

Ulrich Riegel

Das Wunderverständnis von Kindern und Jugendlichen

Theoretische Klärungen –
empirische Befunde –
didaktische Konsequenzen

Kohlhammer

Religionspädagogik innovativ

Herausgegeben von

Rita Burrichter

Bernhard Grümmé

Hans Mendl

Manfred L. Pirner

Martin Rothgangel

Thomas Schlag

Band 41

Die Reihe „Religionspädagogik innovativ“ umfasst sowohl Lehr-, Studien- und Arbeitsbücher als auch besonders qualifizierte Forschungsarbeiten. Sie versteht sich als Forum für die Vernetzung von religionspädagogischer Theorie und religionsunterrichtlicher Praxis, bezieht konfessions- und religionsübergreifende sowie internationale Perspektiven ein und berücksichtigt die unterschiedlichen Phasen der Lehrerbildung. „Religionspädagogik innovativ“ greift zentrale Entwicklungen im gesellschaftlichen und bildungspolitischen Bereich sowie im wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Religionspädagogik der jüngsten Zeit auf und setzt Akzente für eine zukunftsfähige religionspädagogische Forschung und Lehre.

Ulrich Riegel

Das Wunderverständnis von Kindern und Jugendlichen

Theoretische Klärungen – empirische
Befunde – didaktische Konsequenzen

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2021

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17- 041046-6

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17- 041047-3

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

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

Vorwort

Nachdem um die Jahrtausendwende herum einige Studien zum Wunderverständnis von Kindern und Jugendlichen entstanden sind (Blum 1997, Bee-Schroedter 1998, Ziegler 2001, Büttner 2002, Hanisch 2007), wurde dieses Thema in jüngerer Zeit nicht mehr eigens aufgegriffen. Lediglich Annike Reiß' (2015) professionstheoretische Studie zur Befähigung Studierender zum Theologisieren mit Jugendlichen liefert als Nebenprodukt der empirischen Erkundungen einige aktuellere Informationen darüber, was Jugendliche unter Wunder verstehen und wie sie mit biblischen Wundererzählungen umgehen.

In dieser Lücke drückt sich m. E. ein doppeltes Desiderat religionsdidaktischer Forschung aus. Im engeren Sinn gibt es keine systematisch erhobenen Erkenntnisse darüber, wie sich die kulturellen Entwicklungen der letzten 15 Jahre in die Wahrnehmung der Kinder und Jugendlichen von Wunderbarem eingeschrieben haben. In dieser Zeit ist nicht nur die kulturelle Säkularisierung weiter vorangeschritten, sondern mit den Verfilmungen der *Harry-Potter*-Romane und der *Twilight*-Saga liegen auch zwei popkulturelle Rezeptionen säkularer Phantastik vor, die heute jedes Kind kennen dürfte. Diese säkulare Phantastik setzt sich nahtlos in den meisten virtuellen Spielen fort, die vor allem von männlichen Kindern und Jugendlichen konsumiert werden. Es ist eine offene Frage, wie sich beide Prozesse in der Verarbeitung biblischer Wundergeschichten niederschlagen. Im weiteren Sinn steht besagte Lücke für eine generelle Zurückhaltung religionsdidaktischer Forschung zu Präkonzepten von Schülerinnen und Schülern hinsichtlich der im Religionsunterricht verhandelten Sachverhalte. Während zahlreiche empirische Studien zur Religiosität dieser Zielgruppe vorliegen, wurde im Sinn der Forschung zu Präkonzepten in jüngerer Zeit lediglich untersucht, wie Jugendliche über Jesus Christus (Ziegler 2006), Theodizee (Stögbauer 2011) und Schöpfung (Höger 2008; 2020) denken oder sich in bioethischen Fragen positionieren (Fuchs 2010). Diese Einzelprojekte bleiben deutlich hinter der Präkonzept-Forschung in anderen Fachdidaktiken zurück.

Der vorliegende Band adressiert beide Desiderata, indem er nach charakteristischen Wunderverständnissen heutiger Kinder und Jugendlicher fragt. Er schließt dabei an die vorliegenden Studien um die Jahrtausendwende an, wählt mit der Triangulation qualitativer und quantitativer Verfahren jedoch einen eigenen Zugang zum Feld. Grundlage dieses Zugangs sind die Arbeitsprodukte von 2723 Schülerinnen und Schülern der Jahrgangsstufen eins bis zwölf in Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz, die von Studierenden der Universität Siegen im Rahmen ihres Studienprojekts im Praxissemester (und weiterführenden Masterarbeiten) gesammelt wurden. Der vorliegende Band gibt damit auch

ein Beispiel für die Möglichkeiten, universitäre Lehre in wissenschaftliche Forschung zu integrieren.

Diese Möglichkeit ist jedoch nur gegeben, weil sowohl die Schülerinnen und Schüler (bzw. deren Erziehungsberechtigte) als auch die Studierenden ihr Einverständnis gegeben haben, die Arbeitsprodukte, auf denen die Studienprojekte und Masterarbeiten beruhen, für wissenschaftliche Zwecke auszuwerten. Dafür gilt allen mein herzlicher Dank. Ohne diese Offenheit für wissenschaftliche Analysen wäre das Gros empirischer fachdidaktischer Forschung nicht möglich.

Mein Dank gilt auch denen, die mich bei der Erstellung des vorliegenden Bandes tatkräftig unterstützt haben. Linda Neef und Carolin Tump haben sämtliche Antworten kodiert und wesentlich zur Ausarbeitung der qualitativen Kategorien und Zuordnungsvorschriften beigetragen. Hans-Ulrich Weidemann und Ruben Zimmermann haben mir an entscheidenden Stellen geholfen, einen Zugang zum ntl. Wunderdiskurs zu bekommen. Sarah Delling hat nicht nur sorgfältig Korrektur gelesen, sondern mit vielen kritisch-konstruktiven Kommentaren auch dazu beigetragen, einseitige und oberflächliche Überlegungen zu vertiefen. Malte Brügge-Feldhake, Anna-Lena Kußmann und Winnie-Lotta Weghaus haben mich auf orthographische und formale Fehler hingewiesen. Sebastian Weigert und Florian Specker haben sich nicht nur dafür eingesetzt, dass dieser Band bei Kohlhammer erscheinen kann, sondern mich auch in der formalen Anpassung des Manuskripts beraten. Schließlich eröffneten mir die Herausgeberinnen und Herausgeber der Reihe „Religionspädagogik innovativ“ die Möglichkeit, diesen Band in ihrer Reihe zu publizieren. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Ulrich Riegel

Inhalt

1. Der Begriff des Wunders.....	9
1.1 Wundererzählungen in der biblischen Tradition.....	10
1.2 Wundererzählungen im Kontext moderner Rationalität.....	22
1.3 Wundererzählungen als Ausdrucksform einer mythischen Denkfigur.....	36
2. Verständnishorizonte biblischer Wundererzählungen.....	39
2.1 Ontologie und Rationalität mythischen Denkens.....	40
2.2 Mythisches Denken und religiöse Entwicklung.....	44
2.3 Das Verständnis von Wundererzählungen bei Kindern und Jugendlichen.....	58
2.4 Entwicklungsdynamiken im Wunderverständnis von Kindern und Jugendlichen.....	72
3. Design und Methodik der Studie.....	79
3.1 Fragestellung und konzeptuelles Modell der Untersuchung.....	79
3.2 Kontext der Untersuchung.....	84
3.3 Datenerhebung.....	87
3.4 Datenanalyse.....	95
3.5 Stichprobe.....	101
4. Ergebnisse der empirischen Untersuchung.....	103
4.1 Einsichten ins Wunderverständnis von Kindern und Jugendlichen anhand qualitativer Verfahren.....	103
4.2 Einsichten ins Wunderverständnis von Kindern und Jugendlichen anhand quantitativer Verfahren.....	121
4.3 Fazit der empirischen Analyse.....	138
5. Diskussion des empirischen Befunds.....	141
5.1 Diskussion von Inhalt und Struktur der Wunderverständnisse.....	141
5.2 Der vorliegende Befund im Licht anderer Studien.....	153
5.3 Religionsdidaktische Konsequenzen.....	162
5.4 Reichweite und Grenzen der vorliegenden Befunde.....	174
Literaturverzeichnis.....	179

Kapitel 1:

Der Begriff des Wunders

1986 erregte der Mathematiker John E. Littlewood eine gewisse öffentliche Aufmerksamkeit, als er anhand von elementaren Wahrscheinlichkeitskalkülen Wunder als etwas Alltägliches auswies. Die populärste Zusammenfassung dieser als *Littlewood's Law of Miracles* bekannten Überlegung stammt von Freeman Dyson:

„Littlewood's Law of Miracles states that in the course of any normal person's life, miracles happen at a rate of roughly one per month. The proof of the law is simple. During the time that we are awake and actively engaged in living our lives, roughly for eight hours each day, we see and hear things happening at a rate of about one per second. So the total number of events that happen to us is about thirty thousand per day, or about a million per month. With few exceptions, these events are not miracles because they are insignificant. The chance of a miracle is about one per million events. Therefore we should expect about one miracle to happen, on the average, every month.“ (Dyson, 2008, S. 327)

Folgt man Littlewood, erlebt jeder Mensch jeden Monat mindestens ein Wunder. In der Folge wären Wunder recht gewöhnliche Ereignisse, denen man keine besondere Aufmerksamkeit schenken müsste. Natürlich könnte man fragen, ob Littlewoods Umrechnungsfaktor von 1 : 1 Million für Wunder nicht etwas zu klein ausfällt. Schließlich wäre ein Wunder, wenn dieser Faktor zuträfe, 14 Mal wahrscheinlicher als sechs Richtige im Lotto. Aber selbst, wenn man davon ausgeht, dass die Wahrscheinlichkeit für ein Wunder bei 1 : 24 Millionen liegt, erlebte man mindestens alle zwei Jahre ein Wunder – was immer noch viel häufiger wäre als es das landläufige Verständnis für Wunder nahelegt.

Mathematisch spielt Littlewood mit dem Gesetz der großen Zahlen, gemäß dem jedes noch so unwahrscheinliche Ereignis irgendwann einmal eintritt, wenn dazu nur oft genug die Möglichkeit besteht (Kruskal, 1988). Littlewoods eigentliche Pointe liegt jedoch nicht in der Wahrscheinlichkeit, gemäß der sich Wunder ereignen. Vielmehr verweist seine These auf den hermeneutischen Aspekt der Wunderthematik. So lange man unter einem Wunder *irgendein* ungewöhnliches Ereignis versteht, werden Wunder gewöhnlich, denn Ungewöhnliches ereignet sich ungewöhnlich oft. Seinen außerordentlichen Charakter bewahrt ein Wunder nur dann, wenn man seinen Gehalt präzise definiert. Schulmedizinisch nicht erklärbare Spontanheilungen sind zwar hinlänglich bezeugt, aber eben so selten, dass man geneigt ist, in diesen Fällen von einem Wunder zu sprechen. Gleiches kann für die Rettung Verschütteter nach einem Erdbeben gelten, wenn zwischen Beben und Rettung eine Zeit vergangen ist, die jedes Überleben nach menschlichem Ermessen ausschließt. In beiden Fällen bezieht

sich das Wunder nicht auf irgendein ungewöhnliches Ereignis, sondern auf eine klar definierte Klasse von Ereignissen.

Littlewood's Law deutet an, dass die Verwendung des Begriffs *Wunder* tendenziell unterbestimmt ist. Etymologisch leitet sich der Begriff vom althochdeutschen *wuntar* ab, das *Erstaunen* bzw. ein *Erstaunen verursachendes Ereignis* bezeichnet. In dieser Bedeutung wird der Begriff heute noch verwendet, wobei der Duden zwei unterschiedliche Ursachen des Staunens ausweist: Es wird entweder durch ein „außergewöhnliches, den Naturgesetzen oder aller Erfahrung widersprechendes und deshalb der unmittelbaren Einwirkung einer göttlichen Macht oder übernatürlichen Kräften zugeschriebenes Geschehen“ hervorgerufen, oder durch „etwas, was in seiner Art, durch sein Maß an Vollkommenheit das Gewohnte, Übliche [...] weit übertrifft.“ (<https://www.duden.de/rechtschreibung/Wunder>) Was als Wunder bezeichnet wird, hängt demnach stark vom Kontext ab, in dem der Begriff verwendet wird.

Für die vorliegenden Überlegungen sind vor allem zwei Kontexte von Bedeutung. Auf der einen Seite kommt der Religionsunterricht auf die Wunder der biblischen Tradition zu sprechen. Für ein angemessenes Verständnis des Wunderbegriffs ist es deshalb entscheidend herauszuarbeiten, was in der Antike im Allgemeinen und in der biblischen Tradition im Speziellen als Wunder bezeichnet wurde. Auf der anderen Seite richtet sich der Religionsunterricht an Kinder und Jugendliche, die im Hier und Jetzt aufwachsen und die Grundannahmen der Gegenwart, was die Wirklichkeit sei, als selbstverständlich gültig erfahren. Es gilt deshalb auch das herauszuarbeiten, was eine aufgeklärte Moderne als Wunder bezeichnet. Beide Kontexte werden im Folgenden beschrieben, zuerst der biblische (1.1) und dann der zeitgenössische (1.2). Die Analysen beider Abschnitte münden in die Erkenntnis, dass Wundererzählungen in beiden Kontexten einer gemeinsamen Struktur folgen, die abschließend als mythische Denkfigur beschrieben wird (1.3).

1.1 Wundererzählungen in der biblischen Tradition

Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen stehen die Wundererzählungen, die von Jesus von Nazareth handeln. Sie gehören neben den Gleichnissen zu den zentralen Gattungen, anhand derer die Evangelien die Botschaft Jesu verkünden. Insbesondere die Wundererzählungen bezeugen dabei nicht nur, wie es im Reich Gottes zugeht, sondern gleichzeitig auch die göttliche Begabung Jesu von Nazareth. Allerdings stehen diese Erzählungen nicht isoliert im Raum, sondern knüpfen an das an, was im hellenistischen und jüdischen Alltag als Wunder verstanden wird. Deshalb wird im Folgenden zuerst auf das antike Weltbild und die

darin eingebetteten hellenistischen und jüdischen Wundererzählungen eingegangen, um vor diesem Hintergrund die Wundererzählungen in den Evangelien näher zu betrachten.

Wundererzählungen im antiken Weltbild

Für ein angemessenes Verständnis hellenistischer und jüdischer Wundererzählungen bedarf es eines Blicks auf das antike Weltbild, in dessen Horizont sie formuliert wurden. In den klassischen Darstellungen dieses Weltbilds wölbt sich der Himmel über die Erde (Mittelstraß, 2007). Innerhalb des derart aufgespannten Raums herrscht eine kosmologische Ordnung, in der alles an seinem Platz ist und harmonisch zueinander in Beziehung steht. Außerhalb dieses Raums herrscht das Chaos. Es liegt auf der Hand, dass diese idealtypische Darstellung zu verschiedenen Zeiten und in den unterschiedlichen Kulturen jeweils eigens ausformuliert und symbolisiert wurde.

Die damaligen Wundererzählungen verdanken sich der elementaren Logik, die das antike Weltbild charakterisiert (Janowski, 2001). Diese Logik beruht auf den konkreten, sinnlichen Erfahrungen der Menschen, die mit den zeitgenössischen technischen Errungenschaften möglich waren. In der Folge erscheinen Raum und Zeit als kleinteilige und überschaubare Phänomene. Der Mensch versteht sich als Teil und Glied einer Gemeinschaft, in der jede und jeder den ihr bzw. ihm zugewiesenen Platz einnimmt. Die eigene Lebenswelt ist übersichtlich und in der Regel durch Normen einer Nachbarschaftsethik gut bewältigbar. Gleichzeitig gibt es ferne Phänomene wie die *Lichter am Himmel* oder den Horizont, die als nicht erreichbar erlebt werden, aber dennoch erklärt werden müssen. Außerdem ist die kosmische Ordnung, in der sich das eigene Leben ereignet, stets durch Chaosmächte bedroht.

Letzteres verweist darauf, dass im damaligen Weltbild empirisch Fassbares und das, was sich eines empirischen Zugriffs entzieht, gemeinsam die Erfahrung von Wirklichkeit geprägt haben. Empirisch erfahrbare Phänomene gelten nicht nur als ein Sachverhalt für sich, sondern verweisen immer auch symbolisch auf etwas, das in dieser Welt nicht unmittelbar erfahren werden kann. „Es findet eine ständige Osmose zwischen Tatsächlichem und Symbolischem statt.“ (Kehl, 1984, S. 47) Alles, was ist, trägt einen größeren Sinn in sich und spiegelt damit die kosmische Ordnung – oder Unordnung – wider. Im Unterschied zur Gegenwart ist es also nicht das empirisch nicht Fassbare, das seine Gültigkeit gegenüber den empirisch fassbaren Phänomenen ausweisen muss (Otto, 2007, S. 25–28). Vielmehr ist es die jenseitige, kosmische Ordnung, die den Dingen dieser Welt ihren Platz und damit Sinn im Alltag zuweist, sodass sich die unmittelbar erfahrbare Wirklichkeit gegenüber der kosmischen Ordnung ausweisen muss. Diese Welt und die kosmische Ordnung sind in diesem Weltbild somit Teil derselben Wirklichkeit, allerdings auf je eigene Art und Weise und so einander zu-

geordnet, dass die kosmische Ordnung den Grund für die Dinge dieser Welt darstellt.

Es wäre zu kurz gedacht, sich ein solches Wirklichkeitsverständnis als rückständig vorzustellen. Antike Menschen waren sich bewusst, dass man die kosmische Ordnung nicht unmittelbar erfährt und es Vermittlungsagenturen wie Religion, Medizin oder Philosophie braucht, um die Osmose zwischen dieser Welt und jenseitiger Ordnung so aufzubereiten, sodass sie der Mensch begreifen kann. Ebenso ist es unwahrscheinlich, dass man in allen außergewöhnlichen Ereignissen sofort eine jenseitige, kosmologische Macht vermutet hat. Bereits in der Antike gibt es einen lebendigen philosophischen Diskurs über die Glaubwürdigkeit von Wundererzählungen (Frenschkowski, 2014). Umgekehrt war die damalige Lebenswirklichkeit noch nicht derart technisiert wie heute, sodass im Alltag genügend Raum für die Erfahrung dessen verblieben ist, was nicht mit den Mitteln einer empirischen Rationalität erklärt werden kann. Die Wirkung jenseitiger Mächte in dieser Welt galt für damalige Menschen als ebenso selbstverständlich wie heutige Menschen von der Gültigkeit der Naturgesetze ausgehen.

In diesem Kontext drücken Zeichen und Wunder die Verbindung zwischen dieser Welt und kosmischer Ordnung aus (Grünschloss, 2007). Zeichen verweisen demnach auf eine göttlich bestimmte Wirklichkeit, die entweder bereits geschehen ist oder sich erst einstellen wird (z. B. im Orakel oder im Omen). Wunder repräsentieren dagegen außergewöhnliche, para-normale Ereignisse, die in der Regel die spirituelle Kraft oder Begabung konkreter Menschen oder Orte erweisen. Beide Phänomene waren in der antiken Welt geläufig. So finden sich im hellenistischen Umfeld viele Erzählungen wunderbarer Heilungen und Exorzismen, die der Aura eines bestimmten Ortes zugeschrieben werden (z. B. dem Asklepios-Heiligtum in Epidauros). Außerdem sind Lebensbeschreibungen von Magiern im Umlauf (z. B. von Apollonius von Tyara) und es ist üblich, antiken Herrschern Wundertaten zuzutrauen (z. B. Vespasian, Xerxes oder Antiochus IV.) (Dormeyer, 2013).

Auch in der jüdischen Tradition finden sich verschiedene Wundererzählungen, die im Alten Testament vor allem im Zusammenhang mit dem Exodus-Geschehen oder einzelner Propheten berichtet werden. „Insgesamt gesehen liegt die textpragmatische Funktion alttestamentlicher Wundergeschichten im Wesentlichen im Erweis der Macht Gottes bzw. göttlich autorisierter Mittlergestalten. Neben Gott als dem Wundertäter *par excellence* stechen unter den menschlichen Thaumaturgen vor allem Mose, Aaron, Elisa und Elia hervor. Bisweilen wird auch auf den Einsatz besonderer Gegenstände (z. B. Moses Stab, Elias Mantel, der Stab Elisas) verwiesen. Entscheidend bleibt jedoch die außergewöhnliche Gottesbeziehung der menschlichen Handlungsträger, die auf verschiedene Weise narrativ plausibilisiert werden kann“ (Karner, 2014, S. 6)

Die ersten Christen wuchsen somit in einem kulturellen Umfeld auf, in dem sowohl Empirisches als auch Jenseitiges – auf je eigene Art und Weise – als wirklich erlebt wurden. Zeichen und Wunder zeugten von der Wirksamkeit einer

kosmischen Ordnung in dieser Welt und Wundererzählungen waren eine vertraute Gattung, um diese Wirksamkeit zu kommunizieren.

Wundererzählungen in den Evangelien

Die vier im Neuen Testament überlieferten Lebensgeschichten Jesu greifen häufig auf diese Erzähltradition zurück. Sie enthalten viele Erzählungen, in denen der Protagonist Wunderbares vollbringt. Er heilt (z. B. Mk 1, 29–31), treibt Dämonen aus (z. B. Mk 5, 1–20), speist eine große Menge mit wenigen Nahrungsmitteln (z. B. Mk 6, 32–44) oder rettet Menschen aus lebensbedrohlichen Situationen (z. B. Mk 4, 35–41). „Es besteht kein Zweifel: Jesus wurde im Lichte eines allgemeinen Wunderglaubens wahrgenommen.“ (Theißen, 2007, S. 32)

Dabei verwenden die vier Evangelien vor allem die Begriffe *Machttat* (δυνάμεις; z. B. Mk 6,2), oder *Zeichen* (σημεῖα; z. B. Joh 20,30) (Becker, 2014, S. 75; Zimmermann, 2013, S. 18–22). Der in der Antike übliche Begriff für Wunder, θαύματα, wird dagegen nur an einer Stelle im Plural für Jesu Wunder verwendet (Mt 21,15). Ansonsten bezieht sich dieser Begriff immer auf Wundertäter und -taten, die als dämonisch oder satanisch gebrandmarkt werden. Allerdings trifft man häufig auf Adjektive und Verben, die sich auf den Wortstamm θαύμα beziehen und damit anzeigen, dass Jesus die Menschen – zumindest auf Erzählebene – durch seine Taten erstaunt und verwundert hat. Auch das damals geläufige τέρατα wird lediglich stereotyp in der Floskel *Zeichen und Wunder* verwendet, nicht jedoch auf eine konkrete Handlung Jesu angewendet. Die Exegese sieht in dieser Wortwahl mehrheitlich eine Abgrenzung Jesu von den zeitgenössischen Wundertätern, denn während letztere aus eigener Macht handeln, agiert Jesu aus der Macht Gottes heraus, insofern seine Wundertaten das Reich Gottes bereits im Hier und Jetzt zur Geltung bringen.

Die Entstehung der ntl. Wundererzählungen

Es ist unbestritten, dass den schriftlichen Zeugnissen der Wunder Jesu eine längere mündliche Überlieferungsgeschichte vorausgeht, in der die Erzählungen ausgestaltet, erweitert und evtl. auch neu interpretiert wurden (Kollmann, 2011, S. 58–62). So lässt sich in den Fassungen von Wundererzählungen, die in unterschiedlichen Versionen vorliegen, eine Tendenz zur Steigerung des Wunders im Verlauf der Tradierung beobachten. Berichtet das Markusevangelium noch von einem geheilten Blinden (Mk 10, 46–52), sind es im Matthäusevangelium zwei (Mt 20, 29–34). Oder die Distanz einer Fernheilung wird von einem innerörtlichen Ereignis bei Matthäus (Mt 8, 5–13) zu einem überörtlichen bei Johannes (Joh 4, 46–54). Ferner nimmt Gerd Theißen eine „volkstümliche Verschiebung“ (Theißen, 2007, S. 35) bei der Ausgestaltung der Erzählungen an, wo-

runter er eine schleichende Anpassung des Erzählten an die damaligen Hörge-
wohnheiten versteht. In diesem Prozess treten die individuellen Züge, die auf
den historischen Jesus verweisen in den Hintergrund, während Motive und
Wendungen, die damalige hellenistische und jüdische Wundererzählungen aus-
zeichneten, stärker hervortraten.

Im Laufe dieser mündlichen Überlieferung dürfte sich auch der idealtypische
Aufbau durchgesetzt haben, dem die meisten Wundererzählungen der Evange-
lien folgen (Kollmann, 2019, S. 81). Ganz im Sinn zeitgenössischer Wunderber-
ichte hellenistischer und jüdischer Herkunft beginnen sie mit einer Einleitung,
die das Wunder lokal und zeitlich einordnet. Es folgt eine Exposition, in der das
zu behebende Problem beschrieben wird, bevor die eigentliche Wunderhand-
lung berichtet wird. Letztere gliedert sich oft in eine szenische Vorbereitung, die
Wunderhandlung selbst und die Bestätigung des Erfolgs der Wunderhandlung.
Schließlich mündet die Erzählung in einen knappen Chorschluss, der die Wir-
kung des Wunders auf die Umstehenden beinhaltet.

Wahrscheinlich wurden solche Wundergeschichten im Laufe der Zeit zu Wun-
derzyklen zusammengefasst. So wird angenommen, dass das Markusevangelium
auf eine Sammlung von Wundern zurückgreifen konnte, die alle im Umkreis des
Sees Genezareth spielen und eine vergleichbare Christologie aufweisen (Broer &
Weidemann, 2016, S. 97). Auch das Johannesevangelium hatte wohl eine Wun-
dersammlung als Vorlage, der es auch die Bezeichnung der Wunder als *Zeichen*
(σημεία) verdankt (van Belle, 1994). Solche Wundersammlungen könnten ihren
Sitz im Leben vor allem in der Mission gehabt haben, denn sie sind besonders
geeignet, neue Gläubige zu gewinnen. Wundergeschichten verweisen nicht nur
eindrücklich auf Jesu Macht, sondern passen auch ins zeitgenössische Weltbild
und wecken als spektakuläre Erzählungen die Aufmerksamkeit der Umstehen-
den. „Primär geht es ihnen nicht um möglichst genaue Berichte aus der Ver-
gangenheit, sondern um die Verkündigung des gegenwärtig wirksamen Chris-
tus. Nicht der historische Jesus interessiert, sondern der gegenwärtige Christus
steht im Mittelpunkt.“ (Becker, 2014, S. 76)

Über solche Wunderzyklen, die in den verschiedenen christlichen Gemeinden
überliefert wurden, gelangten die verschiedenen Wundererzählungen – neben
Summarien und Sprüchen Jesu, die sich auf Wundertaten beziehen – schließlich
in die vier Evangelien. Ihnen ist gemeinsam, dass sie Jesus als einen Menschen
beschreiben, der aus Gottes Geist heraus Taten vollbringen kann, die die alltäg-
lichen Möglichkeiten übersteigen und so die Menschen aufmerksam machen für
die Heilsbotschaft Gottes und dessen Reich bereits in der Gegenwart in Szene
setzen (Kollmann, 2019, S. 85). Dabei greifen diese Erzählungen auf das zeit-
genössische Weltbild zurück, in dem Dämonen Teil der Wirklichkeit sind, gegen
die man sich mit magischen Praktiken zur Wehr setzen kann. Wer solche Prak-
tiken beherrscht, muss im damaligen Verständnis göttlichen Wesens sein bzw.
Kontakt mit den Göttern haben. Im Unterschied zum zeitgenössischen Umfeld
geht es bei den Wundern Jesu aber nicht um die Verklärung der Person Jesu, son-

dern um die Verwirklichung eines endzeitlichen Heils, das den Pessimismus des damaligen apokalyptischen Weltbilds durchbricht (Becker, 2014, S. 79–80). Angesichts dieser Überlegungen, schlägt Ruben Zimmermann die folgende Definition für Wundergeschichten vor (Zimmermann, 2013, S. 30):

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

Wundergattungen

Es gibt verschiedene Versuche, die Wundererzählungen in charakteristische Typen einzuteilen. Breite Anerkennung findet eine von Gerd Theißen erstellte Einteilung, die diese Erzählungen anhand der Personen, die in ihrem Zentrum stehen, klassifiziert. Demnach unterscheidet Theißen zwischen Exorzismen (Dämon), Therapien (Geheilte), Normenwunder (Gegner Jesu), Geschenkwunder (Menge), Rettungswunder (Jünger Jesu) und Epiphanien (Wundertäter) (Theißen, 1974).

Exorzismen stellen in ihrem Kern einen Machtkampf zwischen bösem Dämon und Wundertäter dar (Poplutz, 2013). Der medizinische Befund solcher Dämonenaustreibungen ist in vielen Fällen nicht sicher rekonstruierbar. Allerdings ist der „Glaube an Dämonen und Besessenheit [...] in hohem Maß ein soziales Konstrukt, das in Krisensituationen gehäuft auftritt und es Menschen ermöglicht, in einer gesellschaftlich akzeptierten Form auf ihre verzweifelte Lage aufmerksam zu machen und Hilfe einzufordern.“ (Kollmann, 2019, S. 82) Für Jesus manifestiert sich in Besessenheit – in Übereinstimmung mit seiner Umwelt – die Macht des Satans. Eine Heilung befreit den Menschen aus dieser Macht und eröffnet einen Ausblick auf Gottes Reich. So sehr diese eschatologische Perspektive Jesus von zeitgenössischen Magiern unterscheidet, so üblich sind die von ihm für solche Exorzismen angewendeten Techniken.

Therapien beziehen sich in der Regel auf die Heilung von Krankheiten wie Blindheit, Aussatz oder Lähmungen, beinhalten aber auch die verschiedenen Totenerweckungen Jesu (Kollmann, 2013). Im Detail fällt auf, dass die biblischen Zeugnisse diese Krankheiten kaum näher beschreiben, während den Ritualen und Beschwörungen, die zur Heilung führen, große Aufmerksamkeit gewidmet wird. Exegetisch wird oftmals angenommen, dass es sich bei den geheilten Krankheiten vor allem um psychosomatische Phänomene handelte und durch die Begegnung mit der charismatischen Persönlichkeit Jesus von Nazareth Selbstheilungskräfte angestoßen wurden. Auch bei den Totenerweckungen wird

vermutet, dass ihr historischer Kern die Erweckungen komatöser Menschen darstellen könnte, die mit den Mitteln der damaligen Medizin als tot gegolten haben. Unabhängig von der Plausibilität solcher Vermutungen zum historischen Kern stehen auch die Therapien im Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft. Sie überwinden das Böse in dieser Welt und verwirklichen anfänglich die Macht Gottes. Gleichzeitig weisen sie Jesus als Menschen aus, der von Gott für solche Taten ermächtigt wurde.

Normenwunder beziehen sich auf eine im Umfeld Jesu gängige religiöse Praxis, an deren ursprüngliche Bedeutung das Wunderhandeln erinnern soll (Schaller, 2001). So stellt in den vielen Heilungen am Sabbat eine Therapie zwar den Kern der Wundererzählung dar, ihr Schwerpunkt liegt aber auf der sich daran entzündenden Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern, die im damaligen Judentum über die korrekte Ausübung religiöser Normen wachten. Wenn Jesus am Sabbat also auch Menschen heilt, deren Leben nicht unmittelbar bedroht war, verstößt er gegen die damals übliche Sabbatpraxis, erinnert aber gleichzeitig daran, dass der ursprüngliche Sinn des Sabbats im Wohlergehen der Menschen liegt. Gleichzeitig wird Jesus mit diesen Wundern gegenüber den Pharisäern die Kompetenz zugesprochen, die eigentliche göttliche Ordnung wieder aufzurichten. Stimmen beide darin überein, dass der Sabbat ein Symbol von Gottes Reich ist, ziehen sie doch unterschiedliche Schlüsse: Während die Pharisäer Krankheiten an diesem Tag ausblendeten, um keinen Schatten auf die Perfektion des Sabbats zu werfen, wird Jesus als Person erzählt, die gerade deshalb heilt, um diese Perfektion einzulösen (Kollmann, 2011, S. 88).

Geschenkwunder erzählen die außergewöhnliche Verfügbarkeit von Nahrungsmitteln nach einer Wunderhandlung Jesu (Theißen, 1974, S. 111–114). In der Regel handelt es sich hierbei um Speisewunder, in der viele Menschen trotz nur weniger vorhandener Nahrungsmittel satt werden. Zu dieser Gattung zählen aber auch die beiden Erzählungen vom Fischfang (Lk 5,1–11; Joh 21,3–6) und die Verwandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11). Typisch für Geschenkwunder ist, dass die Wunderhandlung selbst nahezu unsichtbar bleibt. Dafür nimmt die Konstatierung des Wunders einen umso größeren Raum ein. In ihrer Metaphorik erinnern diese Wundererzählungen an paradiesische Zustände, wie sie in der zeitgenössischen Umwelt typisch für ein Leben nach dem Tod erachtet wurden. Es gibt Nahrung in Fülle und keiner muss mehr Not leiden. Geschenkwunder setzen damit bei Motiven der urchristlichen Umwelt an, um den Zuhörenden sowohl die Wirklichkeit des Reiches Gottes auszumalen, als auch Jesus als Bevollmächtigten Gottes auszuweisen.

In Rettungswundern werden Menschen durch Jesus aus einer lebensbedrohlichen Notlage errettet (Theißen, 1974, 107–111). Klassische Beispiele sind die Stillung des Seesturms (Mk 4,35–41) oder Jesu Gang über das Wasser (Mk 6,45–52), der allerdings auch den Epiphanien zugeordnet werden kann. In diesen Rettungswundern werden die natürlichen Abläufe für einen Moment außer

Kraft gesetzt, wobei hier stets mitzudenken ist, dass die Natur im zeitgenössischen Weltbild als von guten oder bösen Kräften gesteuert galt. Wenn Jesus in solchen Erzählungen also die Natur bezwingt, zeigt sich darin eine ähnliche Macht wie in den Exorzismen. Inhaltlich verweisen sie auf die Rettung der Menschen durch Jesus, weisen ihn aber gleichzeitig auch als wirkmächtigen Mann aus, der Dinge vollbringt, die nur dann gelingen, wenn der Handelnde selbst göttlichen Wesens ist (Kollmann, 2011, S. 102).

Epiphanien schließlich inszenieren das unmittelbare Erscheinen einer göttlichen Gestalt, wobei Jesus der Bezugspunkt dieser Erscheinung sein kann, wie etwa bei seiner Verklärung (Mk 9,2–13), als auch der Erscheinende selbst, wie in der Erzählung von Jesu Gang über das Wasser (Mk 6,45–52). Epiphanien wollen die göttliche Macht Jesu herausstellen und münden häufig in eine Wortoffenbarung.

Angesichts alternativer Einteilungen der vorfindlichen Wundererzählungen sollte nicht vergessen werden, dass derartige Gattungen kommunikative Konstrukte sind, um über Wundererzählungen ins Gespräch zu kommen (Zimmermann, 2013, S. 22–29). Je nach Perspektive auf diese Erzählungen können unterschiedliche Kriterien wichtig werden und zu anderen Klassifikationen führen. Bereits die Möglichkeit, Jesu Gang über das Wasser (Mk 6,45–52) innerhalb der Klassifikation Theißens sowohl den Rettungswundern als auch den Epiphanien zuzuordnen zu können, zeigt die Kontingenz solcher Typologien.

Hermeneutische Zugänge zu den Wundererzählungen

Im Lauf der Jahrhunderte finden sich unterschiedliche Zugänge, wie die Wundererzählungen zu deuten seien (Alkier, 2003). Bereits in den Anfängen des Christentums scheint es Streit zwischen den ersten Christen und ihren jüdischen Gegnern gegeben zu haben, was die Wunder Jesu bedeuten. Dabei ging es nicht darum, ob es überhaupt Wunder geben könne, denn deren Möglichkeit war im damaligen Weltbild verankert (Dormeyer, 2013). Vielmehr stand die Frage im Raum, aus wessen Geist heraus Jesus handelt. War es für die ersten Christen der Geist Gottes, galten Jesu Wunder für seine jüdischen Gegner als Werk des Satans.

Auch spätere Anfechtungen in der Antike stellten weniger das Wunder an sich in Frage, sondern suchten die Besonderheit Jesu zu relativieren. So fragte etwa der Philosoph Kelsos, was das Besondere an Jesus Christus sei, wo es doch viele Magier gäbe, die außergewöhnlichere Wunder für weniger Geld anböten (Goppelt, 1975, S. 190). Mit der Durchsetzung des Christentums als Leitkultur des westlichen Mittelalters etablierte sich jedoch eine supranaturalistische Lesart von Wundern als einzig legitime Deutung der Erzählungen (Frey, 1999, S. 4). Es gilt als selbstverständlich, dass Gott diese Welt in seinen Händen hält und die Tatsache, dass Jesus die natürlichen Abläufe durchbrechen kann, wird gerade als Ausweis seines göttlichen Wesens verstanden.

Mit der Aufklärung, zu deren rationalistischen Prämissen es gehörte, nur das als historisch möglich zu erachten, was sich mit den Naturgesetzen vereinbaren lasse, kommt die Frage nach der Wirklichkeit von Wundern auf (Kollmann, 2014, S. 4–6). Für David Hume war gerade der Widerspruch zwischen biblischer Wundererzählung und Gültigkeit ewiger, unveränderlicher Naturgesetze der schlagende Beweis dafür, dass Wundererzählungen reine Fiktion – und damit nicht wahr – sind (Alkier, 2003, S. 18). Ebenso galt der Wunderglaube für Baruch de Spinoza als Gegenbeispiel zur Vernunft, denn da die natürlichen Gesetzmäßigkeiten den Wundern widersprächen, könne kein vernünftiger Mensch Letztere für wahr erachten (Kollmann, 2011, S. 23).

Die aufklärerische Kritik an den Wundererzählungen provozierte auf theologischer Seite drei charakteristische Reaktionen. Die erste dieser Reaktionen griff den aufklärerischen Rationalismus auf und versuchte in apologetischer Absicht, *vernünftige*, d. h. mit einem auf naturwissenschaftlichen Einsichten beruhenden Weltbild vereinbare Erklärungen für die biblischen Wundererzählungen zu finden (Kollmann, 2014, S. 6–8; Zimmermann, 2013, S. 9–10). Demnach habe Jesus spezielles medizinisches Wissen gehabt oder sein Gang über den See beruhe auf einer optischen Täuschung, bei der sich Luft als Wasser gespiegelt habe bzw. Jesus sei über Stämme gelaufen, die zufällig im Wasser geschwommen sind, etc. Es geht rationalistischen Ansätzen also darum, Szenarien zu rekonstruieren, innerhalb derer die berichteten Wunder auch aus naturwissenschaftlicher Perspektive möglich gewesen wären. Dass derartige Ansätze auch heute noch aktuell sind, zeigt eine These, in der 2006 Wissenschaftler aus Israel und den USA zur Zeit Jesu eine Kaltzeit im Raum Palästinas annehmen, die in manchen Uferregionen des Sees Genezareth zu Blitzeis geführt habe, dessen Stärke ausreichend sei, um eine Person zu tragen (Nof et al., 2006; contra: Prange et al., 2007). Aber auch die heute gängige Rückführung der Exorzismen und Therapien auf psychosomatische Krankheitsbilder zeigt Spuren rationaler Zugänge zu den Wundererzählungen (z. B. Betz & Grimm, 1977).

Eine zweite theologische Reaktion griff ebenfalls den rationalen Impetus der Aufklärung auf, wendete ihn jedoch auf die Entstehung der Wundererzählungen an. Diese sog. *Akkomodationstheorien* setzen beim zeitgenössischen Weltbild und den hellenistischen und jüdischen Wundererzählungen an (Zimmermann, 2013, S. 7–8). Demnach greifen Wundererzählungen auf Motive und Erzähltraditionen aus dem kulturellen Umfeld zurück, um anhand vertrauter Erzählmuster und im Rahmen der damals üblichen Wahrnehmungsmuster die Besonderheit des Reiches Gottes bzw. Jesu Christi zu veranschaulichen. So speist sich die Wandlung von Wasser in Wein zu Kana aus dem Wein-Motiv des Dionysos-Kults und Therapien sind analog aufgebaut wie die Geschichten, die im Umfeld des Asklepios-Heiligtums erzählt werden. Wenn in den Evangelien somit Wunder von Jesus berichtet werden, dann vor allem deshalb, weil das eine damals gängige und vertraute Form war, über Außergewöhnliches zu erzählen. Diese Deutungsstrategie findet sich heute noch in religions- und formgeschichtlichen Ansätzen, indem

Bezüge zwischen biblischen Zeugnissen und außerbiblischen Erzählungen und Motiven analysiert werden.

Eine dritte, historisch betrachtet jüngste Reaktion auf die aufklärerischen Anfragen an Wundererzählungen stellt deren Entmythologisierung dar (Kollmann, 2014, S. 8–10). An ihrem Beginn steht die konsequente Deutung dieser Erzählungen als rein fiktionale Mythen, welche David Friedrich Strauß in den theologischen Diskurs eingeführt hat (Kollmann, 2011, S. 15). Wundererzählungen haben nach Strauß keine historische Bedeutung, sondern sind mythische Geschichten, die die Göttlichkeit Jesu veranschaulichen sollen. Im Rückgriff und vor allem in der Übersteigerung bekannter Wundermotive in den Jesuserzählungen bekunden seine Anhängerinnen und Anhänger dessen Messianität. Selbst wenn Jesus Exorzismen und Therapien vollbracht haben sollte, stellen die Wundererzählungen keine Reaktion auf diese historischen Tatsachen dar, sondern bedienen sich zeitgenössischer Wundermotive, um die Überlegenheit Jesu gegenüber anderen Magiern zu bezeugen. Die Entmythologisierung beschreibt dann ein exegetisches Programm, das die Wundererzählungen um ihre mythischen Aspekte entkleidet, um den eigentlichen Kern der Aussage frei zu legen. Es geht der Entmythologisierung somit um den Sinn zwischen den Zeilen der Wundererzählungen, d. h. die eigentliche Lehre dieser Erzählungen. Seine aktuelle Rezeption erfährt das Programm der Entmythologisierung in allen exegetischen Theorien, die Wundererzählungen als bildhafte Narrative begreifen, deren Sinn es zu entschlüsseln gilt, ohne dass eine historische Referenz hierfür von Bedeutung wäre (Zimmermann, 2013, S. 11).

Diese drei charakteristischen Zugänge zur Deutung von Wundergeschichten werden in der aktuellen Exegese entlang unterschiedlicher Varianten immer wieder aufgegriffen. Eine Übersicht im Themenheft „Wunder“ der Zeitschrift *Bibel und Kirche* (2006, S. 92–93) listet acht derartiger Varianten auf (Kollmann, 2014, S. 10–15). Demnach betrachtet die religionsgeschichtliche Wunderinterpretation diese Erzählungen als Rezeption analoger Erzählungen im kulturellen Umfeld des sich etablierenden Christentums, weshalb man durch die Herausarbeitung dieser Bezüge die eigentliche Glaubensbotschaft, die mit der Erzählung kommuniziert werden soll, offenlegt. Auch in der redaktionsgeschichtlichen Wunderinterpretation spielt die Historizität der Wundererzählungen keine Rolle. Vielmehr werden diese aus ihrem Kontext innerhalb der Evangelien gedeutet und so deren theologische Funktion im Gesamt der überlieferten Endgestalt betont. Die bibel-theologische Interpretation stellt die Wundererzählungen in einen Zusammenhang mit den Wundererzählungen des Ersten Testaments, sodass sie als ein Teil der gesamten Geschichte Gottes mit den Menschen erscheinen. In dieser Lesart werden Wundererzählungen in der Regel historische Haftpunkte zugeschrieben, die die Macht Gottes in dieser Welt ausweisen. In feministischer Perspektive zeugen Wunder von der befreienden Kraft des Glaubens an Gott und haben ihre Funktion somit in allen Lebenslagen, in denen Menschen aufgrund äußerer Merkmale benachteiligt sind oder unterdrückt