehung von Ergebnissen der strukturalen Erzählforschung¹ in die formkritische Textarbeit. Hier sind zum klassischen Repertoire der historisch-kritischen Methode relativ leicht zu handhabende analytische Verfahren hinzugekommen, mit deren Hilfe die formkritische Analyse von biblischen Erzähltexten zum Instrument einer didaktisch elementarisierenden Interpretation werden kann².

Der folgende Beitrag geht aus von der notwendigen Klärung des Problems der Historizität der Wundergeschichten in den

Evangelien. Auf der damit geschaffenen Grundlage der grundsätzlichen Unterscheidung von historischer und fiktionaler Ebene folgen zwei inhaltlich deutlich unterschiedliche Abschnitte über die Heilungen Jesu als prophetische Zeichen und über urchristliche Wundergeschichten als Gattung der Verkündigung. Der vierte Abschnitt skizziert den Ansatz einer Interpretation der Wundergeschichten unter korrelationsdidaktischen Vorzeichen.

I. Zum Problem der Historizität neutestamentlicher Wundergeschichten

Wenn man sich mit der neutestamentlichen Wundertradition im einzelnen befaßt, muß man eine durchaus nicht unlösbare Frage klären: Bewegen wir uns hier auf dem Boden der historischen Tatsachen oder im Reich literarischer Fiktionen? Geht es in der Wunderüberlieferung um Taten Jesu oder um erfundene Geschichten? Bei der Beantwortung dieser Fragen kommt es nicht schon darauf an, ob man Wunder für möglich hält und ob man sie Jesus zutraut³, sondern zunächst auf die Einschätzung des Realitätsbezugs der Texte, in denen von Wundern erzählt wird. Die neutestamentlichen Darstellungen von Wundertaten Jesu sind sämtlich nach literarischen Gesetzen gestaltete Erzählungen, keine Berichte protokollarischen Inhalts⁴. Wie alle Erzählungen haben die Wundergeschichten einen nach Erzählgesetzen strukturierten Verlauf, folgen den Regeln, die ein Erzähler im Umgang mit einem Publikum einzuhalten hat, wenn er es für die Dauer des Erzählens interessieren will. Diese Regeln sind – was den am Vorgang des Erzählens Beteiligten nicht bewußt sein muß – gerade nicht identisch mit denen der Wahrscheinlichkeit im realen Leben, sondern im Gegenteil höchst unwahrscheinlich und künstlich. Nicht mit der Mörgentoilette der Hauptfigur beginnt eine Erzählung, sondern mit der Schilderung einer Ausgangssituation, in der durch bestimmte Elemente wie Mangel, Feindschaft, Trennung, Schädigung, Gefährdung

und dergleichen ein literarisches Ungleichgewicht (Disäquilibrium) hervorgerufen wird, das nach einem Ausgleich (Äquilibrium) verlangt; das Ende der Geschichte ist durch die damit hervorgerufene Erwartung bestimmt, daß dieses Äquilibrium erreicht wird; die Handlung der Geschichte ist das Spiel von Akteuren, das zu diesem Ende führt. Eine Wundergeschichte folgt im Prinzip diesen einfachen Regeln. Ihr Spezifikum gegenüber anderen Erzählgattungen liegt darin, daß das spannungsaufbauende Disäquilibrium am Anfang der Erzählung als Situation geschildert ist, aus der menschliche Hilfe oder Selbsthilfe nicht herausführen können, sondern nur die Intervention eines mit wunderbaren Kräften ausgestatteten Charismatikers.

Was »wunderbar« ist, ist durch das Handlungsgefüge der Geschichte und das Handlungsrepertoire der daran beteiligten Figuren definiert – und nicht durch die Grenzen dessen, was man im realen Leben für möglich oder wahrscheinlich hält.

Dies gilt grundsätzlich für sämtliche Wundergeschichten, auch für solche, bei denen die Reduktion auf einen historischen Kern nicht aussichtslos erscheint⁹. Der Versuch, mit dem Kriterium des Wahrscheinlichen eine Grenze zu ziehen zwischen Fiktion und Realität, Mythos und Geschichte, führt weg von der Intention der jeweiligen Texte und klärt nicht die Frage nach deren Realitätsbezug.

Die historische Frage nach den Wundern Jesu ist damit aber nicht (als unlösbar) erledigt. In der synoptischen Tradition gibt es eine Diskussion, die auf Wunder Jesu Bezug nimmt, und zwar nicht auf Wundergeschichten, sondern auf die reale Praxis des historischen Jesus. Bei dieser Diskussion selbst handelt es sich im Kern nicht um Erzählstoff, sondern um Einwände und deren Beantwortung, also um expositorische Texte, die trotz erzählerischer Exposition nicht selbst als fiktional zu gelten haben. Gemeint ist der gegen Jesus gerichtete, in verschiedenen Varianten überlieferte Vorwurf der Besessenheit beziehungsweise des Bundes Jesu mit den

Dämonen⁶. Es ist keine Frage, daß dieser Vorwurf und die dadurch ausgelöste Debatte nicht von der urchristlichen Katechese zu Lehrzwecken vom Zaun gebrochen ist, sondern einen authentischen Einwand von Gegnern Jesu und die darauf bezogene Auseinandersetzung darstellt. Aus dem Inhalt des Vorwurfs und der Gegenargumentation ist zu entnehmen, daß in dieser Diskussion über ein therapeutisches Wirken Jesu gestritten wird. Die erzählerischen Einleitungen⁷, die dies ebenfalls voraussetzen, sind insofern historisch sachgemäß. Das in der Sache sicher authentische Gegnerwort lautet in der Logienquelle: »Im (Namen) Beelzebuls, des Anführers der Dämonen, treibt er die Dämonen aus« (Lk 11, 15b). Daraus ergibt sich, daß das therapeutische Wirken Jesu von seinen Gegnern (und Anhängern) als Austreibung von Dämonen verstanden wurde. Aufschlußreich ist dabei, daß der gegnerische Vorwurf weder die Tatsache noch die Effizienz von Heilungen bestreitet, auch nicht deren dämonologische Interpretation, sondern diese gerade dadurch bestätigt, daß er das zweideutige Phänomen der Dämonenaustreibung ad malam partem auslegt: als Täuschungsmanöver der Dämonen selbst. Mit dieser These wird der Anspruch Jesu bestritten, daß die Vertreibung der Dämonen in seinen Heilungen »mit dem Finger Gottes« (Lk 11, 20) geschieht. Historisch greifbar ist demnach, daß das therapeutische Wirken Jesu Anlaß zum Streit darüber gegeben hat, ob seine Exorzismen als Gottes eigene Taten oder als Betrugsmanöver der Dämonen zu gelten haben.

Unsere Ausgangsfrage ist also falsch gestellt. Es geht nicht darum, ob wir uns bei der Wunderthematik auf dem Boden historischer Tatsachen bewegen oder auf dem Boden erzählerischer Fiktionen, sondern darum, beides methodisch zu trennen. Das soll in den beiden folgenden Abschnitten so geschehen, daß Differenz und Zusammenhang der beiden Sachverhalte und Fragestellungen deutlich werden.

II. Die Heilungen Jesu als Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft

Wie der Beelzebul-Streit zeigt, bedürfen die Heilungen Jesu eines sprachlichen Kontextes, um eindeutig zu sein. Dieser Kontext ist das gesamte öffentliche Wirken Jesu, insbesondere der Zusammenhang mit der Botschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft. Der Beelzebul-Streit wird vor allem um diesen Zusammenhang geführt.

Im Kontext des Wirkens Jesu können die Therapien Jesu am besten als prophetische Zeichenhandlungen⁸ verstanden werden. Der gängige Begriff »Wunder« lenkt eher davon ab, daß die Therapien nicht primär als Machterweise eines mit erstaunlichen Kräften begabten Menschen für sich sprechen, sondern Element einer prophetischen Verkündigung sind.

Zeichenhandlungen gehören zum klassischen Repertoire prophetischen Wirkens (vgl. z. B. Ez 4, 1–17; 5, 1–17; Jer 19, 1–15)⁹. Der Prophet vollzieht öffentlich eine symbolische Handlung und erklärt sie durch ein Botenwort zu einem Analogon eines bevorstehenden Handelns Jahwes an Israel, das mit dieser Symbolhandlung nicht nur angezeigt wird, sondern darin bereits einzuwirken beginnt.

Zeichenhandlungen gehören auch zum Repertoire des Wirkens Jesu¹⁰. Wichtig sind vor allem die symbolischen Mahlhandlungen, die so charakteristisch für das prophetische Wirken Jesu sind wie die Askese für den Täufer Johannes (vgl. Mt 11, 18 f; Lk 7, 33 f). Die öffentliche Mahlpraxis und die Therapien Jesu sind kaum zufällig die beiden Formen symbolischen Handelns, die in der zeitgenössischen Polemik gegen Jesus von Nazaret so attackiert worden sind, daß die neutestamentliche Jesustradition diese Kritik nicht ignorieren konnte.

Prophetische Zeichenhandlungen sind – ebenso wie das prophetische Wort – wirkmächtig. Dies wird am Beispiel der Therapien Jesu besonders deutlich. Die Geheilten werden nicht symbolisch gesund gemacht, sondern real. Zeichencha-

rakter haben die Heilungen, sofern von ihnen gilt, daß sie »mit dem Finger Gottes«, als Gottes eigene Taten vollzogen werden. Sie sind zeichenhaft nicht im Sinne mangelnder Dingfestigkeit, sondern gerade in ihrer konkreten Leibhaftigkeit sind sie Zeichen der ankommenden Gottesherrschaft, und zwar nicht nur für den Geheilten, sondern vor allem für die Öffentlichkeit, die Zeuge und Adressat der prophetischen Zeichenhandlungen ist. Für sie bricht die Gottesherrschaft an, wenn sie die Heilung als Fanal des Anbruchs erkennt und anerkennt.

Daß die prophetischen Zeichenhandlungen, von denen uns hier speziell die Therapien interessieren, die »Erfüllung« dessen schon bewirken, was sie bezeichnen, unterscheidet sie nicht von den Zeichenhandlungen alttestamentlicher Propheten, auch nicht, daß in ihnen Jahwes Handeln selbst anbricht. Das Spezifische des Anspruchs der Therapien Jesu wird erst sichtbar auf dem Hintergrund dessen, was das Frühjudentum unter »Gottesherrschaft« versteht.

Die Botschaft Jesu steht mit ihrem Zentralthema »Gottesherrschaft« auf dem Boden eines apokalyptisch geprägten Welt- und Geschichtsverständnisses. »Gottesherrschaft« wird hier verstanden als das endzeitliche Eingreifen in eine bis dahin von unheilvollen Mächten beherrschte und deshalb auf ihr katastrophales Ende zutreibende Universalgeschichte, bedeutet auf jeden Fall ein radikal veränderndes Gegenhandeln Gottes und insofern die universalgeschichtliche »Krise« schlechthin. Unter den Vorzeichen apokalyptisch-dualistischer Erwartungen ist »Gottesherrschaft« eine höchst ambivalente Vorstellung. Sie besagt einerseits die Aufrichtung einer neuen, heilvollen Lebensordnung, andererseits aber deren Durchsetzung durch Vollstreckung des göttlichen Ordnungswillens gegenüber einer in die Katastrophe treibenden Universalgeschichte. Entsprechend ambivalent sind die Vorstellungen von Gott und seinem Handeln am Ende.

Wenn also festzustellen ist, daß für die Zeitgenossen die Therapien Jesu zweideutig sein konnten und eines verbalen

Kontextes bedurften, um als prophetische Zeichen eindeutig zu werden, so gilt dasselbe in nicht geringerem Maße von diesem verbalen Kontext selbst: Die Frage, ob in der endzeitlichen Krise die definitive Vernichtung des immer schon von dämonischen Kräften bedrohten menschlichen Lebens eintritt, spitzt sich hier zu in der Frage, als was Gottes Herrschaft am Ende sich erweisen wird: als Gericht oder Rettung aus der Katastrophe. Auf dem Hintergrund dieser Kardinalfrage apokalyptisch orientierter Zukunftserwartung bekommt die Botschaft Jesu in ihrer Einheit von prophetischem Zeichen und Wort ihre Eindeutigkeit: Die Therapien sind als *eschatologische* Erfüllungszeichen¹¹ eine ebenso notwendige wie klare Aussage über Gott und sein Handeln in der endzeitlichen Krise. Jahwe wird sich, wenn es zum Äußersten («Eschaton») kommt, endgültig als der erweisen, der heilt (vgl. Ex 15, 26). Dies wird in realen Heilungen realer Krankheiten anfanghaft, aber eindeutig und als definitive Zusage sichtbar. Der Anbruch der Gottesherrschaft in den Therapien Jesu ist anfanghaft, insofern es bei der Durchsetzung des lebensschaffenden Ordnungswillens Gottes nicht nur um das Kurieren von Krankheiten im engeren Sinn gehen kann, sondern um die Befreiung aus allem, wofür Krankheit ein Modellfall ist. Wie die Heilungen sind auch die Krankheiten, von denen hier geheilt wird, zugleich real und zeichenhaft; im prophetischen Handlungskontext sind sie zugleich Symbole beziehungsweise Metaphern für die lebensbedrohende Entfremdung von Mensch und Gott¹².

Die durch apokalyptische Naherwartung zugespitzte Ambivalenz der Vorstellung von Gottes herrscherlichem Eingreifen in die Geschichte Israels und der Völker¹³ wird durch das therapeutisch-prophetische Handeln Jesu also in eine bestimmte Richtung aufgehoben. Die Botschaft Jesu stellt die Weichen für eine angstfreie Erwartung des Kommens Gottes am Ende, dem mit befreiter Zuversicht entgegengegangen werden kann. Dennoch wird so die Dynamik der eschatologischen Hoffnung nicht verkürzt. Daß Gott heilt, statt zu

strafen, bedeutet nicht, daß die Gottesherrschaft harmloser daherkommt als befürchtet, sondern daß sich Gottes gewaltiger Zorn gegen die Leiden und nicht gegen die Leidenden richtet. Insofern ist es wichtig, daß Jesu Therapien ursprünglich als Vertreibung der Dämonen verstanden worden sind. Die Ursachen der Leiden werden hier nicht im schuldhaften Verhalten der einzelnen kranken Menschen gesehen¹⁴, sondern als Fremdmacht personifiziert, die die Menschen um die Sinnerfüllung ihres Lebens bringt.

III. Neutestamentliche Wundergeschichten als Verkündigungsformen

Die Heilungen Jesu und die neutestamentlichen Wundergeschichten, die von Therapien und Exorzismen Jesu erzählen, gehören verschiedenen Ebenen an. Das Erzählen von Heilungen Jesu ist ein sprachliches Handeln, das einen anderen Sprecher als Jesus voraussetzt. Erzählt wird in Abwesenheit Jesu; Jesus kommt in den Geschichten vor als Figur der erzählten Welt. Gegenüber den prophetischen Zeichenhandlungen des realen Jesus ergibt sich daraus von vornherein eine folgenreiche Verschiebung: Jesus ist die Hauptfigur der (meisten) Wundergeschichten; in ihnen tritt der christologische Aspekt des Handelns Jesu notwendigerweise stärker hervor. Jesus wird zum Wundertäter. Während die Heilungen Jesu im Zusammenhang der Basileia-Verkündigung primär als Zeichen des Handelns Gottes in der endzeitlichen Krise zu verstehen sind, werden sie in den Wundergeschichten zu Taten des Charismatikers Jesus, in dessen Heilungen die Gottesherrschaft anbricht und die insofern Wunder sind.

Die urchristlichen Wundergeschichten hat G. Theißen¹⁵ nach thematischen Gesichtspunkten in sechs Gruppen eingeteilt: Exorzismen, Therapien, Epiphanien, Rettungswunder, Geschenkwunder und Normenwunder¹⁶.

Von diesen sechs Gruppen behandeln drei das Thema Krankheit und Heilung, nämlich die Exorzismen, die Therapien und die Normenwunder. Von diesen wird im folgenden nur die Gruppe der Therapien berücksichtigt. An zwei thematisch ähnlichen Textbeispielen (Blindenheilungen) sollen die beiden Grundmöglichkeiten der narrativen Strukturierung dieser Textgruppe entwickelt werden.

Beispiel 1: Mk 8, 22–26

Die seit Bultmann¹⁷ häufig wiederholte These, diese Geschichte sei nur eine Dublette der Taubstummenheilung Mk 7, 31–37, braucht uns nicht davon abzuhalten, sie hier als Beispiel auszuwählen; denn von jeder erzählten Wundergeschichte gilt, daß sie ein grundsätzlich variables Beispiel der Ausführung (Performanz) von Erzählmustern ist, die sowohl dem Erzähler als auch dem Publikum geläufig sind (als produktive bzw. rezeptive sprachliche Kompetenz).

Die Geschichte beginnt und endet stilgerecht, nämlich mit dem Kommen des Wundertäters (V. 22a) und mit der Entlassung des Geheilten durch den Wundertäter (V. 26). Es ist also nicht möglich und erforderlich, die kleine Einheit aus einer redaktionellen Rahmung herauszulösen¹⁸.

Die erzählte Handlung läßt sich am leichtesten an der Reihe der Satzprädikate ablesen. Sie zeigt die Erzählschritte, die der Erzähler seinem Publikum gegenüber vollzieht, in der Form von Funktionen seiner Figuren. Die einzelnen Erzählschritte werden dabei konstituiert durch aufeinander bezogene Aktionen der Figuren, die in ihrem erzählökonomischen Wechselspiel jeweils Sequenzen bilden. Danach läßt sich die Handlung unseres Textbeispiels wie folgt strukturieren:

Sequenz 1 22 Und sie *kommen* nach Betsaida.
 Und sie *bringen* ihm einen Blinden und *bitten* ihn, daß er ihn berühre.

Kommen des Wundertäters
 Reaktion¹⁹

Sequenz 2 23 Und er *nahm* den Blinden bei der Hand, *führte* ihn zum Dorf hinaus, *spie* ihm in die Augen, *legte* ihm die Hände auf und *fragte* ihn: »Siehst du etwas?«

24 Er *blickte auf* und *sagte*: »Ich sehe die Menschen, denn wie Bäume sehe ich welche herumgehen.«

25 Darauf *legte* er ihm nochmals die Hände auf seine Augen. Und er *blickte durch* und *war wiederhergestellt*, und er *sah* alles ganz genau.

Behandlung
 Erfolg der Behandlung²⁰

Sequenz 3 26 Und er *schickte* ihn fort in sein Haus und *sprach*: »Aber in das Dorf sollst du nicht gehen.«

Entlassung
 Anweisung

Die erste Sequenz zeigt die Begegnung zweier Gruppen (Plural). Daß die erste die um den Wundertäter ist, ist am Verhalten der zweiten zu erkennen, die einen Blinden »zu ihm« bringt und »ihn« um die heilende Berührung bittet. Die zweite Gruppe reagiert so auf das Kommen eines heilenden Wandercharismatikers. Die Eröffnung der Geschichte mit dem Motiv des Kommens des Wundertäters wirkt stereotyp allein dadurch, daß der Wundertäter als Einzelfigur gar nicht eingeführt wird. Man könnte eine solche Episode auch anderen Charismatikern in ihre Amtsbiographie hineinschieben. Insbesondere wird mit keinem Indiz auf den Kontext der Verkündigung der »kommenden« Gottes-

herrschaft hingewiesen. Die Funktion des »Kommens« ist durch die Figur der Gruppe des Wundertäters besetzt.

Die zweite Sequenz ist die Darstellung der Heilung als Behandlung mit vollkommenem Heilungserfolg. Die steigende Handlung wird ausnahmsweise knapper als die fallende erzählt, wirkt aber durch ihre zahlreichen prädikativen Elemente äußerst dicht:

1. Herstellen eines somatischen Kontaktes Hand zu Hand, vom Charismatiker (»er nahm«) initiiert;
2. gemeinsame Bewegung der beiden Einzelfiguren, wiederum als Initiative des Charismatikers dargestellt (»führte«), die die Herauslösung (»hinaus«) des Kranken aus seinem alten Lebensraum (»Dorf«) bewirkt;
3. Behandlung des Kranken durch Anwendung eines Heilmittels (Speichel) und durch heilende Handauflegung;
4. Befragung des Kranken.

Die gesamte Reihe macht das ärztliche Handeln des Charismatikers aus. Der Blinde ist der Behandelte. Er bleibt bis zu diesem Punkt von der grammatischen Rolle des Subjekts im Satz ausgeschlossen (wie zuvor in der ersten Sequenz). Dagegen zeigt die fallende Handlung den Charismatiker und den Geheilten abwechselnd als Satzsubjekte.

Die fallende Handlung wird gestreckt, nicht um die Behandlung genauer oder spannender darzustellen, sondern um zu entfalten, was Geheiltwerden bedeutet: die völlige Wiederherstellung (vgl. V. 25b), deren Vollkommenheit über einen den Heilungsvorgang verdeutlichende Zwischenstufe hervorgehoben wird. Diese hat aber auch eine besondere inhaltliche Komponente. Der Geheilte sagt von sich: »Ich sehe die Menschen . . .«; er wird mit diesem sprachlichen Akt in der Handlung grammatisch erstmals Subjekt und definiert sich explizit verbal als sehendes Subjekt im Verhältnis zu den Menschen²¹. Gegenüber der Exposition hat damit ein grammatischer Rollenwechsel stattgefunden (»Sie brachten . . . einen Blinden«), der für das Verständnis von Krankheit und Heilung in dieser Geschichte aufschlußreich ist.

Die Schlußsequenz ist eine Handlung des Charismatikers mit zwei fast widersprüchlichen Elementen: Der Geheilte wird »nach Hause« geschickt mit der Anweisung, nicht »in das Dorf« zu gehen. Spekulationen über die Lage des Hauses führen hier nicht weiter. Es geht um die Entlassung in eine Zukunft, für die die Trennung vom »Dorf« (Thema der mittleren Sequenz; vgl. V. 23) weiterhin konstitutiv ist. Der Wendepunkt der erzählten Handlung wird durch das Frage-Antwort-Schema markiert. Von diesem Punkt aus läßt sich die Struktur der Geschichte auch als spiegelsymmetrische Form darstellen:

A	kommen ↔ bringen, bitten
B	führte hinaus
C	legte die Hände auf
D	fragte: »siehst du?«
E	blickte auf
D'	sagte: »ich sehe«
C'	legte die Hände auf
B'	schickte fort
A'	[fehlt]

Im Mittelpunkt (Ebene E) steht das Heilungsmotiv. Ebene D hat zu tun mit der verbalen Kommunikation Arzt – Patient, Ebene C mit der (nonverbalen) Behandlung des Patienten durch den Arzt, Ebene B mit der Koordinierung der Bewegungen der Hauptfiguren, Ebene A mit der Koordinierung der Bewegungen der Gruppen. Die Ebene A wird am Schluß nicht wieder berücksichtigt; damit hängt zusammen, daß auf der Ebene B das Thema Trennung dominiert. Beides verdeutlicht, daß die Geschichte konsequent auf den offenen Schluß hinarbeitet.

Der Geheilte wird nicht in eine heile Welt entlassen. Der Zusammenhang mit der Gruppe, die den Blinden in der ersten Sequenz umgibt und die um seine Heilung sogar bittet, wird am Ende nicht bestätigt. Das positive Verhalten der um

Heilung bittenden Gruppe dem Kranken gegenüber wird zwar belohnt, die Bitte erfüllt, aber auf Kosten der Gruppe, die »ihren« Kranken nicht geheilt zurückbekommt.

Diese Dissonanz wird verständlich, wenn Blindheit hier als Metapher mit allgemein anthropologischer Geltung verstanden wird. Durch die Krankheit »ihres« Blinden wird die Befindlichkeit »der Menschen« (vgl. den Ausspruch des Geheilten!), zu denen er gehört, metaphorisch bezeichnet. Rehabilitation bedeutet auf diesem Hintergrund notwendigerweise zugleich soziale Entwurzelung.

An diesem überraschenden Zusammenhang ist zu erkennen, daß der »Sitz im Leben« dieser und ähnlicher Geschichten die urchristliche Mission ist. »Heilung« meint rettende Begegnung mit Jesus, jetzt vermittelt im Wirken von Missionaren, die solche Geschichten erzählen, um den Zusammenhang ihres therapeutischen und prophetischen Handelns mit dem Wirken Jesu darzustellen.

Beispiel 2: Mk 10, 46–52

Die Erzählung von der Heilung des Bartimäus wirkt zunächst wie eine formgeschichtliche Weiterentwicklung des Erzähltypus unseres ersten Beispiels einer Therapiegeschichte: Der Wundertäter »kommt« hier mit einem Gefolge, das bereits gegliedert ist und handelnd Rollen übernehmen kann. Der Geheilte hat einen Namen; er wird über das Blindsein hinaus mit Attributen ausgestattet (Bettler, Kleidung) und entwickelt vor seiner Heilung eine Reihe von Aktivitäten, für die es in Mk 8, 22 ff keine Parallelen gibt. Die Analyse der Struktur des Textes zeigt aber, daß das Denkmodell der formgeschichtlichen Entwicklung nicht geeignet ist, die Eigenart der Geschichte zu erfassen:

Sequenz 1	46	Und sie <i>kommen</i> nach Jericho. Und als er <i>hinauszog</i> von Jericho mit seinen Jüngern und einer großen Menge, <i>saß</i> der Sohn des Timäus Bartimäus, ein blinder Bettler, am Weg.	Bewegung keine Bewegung
Sequenz 2	47	Und wie er <i>hörte</i> , daß es Jesus von Nazaret ist, begann er zu <i>schreien</i> und zu <i>sprechen</i> :	Initiative
2a)	48	»Sohn Davids Jesus, erbarme dich meiner.« Und es <i>beschimpften</i> ihn viele, er solle schweigen.	Vereitelungsversuch
2b)		Der aber <i>schrie</i> noch viel mehr: »Sohn Davids, erbarme dich meiner.«	Initiative
	49	Da <i>blieb</i> Jesus <i>stehen</i> und <i>sprach</i> : »Ruft ihn.«	Erfolg
Sequenz 3		Und sie <i>rufen</i> den Blinden und <i>sagen</i> ihm: »Fasse Mut! Steh auf! Er ruft dich.«	Aufforderung
	50	Der aber <i>warf</i> seinen Mantel <i>ab</i> , <i>sprang</i> auf die Füße und <i>lief</i> hin zu Jesus.	Befolgung
Sequenz 4	51	Und Jesus <i>fragte</i> ihn und sprach: »Was willst du, daß ich dir tun soll?«	Frage
4a)		Und der Blinde <i>sagte</i> ihm: »Mein Lehrer, daß ich wieder sehe.«	Antwort
4b)	52	Und Jesus <i>sagte</i> ihm: »Geh, dein Glaube hat dich geheilt.« Und sogleich <i>sah</i> er wieder und <i>folgte</i> ihm auf dem Weg.	Aufforderung Gewährung Befolgung

Der Blinde tritt von vornherein als selbständig handelnde Figur in Erscheinung (Prädikat des Hauptsatzes im Singular), und zwar als Bettler. Als Blinder hat er am Weg zu sitzen und kann nicht zu denen gehören, die auf dem Weg vorübergehen. Die zweite Sequenz dient vor allem dazu, sein virtuoses Revierverhalten als Straßenbettler zu entwickeln. Sein Gehör und seine Stimme wären mit dem Ausdruck »Restvermögen« wohl nicht adäquat bezeichnet. Die Art, wie er beides einsetzt, um das für ihn Interessante zu bemerken (hören) und sich bemerkbar zu machen (schreien), macht ihn zum Helden der Geschichte, der sich über Widerstände (beschimpfen) hinwegsetzt und sich nicht zum Schweigen bringen läßt. Die Technik der Wiederholung einer Funktion wird vom Erzähler gerade hier eingesetzt (V. 48b) und nicht wie im ersten Beispiel zur Verdeutlichung dessen, was Geheiltwerden bedeutet (Mk 8, 25). Damit ist zugleich gesagt, daß der Wundertäter hier seinen Rang als Erstfigur abgibt. Er erscheint hier gar nicht in der Rolle des charismatischen Therapeuten, sondern in der des Davidssohnes. Der Bettler ruft ihn so an. Die Geschichte ist demnach auch nicht an der Offenbarung des Messiasgeheimnisses interessiert. Der Bettler hat die richtige Christologie schon als Blinder zur Verfügung. Er bemerkt den Vorübergang des königlichen Gefolges und muß nun erreichen, daß der Zug zum Stehen kommt, damit es für ihn eine Audienz gibt. Die Heilung ist tatsächlich so stilisiert. Sequenz 3 zeigt das Zustandekommen der Audienz, Sequenz 4 die Gewährung der vorgetragenen Petition. Das Gespräch zwischen König und Bittsteller unterscheidet sich schon dadurch von dem zwischen Arzt und Patient in Mk 8, 23 f, daß das Heilungsgeschehen als solches in der Audienz nicht erzählt wird, während das Gespräch in Mk 8, 23 f Element der ärztlichen Behandlung ist²².

In aller Regel kann ein König nicht der Held einer Geschichte sein, sondern er verkörpert die Ordnung, um deren Krise und Bewahrung oder Veränderung es in der Handlung der Geschichte geht. Je eindeutiger die christologischen Attribute

der Jesus-Figur sind, desto weniger besteht Anlaß, in der Geschichte ein primär christologisches Interesse zu vermuten. Es geht in der Erzählung im ganzen um den Weg, den die Figur des Bettlers macht, und um dessen Ermöglichung. Die Exposition zeigt den Bettler isoliert an der Straße (sitzen im Kontrast zur allgemeinen Bewegung), der Schluß seine Integration in den königlichen Zug der Nachfolge Jesu (folgen). Das Thema Nachfolge wird hier also nicht mit der Vorstellung von Entwurzelung²³ verbunden, sondern mit der Vorstellung von Re-Integration. Nachfolge ist hier also bereits Metapher für Mitgliedschaft, ist Identifikationsfigur für ein entstehendes »kirchliches« Selbstverständnis.

Die Geschichte erzählt nicht die Heilung, sondern stellt am Ende fest, wodurch sie ermöglicht ist: durch den Glauben. Was Glaube ist, wird durch die Geschichte entwickelt: das, was dem Verhalten des Bettlers die Durchschlagkraft gibt, also das gegen alle Widerstände und Verunsicherungen sich durchhaltende, durch den Ruf Jesu bestätigte Grundvertrauen.

Die beiden Beispiele zeigen die wesentlichen Entfaltungsmöglichkeiten der Therapieschichten. Das in jedem Fall konstitutive Gegenüber zweier Hauptfiguren wird entweder mit dem charismatischen Arzt oder mit dem Geheilten als Erstfigur realisiert. Im ersten Fall sind christologische Tendenzen vorherrschend, im zweiten Fall steht die rettende Kraft des suchenden Glaubens im Mittelpunkt des Interesses. In beiden Ausprägungen der Therapieschichten wird das Paradigma Krankheit und Heilung als anthropologische Metapher verwendet, so daß Christologie und Soteriologie stets in der Korrelation mit anthropologischen Aussagen stehen. Im ersten Beispiel ist die im Kommen des Wundertäters Jesus anbrechende Gottesherrschaft als Aufdeckung von »Krankheit« und Herausforderung zu radikaler Umkehr gesehen, im zweiten als Ermutigung zum Aufbruch in die Nachfolge als Möglichkeit der Selbstfindung. So oder so ist dabei Heilung jeweils als Metapher für die völlige Rehabili-

tierung des Menschen verstanden, erzählt als das Wunder der Erfüllung einer das Maß des Menschenmöglichen überschreitenden Bitte. Die Rehabilitierung erscheint dabei stets auch unter dem Aspekt der Befreiung («hinausführen« in Mk 8, 23; den Mantel abwerfen in 10, 50 u. ä.), was in der Pointierung des jeweiligen Schlusses einmal primär als Emanzipation und einmal primär als Reintegration aufgefaßt wird. Die metaphorische Stilisierung des Themas Heilung in den neutestamentlichen Wundergeschichten zeigt überaus deutlich den korrelativen Zusammenhang von Rehabilitierung im buchstäblichen Sinn («Blinde sehen, Lahme gehen . . .») und im übertragenen Sinn («Sohn, deine Sünden sind dir vergeben«, Mk 2, 5). Darüber sollte nicht vergessen werden, daß das Paradigma Krankheit und Heilung in der biblischen Tradition stets eine ausgeprägte soziale Komponente hat²⁴. Darüber könnten die neutestamentlichen Heilungsgeschichten mit ihren Einzeltherapien hinwegtäuschen – aber auch nur dann, wenn man die Expositionen und die Schlüsse überliest. Krankheit und Heilung sind anthropologisch generalisierbare Metaphern nur deshalb geworden, weil sie sich ursprünglich auf das Gottesverhältnis des Volkes Israel in seiner Gesamtheit bezogen. Auch im Neuen Testament steht das Paradigma auf diesem Hintergrund. Rehabilitierung eines einzelnen Kranken ist immer zugleich zeichenhafter Beginn der eschatologischen Restituierung des Volkes Israel. Der Zusammenhang zwischen dem prophetischen Wirken Jesu von Nazaret und dem seiner ersten Mitarbeiter dürfte in diesem Punkt unübersehbar gewesen sein.

IV. Das Paradigma Krankheit und Heilung unter korrelationsdidaktischem Aspekt

Korrelation ist, wie zuletzt gesehen, ein Strukturmoment der biblischen Metaphorik selbst, ist also keine an die Texte von außen herangetragene Kategorie. In den folgenden Schluß-

überlegungen geht es um Fragen, die mit dem Korrelationsprinzip als einer Konzeption der didaktischen Vermittlung von gegenwärtiger Erfahrung und tradiertem Glauben zu tun haben.

Wenn hier die Texte der neutestamentlichen Wundertradition unter dem Aspekt von Krankheit und Heilung interpretiert worden sind, geschah dies bereits unter korrelationsdidaktischen Vorzeichen. Frühere religionsdidaktische Konzeptionen hätten in der sogenannten Sachanalyse andere Prioritäten gesetzt²⁵. Das korrelationsdidaktische Anliegen kommt aber erst dort zur Geltung, wo über die aufklärerisch-hermeneutische Arbeit an den biblischen Texten hinaus die konkreten Erfahrungen, die in der Wundertradition der Evangelien verarbeitet sind und darin ihren Ausdruck finden, mit entsprechenden Erfahrungen heutiger Schüler korreliert werden. Das Paradigma Krankheit und Heilung erweist sich dabei als besonders aufschlußreich. Es erschließt einen klassischen Bereich religiöser Erfahrung in einer Weise, die die Distanz und die Nähe der biblischen Welt zur Erfahrungswelt heutiger Schüler deutlich werden läßt und präzisieren hilft, welchen Stellenwert biblische Texte im Konzept der Korrelationsdidaktik haben können. Daß Krankheit und Heilung einmal selbstverständlich Phänomene der religiösen Sphäre gewesen sind, wird heutigen Schülern eher befremdlich erscheinen, obwohl im modernen Gesundheitswesen einerseits und in der kirchlichen Tradition andererseits zahlreiche kulturgeschichtliche Spuren darauf hinweisen. Es kann nicht die Aufgabe des Religionsunterrichts sein, für ein archaisches Verständnis von Krankheit als numinosbewirkter Lebensminderung zu werben und für einen Ausstieg aus der modernen Humanmedizin. Es gehört umgekehrt zu den Aufgaben des Religionsunterrichts, die Gründe aufzuarbeiten, die es heute verbieten, die klassischen biblischen Plagen als Gottes eigene Geißel zu verstehen oder in jeder individuellen Krankheit Gottes Pädagogik am Werk zu sehen. Andererseits ist auch im heutigen Erfahrungskontext zum Beispiel

das Stichwort Seuche/Verseuchung sehr wohl geeignet, für das Dasein heutiger Menschen fundamentale Fragen aufzuwerfen. Krankheiten als Folge von Umweltbelastungen würden auf diesem Hintergrund durchaus »religiös« zu interpretieren sein. So erweist sich das Paradigma Krankheit nicht nur als ein Klassiker der Religionsgeschichte, sondern im heutigen Erfahrungskontext zugleich als ein nach wie vor sensibler aktueller Problembereich, der notwendig zu elementaren anthropologischen Fragen weiterführt, eben solchen, die wir im weiteren Sinn als »religiös« bezeichnen. Das eigentliche Anliegen des korrelationsdidaktisch konzipierten Religionsunterrichts ist es, die in diesen elementaren Fragen berührte religiöse Dimension menschlichen Daseins zu erschließen und Anknüpfungspunkte sichtbar zu machen, wo die religiöse Tradition mit ihrem Erfahrungspotential zum Bestehen der Aporien menschlicher Existenz beitragen kann. Wie unsere Textanalysen zeigen, kann man aber nicht erwarten, daß biblische Aussagen zum Thema Krankheit und Heilung ohne weiteres als Antworten auf Fragen zu verstehen sind, die sich im gegenwärtigen Erfahrungskontext mit diesem Thema verbinden. Wie Nachfolge und Umweltschutz zusammenhängen könnten, ist jedenfalls aus der Bartimäus-Geschichte nicht herzuleiten. Die Erwartung, daß biblische Texte auf bestimmte Stichworte hin ihr »Problemlösungspotential« für die Bewältigung bestimmter Gegenwartsfragen beisteuern, kann nur zu Enttäuschungen führen. Vor allem verhindert eine »Korrelation« dieser Art eher eine genaue Wahrnehmung der Texte, statt sie zu fördern. Der Weg der didaktischen Erschließung biblischer Texte im Blick auf Gegenwartserfahrung behält ein gewisses Eigengewicht gegenüber der Frage nach der religiösen Tiefendimension gegenwärtiger Erfahrung. Beides hängt dennoch eng miteinander zusammen. Didaktisch elementar im Sinne des Korrelationsprinzips ist die religiöse Tiefendimension der Erfahrungen, die sich ursprünglich in den biblischen Texten niedergeschlagen haben²⁶. Auf der Ebene der sogenannten

Grunderfahrungen ist ein Erfahrungsaustausch möglich und fruchtbar, auch über die große kulturgeschichtliche Distanz hinweg, die uns von den Anfängen des Urchristentums trennt. Unsere Textbeispiele haben zu tun mit Erfahrungen, die durch die Begegnung mit Jesus von Nazaret ermöglicht sind und Kräfte des Aufbruchs und Neubeginns freigesetzt haben, die sich ursprünglich in der Form charismatischer Nachfolge Jesu geäußert haben. Wenn das in der Nachfolge erfahrene Neue unter dem Aspekt des Wunders (hier: als Heilung) erzählerisch entfaltet wird, wird zunächst ein elementarer anthropologischer Sachverhalt vorausgesetzt, nämlich daß Menschsein keine Naturgegebenheit ist, sondern als Menschwerdung gelingen oder scheitern kann. Dieses Offensein menschlichen Daseins erscheint in den neutestamentlichen Therapiegeschichten bereits pointiert unter dem Aspekt des scheinbar definitiven Verurteiltseins zum Scheitern. Das unheilbar Kranksein der Kranken in diesen Geschichten ist die erzählerische Form der pessimistischen Prognose, daß Menschsein unter den damals herrschenden Bedingungen und Verhältnissen nicht gelingen kann, sondern bereits gescheitert ist. Auf dieser Folie erst wird dann aussagbar, was als »Nachfolge« erfahren wird: die zuvor unvorstellbare Befähigung zum Exodus aus der immer scheiternden Sisyphusarbeit der Selbstwerdung unter den Bedingungen einer (dämonisch) verkehrten Welt.

Die Heilungsgeschichten der Evangelien erzählen vom Wunder der Erfüllung des Traums von Freiheit und Menschenwürde bei Menschen, für die dieser Traum ohne Realitätsbezug zu sein scheint, für Blinde, Lahme, Taubstumme, Aussätziges, d. h. für Menschen mit den klassischen Gebrechen der Lebensminderung und der Einschränkung ihrer Bewegungs- und Kommunikationsmöglichkeiten. Erzählerisch handelt es sich immer um extreme Einzelfälle; der Sache nach aber ist jedes Krankheitsbild in diesen Texten eine anthropologisch allgemeingültige Studie. In diesen Kranken wird das um seine Erfüllung gebrachte menschliche Dasein

diagnostiziert. Medizinisch sind solche Diagnosen so gut oder schlecht zu gebrauchen wie die archaischen Heilungsmethoden des Wundertäters²⁷. Worauf es in den Expositionen der Therapiegeschichten ankommt, ist die absolute Zwanghaftigkeit und Ausweglosigkeit der heillosen Ausgangslage der Kranken.

Das Menschenbild, das damit entworfen wird, ist aber alles andere als fatalistisch. Das Wunder der Befreiung aus der hoffnungslos scheinenden Ausgangslage ist jetzt möglich und wird als Geschichte dieser Kranken erzählt. Auch hier muß der Vorgang der Heilung in seiner anthropologischen Aussagekraft aufgefaßt werden. Es wäre verfehlt, in den Therapien der neutestamentlichen Jesustradition primär christologische Machtdemonstrationen oder in extremen Notfällen gewährte besondere Gnadenerweise zu sehen. Es geht um eine in prophetischen Zeichenhandlungen offengelegte Möglichkeit der Erfahrung von »Gottesherrschaft« als Befreiung für das »Israel«, das durch diese Befreiung endzeitlich neukonstituiert wird als Gottesvolk. In der Geschichte von der wunderbaren Heilung einzelner Kranker wird die große Utopie des sinnerfüllten Lebens aller Menschen transformiert in das kleine Wunder der Befreiung und des Aufstiegs aufdringlicher Bettler in das Königsgefolge der Nachfolge Jesu. Vergessen sollte man dabei nicht, daß der Kontrast zwischen Krankheit und Heilung auf die ungeheure Zumutung aufmerksam macht, die in diesen Geschichten steckt. Sie verteidigen den Traum von Glück und Erfüllung dort, wo er wirklich verteidigt werden muß, angesichts hoffnungsloser Fälle, angesichts trostloser Zustände. Es sind Geschichten gegen alle Erfahrung und gegen alle Wahrscheinlichkeit, die dennoch durch Erfahrung bewahrheitet sind und sich neu bewahrheiten können.

Anmerkungen

- 1 Zugang zu diesem für die Bibeldidaktik äußerst wichtigen Bereich kann man über drei Wege bekommen: Für Puristen empfehle ich: *E. Güttgemanns*, Narrative Analyse synoptischer Texte, in: *Linguistica Biblica* 25/26 (1973) 50–72; überarbeitet in: *W. Harnisch* (Hg.), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, Darmstadt 1982 (Wege der Forschung, Bd. 575), 179–223; für solche, denen an forschungsgeschichtlicher Kontinuität liegt: *G. Theißen*, Urchristliche Wundergeschichten, Gütersloh 1974 (Studien zum Neuen Testament 8); für Nostalgiker: *V. Propp*, Morphologie des Märchens, hg. v. K. Eimermacher, Stuttgart 1975 (Suhrkamp TB Wissenschaft 131). Im folgenden, d. h. im Abschnitt 3, wird vor allem die dritte Möglichkeit favorisiert.
- 2 Zum Stand der Methodendiskussion vgl. bes. Heft 10/1980 von *Conziliium* (»Die Bibel im Widerstreit der Interpretationen«); Heft 8/1986 der *Katechetischen Blätter* (»Aspekte heutiger Bibelarbeit«); *J. Thiele*, Bibelarbeit im Religionsunterricht, München 1981 (Pfeiffer Werkbücher Nr. 150); vgl. auch den Beitrag von *D. Dormeyer* in diesem Band.
- 3 Vgl. *E. Fascher*, Kritik am Wunder, Berlin 1960; *W. Weidlich*, Fragen der Naturwissenschaft an den christlichen Glauben, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 64 (1967) 241–257; *R. H. Fuller*, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, Düsseldorf 1967; *R. Pesch*, Jesu ureigene Taten?, Freiburg 1970 (Questiones disputatae 52); *A. Weiser*, Was die Bibel Wunder nennt, Stuttgart (o. J.).
- 4 Es geht hier noch nicht um Gattungsunterschiede, sondern um die Frage, ob man Wundergeschichten primär als autonome sprachliche Sinnträger oder sozusagen als verbalen Ersatz für reale Vorgänge zu verstehen hat.
- 5 Die seit *R. Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921 (?1967), gebräuchlich gewordene Unterscheidung von »Naturwundern« und »Heilungswundern« dient vor allem dazu, zwischen Unwahrscheinlichem und möglicherweise Historischem zu unterscheiden. Aber der neuzeitlich geprägte Naturbegriff ist dafür ein ungeeignetes Kriterium, weil nicht nur die »Natur-«, sondern auch die meisten neutestamentlichen »Heilungswunder« dem neuzeitlichen Verständnis von Natur und Wahrscheinlichkeit widersprechen.
- 6 Die Tradition liegt in mehrfacher Überlieferung vor: in der Logienquelle (*Mt 12, 22–28 // *Lk 11, 14–15. 17–20), in Mk 3, 22–27 und vielleicht noch Joh 7, 20; 8, 48. 52; 10, 20. Auf andere in diesem Zusammenhang oft genannte Texte (die Weherufe über die galiläischen Städte Mt 10, 20–24 par, die Antwort auf die Anfrage des Täufers Mt 11, 5 f par und den Makarismus Mt 13, 16 f par) kann man sich weniger sicher berufen, weil sie jüngeren Schichten der Logienquelle zuzuordnen sind. Historisch

aufschlußreich ist dagegen, daß das Heilen im Auftrag Jesu zu den ursprünglichen Aufgaben der Boten Jesu gehört (vgl. die Aussendungsreden, bes. Mk 6, 7 parr; *Mt 10, 8 // ³Lk 10, 9 = Q).

- 7 Mt 12, 22 f // Lk 11, 14; Mt 9, 32 f; vgl. Joh 10, 21 und den Kontext zu 7, 20.
- 8 Der Begriff »Zeichen« (hebräisch *ōt*, griechisch *sēmeion*) wird vor allem in der vorjohanneischen Wundertradition gebraucht (Joh 2, 11 u. ö.).
- 9 Vgl. G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, Zürich ²1968.
- 10 Vgl. M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu*, Würzburg 1980 (Forschung zur Bibel, Bd. 37).
- 11 Zu diesem Begriff vgl. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg–Basel–Wien ²1976, S. 90–96.
- 12 Krankheit und Heilung sind Metaphern in diesem Sinn bereits in der ältesten Schriftprophetie (vgl. z. B. Hos 5, 13 f; 6, 1; 13, 14; Am 4, 10 im Zusammenhang; Jes 1, 5 f; 6, 10; 10, 18).
- 13 Leider nur summarisch kann hier darauf hingewiesen werden, daß für die gesamte vorausgehende (und weitgehend auch für die folgende) biblische Tradition feststeht, daß Krankheit und Heilung von Jahwe verfügt werden, daß insbesondere gerade auch das »Schlagen« mit Krankheiten ein Instrument ist, mit dem Jahwe die Feinde Israels bekämpft (vgl. z. B. die Plagensgeschichte der Exodustradition), aber auch sein Volk straft und erzieht (vgl. z. B. Num 25). Zum Ganzen vgl. K. Seybold / U. B. Müller, *Krankheit und Heilung*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1978 (Kohlhammer TB, Bd. 1008). Zur Rezeption des »Plagen«-Motivs in der urchristlichen Apokalyptik vgl. bes. Offb 8–9; 15–16.
- 14 Der Zusammenhang von Tun und Ergehen wird im NT ebenso zur Erklärung von Krankheit verwendet (vgl. z. B. Mk 2, 1–12; 1 Kor 11, 30) wie das leidenspädagogische Modell (z. B. 2 Kor 12, 7). Aber es gibt auch im Neuen Testament grundsätzliche Kritik am Vergeltungsdogma, und zwar nicht zufällig im Zusammenhang mit den prophetischen Heilungszeichen Jesu: Joh 9, 1–3 ist die Heilung eines Blindgeborenen der Anlaß zu einer expliziten Bestreitung des Zusammenhangs von individueller Sünde und Krankheit. Die Gegenthese freilich hebt diesen Zusammenhang nicht auf, sondern bringt ihn auf einer anderen Ebene neu und radikalisiert zur Geltung: Das Blindsein von Geburt ist Metapher des Ausgeliefertseins des Menschen an den Verblendungszusammenhang (»Finsternis«) der »Welt«; Heilung bedeutet dann Aufdecken und Aufheben dieser allem menschlichen Handeln vorausgehenden objektiven »Finsternis« als Gottes grenzüberschreitendes Werk. In dieser johanneischen Interpretation der Therapien Jesu könnte sehr wohl etwas von dem für den authentischen Jesus selbst vorauszusetzenden Krankheitsverständnis festgehalten worden sein.

- 15 *Theißen*, Wundergeschichten, S. 94–125.
- 16 Exorzismen (Mk 1, 21–28; 5, 1–20; 7, 24–30; 9, 14–29 jeweils mit parr; Mt 9, 32–34; 12, 22–24 par; Apg 16, 16–18; 19, 13–17) erzählen die Vertreibung von Dämonen durch einen Exorzisten in direkter Konfrontation mit ihnen.
- Therapien (Mk 1, 29–31; 1, 40–45; 5, 21–43; 7, 31–37; 8, 5–13; 8, 22–26; 10, 46–52 jeweils mit parr; Mt 9, 27–31; Lk 7, 11–17; Lk 17, 11–19; Joh 5, 2–47; Joh 11, 1–44) erzählen von der heilenden Kraftübertragung vom charismatischen Wundertäter auf einen kranken Menschen durch Berührung.
- Epiphanien (Mk 1, 9–13; Mk 6, 45–52; Mk 9, 2–10 jeweils mit parr; Lk 24, 13–35) erzählen das Erscheinen eines göttlichen Menschen vor einem qualifizierten Kreis von Zeugen unter wunderbaren Umständen.
- Rettungswunder (Mk 4, 35–41 parr; Apg 12, 3–11; Apg 16, 23–40; Apg 27, 6–44) erzählen die Errettung von Menschen aus einer zwanghaften Notsituation durch die wunderbare Aufhebung der nötigen Umstände.
- Geschenk Wunder (Lk 5, 1–11; Mk 6, 32–44; Mk 8, 1–10 jeweils mit parr; Joh 2, 1–11) erzählen die Errettung von Menschen aus einer Mangelsituation durch das Geschenk überreicher Lebensmittel aus der Verwandlung wertloser oder der Vermehrung genießbarer Materie.
- Normen Wunder (Mk 2, 1–12; Mk 3, 1–6 jeweils mit parr; Lk 13, 10–17; Lk 14, 1–6; Mt 17, 24–27; Joh 9, 1–41; Apg 28, 1–6) erzählen von der Durchsetzung unbedingt verpflichtender Normen gegenüber traditionellen Normen durch eine machtvolle Demonstration der Autorität des charismatischen Lehrers.
- Hinzu kommen Summarien (Mk 1, 32–34; Mk 3, 7–12; Mk 6, 53–56 jeweils mit parr; Mt 15, 29–31) und – nicht zur Gattung zählend – die Streitgespräche über die Zeichenhandlungen Jesu (Mk 3, 22–27; Mk 6, 1–6; Mk 6, 14–20; Mk 8, 11 f jeweils mit parr).
- 17 *Bultmann*, Geschichte, S. 229; dagegen *J. Gnilka*, Das Evangelium nach Markus, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. II/1, Zürich–Einsiedeln–Köln/Neukirchen 1978, S. 313.
- 18 Zu den methodischen Grundlagen der folgenden Analyse vgl. oben, Anm. 1.
- 19 Die Reaktion der Dorfbewohner ist nochmals sequentiell strukturiert.
- 20 Daß mit dem Schein-Schluß V. 24 die Erzählspannung nochmals steigt, versteht sich.
- 21 Das Motiv der umhergehenden Bäume verweist darauf, daß der Geheilte die Welt noch nicht richtig sieht. Erstaunlich ist aber doch, daß in diesem Zusammenhang ein archetypisches Bild für »Menschen« verwendet wird (vgl. Ps 1, 3; Jes 61, 3 u. ä.), das hier ausnahmsweise nicht positiv besetzt

ist, also vielleicht schon auf den offenen Schluß der Geschichte hin angelegt ist.

- 22 Die den Helden der Geschichte qualifizierende Fähigkeit, sich durch verbale Handlungen durchzusetzen, ist nicht nur für die Erstfigur, sondern für die gesamte Erzählung dominierend. Im Vergleich mit dem ersten Beispielfall insbeson­dere auf, daß die Geschichte ohne somatische Kontakte auskommt. Sie erzählt nicht die Behandlung eines Patienten. Das Wunder der Heilung selbst ist ein verbales Geschehen, an dem der Geheilte als Bittsteller entscheidend beteiligt ist.
- 23 Das Umkehr-Thema wird hier nicht im Sinne einer Forderung, sondern einer Befreiung stilisiert. Abgeworfen wird der Bettlermantel. Der Ruf, mit dem Jesus auf das Geschrei des Bettlers antwortet, verwandelt den sitzenden (V. 46) in einen auf die Füße springenden (V. 50) Menschen.
- 24 Dies zeigen besonders eindrucksvoll die Klagepsalmen des einzelnen; vgl. dazu *K. Seybold*, Das Gebet des Kranken im Alten Testament, Stuttgart 1973 (BWANT; Bd. 99).
- 25 Sowohl der »kerygmatische« wie auch der »hermeneutische« Begründungsansatz biblischer Didaktik setzen den Schwerpunkt bei der Frage nach dem sachgemäßen Umgang mit einer Textgattung, deren Form heutigen Adressaten entmythologisierungsbefürftig erscheint. In dieser Tradition jetzt wieder: *O. B. Knoch*, »Diese Zeichen sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt.« Überlegungen zur Eigenart, Bedeutung und kerygmatischen Auslegung der Wundererzählungen der Evangelien, in: Katechetische Blätter 111 (1986) 180–189. 265–272. Dagegen wird in der strukturalen Erzählforschung sichtbar, daß es ein Textverstehen an der sinnkonstituierenden Form vorbei nicht gibt.
- 26 Zum Stichwort Elementarisierung zuletzt: *K. E. Nipkow*, Elementarisierung als Kern der Unterrichtsvorbereitung, in: Katechetische Blätter 111 (1986) 600–608; in diesen Zusammenhang gehört vor allem der dritte von Nipkow entwickelte Aspekt (»Elementarisierung als Relevanzproblem im Sinne lebensbedeutsamer Erschließung«). Vgl. auch die dort (Anm. 10, 16) genannte Literatur zu Elementarisierung als Prinzip der biblischen Hermeneutik. Zur entsprechenden Interpretation neutestamentlicher Wundergeschichten: *S. Wibbing*, Wunder und christliche Existenz heute, Gütersloh 1979 (GTB, Bd. 751).
- 27 Zur Behandlung von Augenleiden vgl. zuletzt *P.-R. Berger*, Kollyrium für die blinden Augen, Apk 3, 18, in: Novum Testamentum XXVII (1985) 176–195; zu Mk 8, 23: S. 185 f.