

Jesus, der Arzt

Zeichen und Wunder in den Evangelien

Neutestamentliche Vorlesung im Wintersemester 2018/19

Vorlesungsplan

	1. Einführung: Die Macht und die Ohnmacht Jesu
17. 10.	1.1 Jesus als Arzt – voller Macht und voller Ohnmacht Spannungsbögen der Synoptiker
	1.2 Zeichen der Herrlichkeit in menschlicher Niedrigkeit Das johanneische Spektrum
	2. Hintergrund: Wunderglaube und Wunderkritik
24. 10.	2.1 Staunen, Glauben und Verstehen Zur neutestamentlichen Hermeneutik der Machttaten Jesu
31. 10.	2.2 Zwischen Fundamentalismus und Skepsis Die Wunder Jesu im Fokus der Wissenschaft
	3. Horizont: Gottes Wunder in der antiken Welt
7. 11.	3.1 Gottes Wunder in seinem Volk und in seiner Welt Das Echo des Alten Testaments
	3.2 Göttliche Wunder in der Welt Hellenistische Heiler und ihr Image
	3.3 Unsichere Diagnosen – effektive Therapien Zur medizingeschichtlichen Frage der Wunder Jesu
	4. Wirkende Worte: Die Wunder Jesu in der Spruchüberlieferung
14. 11.	4.1 Der teuflische Verdacht Der Vorwurf der Besessenheit gegen Jesus (Mk 3,22-30 parr.)
	4.2 Der Finger Gottes Exorzismen als Erweise der Gottesherrschaft (Lk 11,20 par. Mt 12,28)
21. 11.	4.3 Der souveräne Verzicht Die Abweisung der Zeichenforderung durch Jesus (Mk 8,11ff.)
	4.4 Wehe, wehe Die Kritik an Chorazin und Bethsaida (Mt 11,21 par. Lk 10,13)

4.5 Wahre Verheißungen
Die Machttaten Jesu im Spiegel der Bibel Israels

5. Heilungen:
Rettender Glaube

28. 11. 5.1 Blasphemische Vergebung?
Die Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12 parr.)
- 5.2 Tabubruch verzweifeltes Vertrauen?
Die Heilung der Blutflüssigen (Mk 5,25-34 parr.)
5. 12. 5.3 Große Gnade im kleinen Grenzverkehr
Die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum
(Mt 8,5-13 par. Lk 1-10; Joh 4,46-53)
- 5.4 Augen auf für Jesus
Die Heilung des blinden Bartimäus (Mk 10,45-52 parr.)
12. 12. 5.6 Bewegtes Wasser
Die Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda (Joh 5)
- 5.7 Klare Sicht
Die Heilung des Blindgeborenen am Teich Schiloach (Joh 9)

6. Exorzismen:
Gottes Macht über die Armee des Teufels

19. 12. 6.1 Großes Geschrei und wortlose Lehre
Der Exorzismus von Kapharnaum (Mk 1,21-28)
9. 1. 6.2 Schweinefreie Zone
Der Exorzismus von Gerasa / Gadara (Mk 5,1-20 parr.)
- 6.3 Übermenschliche Störenfriede
Dämonische Lippenbekenntnisse und jesuanische
Schweigegebote (Mk 1,32ff. parr.; 3,7-12 parr.)
16. 1 6.4 Weibliche Logik
Die Heilung der Tochter der Syrophönizierin (Mk 7,24-30 parr.)
23. 1 6.5 Ungläubiger Glaube
Die Heilung des besessenen Kindes (Mk 9,14-29 parr.)
- 6.6 Der ganz große Exorzismus
Die Vertreibung des Teufels aus der Welt nach Johannes

7. Auswertung:
Wunder über Wunder

30. 1. 7.1 Prophetische Zeichen
Therapeutische und exorzistische Christologie
- 7.2 Aufgeklärter Glaube
Zeichen Gottes in der Welt der Menschen
- 7.3 Wirksame Nachfolge.
Wunder und Enttäuschungen in der Kirche

Thomas Söding

Jesus, der Arzt – Zeichen und Wunder in den Evangelien
Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Von Jesus wird in den Evangelien oft überliefert, dass er Menschen geheilt oder von „bösen Geistern“ befreit habe. Auf der einen Seite gibt es eine Fülle von Erzählungen, die charakteristische Situationen darstellen, auf der anderen Seite zahlreiche Reflexionen über Wunderskepsis und Wunderglauben, Heilshoffnung und Zeichenforderungen, Verdächtigungen und Verteidigungen Jesu. Diese Überlieferung wird in der Moderne unter den Verdacht gestellt, rein „legendarisch“ zu sein. Im Fundamentalismus dient sie als „Beweis“ für die Göttlichkeit Jesu. Die historisch-kritische Exegese plädiert für ein differenziertes Verstehen, das kulturelle Kontexte, historische Umstände und theologische Interessen abgleicht.

Die Vorlesung behandelt typische Texte aus allen vier Evangelien. Sie führt zu einer Differenzierung verschiedener Gattungen in der Erzähl- wie der Wortüberlieferung. Sie zeichnet das christologische Profil nach, das den Texten im Neuen Testament eingezeichnet ist. Sie stellt die Frage nach der Historizität der Wunderüberlieferung und nach ihrer Bedeutung für heute.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung vermittelt die Methoden historisch-kritischer Exegese in der Perspektive des Kanons.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften. Im Fall der Wunder Jesu achtet sie auf den Zusammenhang mit der Bibel Israels, auf den Stellenwert in den Evangelien und auf die Verbindung mit dem Evangelium Gottes.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schriften, ihrer Entstehung und ihrer ursprünglichen Bedeutung. Im Fall der Wunder untersucht sie, was historisch gesichert werden kann, was in der damaligen Welt als Wunder galt und wie die Überlieferung von den ältesten Traditionen bis in die Evangelien entstanden ist.

Beim Thema der Wunder Jesu sind der gesamt-biblisch theologische und der historische Zugang wesentlich. Den ersten vermittelt die kanonische, den zweiten die historisch-kritische Exegese.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz historisch-kritischen und kanonischen Lesens des Neuen Testaments am Beispiel der neutestamentlichen Evangelien. Sie befähigt zur kritischen Lektüre ebenso faszinierender wie irritierender Schlüsseltexte der Evangelien. Sie vermittelt die Fähigkeit historischen Denkens und Deutens im Blick auf die Heilige Schrift. Sie motiviert zu einer eigenständigen Auseinandersetzung mit Wahrheits- und Geltungsfragen des christlichen Glaubens.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien. Zwei werden vom Dozenten entwickelt:

- der freie Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist;
- Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort veröffentlicht werden, und zwar
 - ein Skriptum, das die *Basics* in komprimierter Form darstellt,

- griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der wichtigsten Texte,
- eine PowerPoint Präsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
- Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.

Das wichtigste Medium ist das dritte: die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne auch das Wort ergreifen können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im *MagTheol* kann die Vorlesung in M 17 oder als freies Hauptseminar eingebracht werden; freiwillige Leistung ist ein Essay. Im ersten Fall geht sie in die MAP ein, im zweiten wird eine schriftliche Hausarbeit erstellt.

Im *BA* wird die Vorlesung in M II eingebracht und wird dann durch ein Fachgespräch geprüft, dessen Bestehen zu den Prüfungsvoraussetzungen gehört. Oder die Vorlesung wird in M VII eingebracht und dann mit einem Hauptseminar kombiniert; individuelle Studienleistung ist ein Essay.

Im *MEd* alter Ordnung wird die Vorlesung in M D, im *MEd* neuer Ordnung (ab 2013) wird die Vorlesung in M B in die MAP eingebracht; individuelle Studienleistung in der alten Ordnung ist ein Essay; in der neuen ist sie freiwillig.

Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Donnerstag 14-15 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151.

Anmeldung: elisa.koch@rub.de

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Die Essaythemen werden persönlich in der Sprechstunde festgelegt.

Aktuelle Informationen:

Homepage: www.rub.de/nt

Facebook: www.facebook.com/neues.testament.

Literaturhinweise (zusammengestellt von Philippe Van den Heede)

Wunder und Medizin in der Antike

- Bendemann, Reinhard von*, Christus der Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums (Teil I), in: BZ 54/1 (2010), 36-53.
- Bendemann, Reinhard von*, Christus der Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums (Teil II)», in: BZ 54/2 (2010), 162-178.
- Bendemann, Reinhard von*, Die Heilungen Jesu und die antike Medizin, in: EChr 5/3 (2014), 313-336.
- Kee, Howard Clark*, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times* (SNTS.MS 55), Cambridge 1986.
- Klauck, Hans-Josef*, Von Ärzten und Wundertätern. Heil und Heilung in der Antike, in: BiKi 61/2 (2006), 94-98.
- Kollmann, Bernd*, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170), Göttingen 1996.
- Lührmann, Dieter*, Neutestamentliche Wundergeschichten und antike Medizin, in: Bormann, Lukas/del Tredici, Kelly/Standhartinger, Angela (Hgg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi*, (NT.S 74), Leiden 1994, 195-204.
- Pilch, John J.*, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis 2000.
- Prieto, Christine*, Jésus thérapeute. Quels rapports entre ses miracles et la médecine antique ? (MdB 69), Genève 2015.
- Strecker, Christian/Kaiser, Helga*, Jesus, ein Schamane und Mediziner? Ethnologie und Exegese, in: WUB 20/2 (2015), 22-24.
- Weissenrieder, Annette*, Images of Illness in the Gospel of Luke. Insights of Ancient Medical Texts (WUNT.2 164), Tübingen 2003.
- Wundererzählung im NT. Übergreifende Darstellung
- Alkier, Stefan*, Wen wundert was? Einblicke in die Wunderauslegung von der Aufklärung bis zur Gegenwart, in: ZNT 4/1 (2001), 2-15.
- Alkier, Stefan/Weissenrieder, Annette (Hg.)*, *Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concepts of Reality* (StBR 2), Berlin/Boston 2013.
- Eltrop, Bettina*, Wunder - Geschichten von Gottes Kraft. Einem neuen Verständnis der neutestamentlichen Wundertexte auf der Spur, in: BiKi 61/2 (2006), 62-66.
- Keener, Craig S.*, Miracles Reports and the Argument from Analogy, in: BBR 25/4 (2015), 475-495.
- Kollmann, Bernd*, Jesus and Magic: The Question of the Miracles, in: T. Holmén u. a. (Hg.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 4. Individual Studies*, Leiden/Boston 2011, 3057-3085.
- Kollmann, Bernd/Zimmermann, Ruben (Hgg.)*, *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen, Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven*, (WUNT.1 339), Tübingen 2014.
- Labahn, Michael/Lietaert Peerbolte, Bert Jan (Hgg.)*, *Wonders Never Cease. The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and its Religious Environment*, (ESCOLNTS 288), London/New York 2006.

- Lindemann, Andreas*, Wunder und Wirklichkeit. Anmerkungen zur gegenwärtigen exegetischen Diskussion über die Hermeneutik neutestamentlicher Wundererzählungen, in: Ders., Die Evangelien und die Apostelgeschichte, Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte, (WUNT.1 241), Tübingen 2009, 346-367.
- Lohse, Eduard*, Die Wundertaten Jesu. Die Bedeutung der neutestamentlichen Wunderüberlieferung für Theologie und Kirche, Stuttgart 2015.
- Marguerat, Daniel*, Le miracle au feu de la critique historique et au regard de l'analyse narrative, in : RSR 98/4 (2010), 525-542.
- Riesner, Rainer*, Jesus - Jüdischer Wundertäter und epiphaner Gottessohn, in: ZNT 4/1 (2001), 54-58.
- Schindler-Wunderlich, Thomas*, Kritik der neuzeitlichen Wunderkritik. Eine religionsphilosophische Studie, (BRPS 37), Bern 2008.
- Schrage, Wolfgang*, Heil und Heilung im Neuen Testament, in: Broer, Ingo/Werbick, Jürgen (Hgg.), „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“ (Röm 8,24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute, (SBS 128), Stuttgart 1987, 95-117.
- Söding, Thomas*, Lehre in Vollmacht. Jesu Wunder und Gleichnisse im Reich-Gottes-Evangelium, in: Communio 36 (2007) 3-17.
- Söding, Thomas*, Die Verkündigung Jesu, Freiburg/Basel/Wien 2011.
- Söding, Thomas*, Berührung als Heilung. Die handfeste Gnade in den Wundern Jesu, in: Bibel und Kirche 47 (2012), 36-40.
- Twelftree, Graham H.*, The Miraculous in the New Testament: Current Research and Issues, in: CBibR 12/3 (2014), 321-352.
- Weder, Hans*, Wunder Jesu und Wundergeschichten, in: Ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980-1991, Göttingen 1992, 61-93.
- Weder, Hans*, Wunder Jesu und Wundergeschichten, in: ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980-1991, Göttingen 1992, 61-93.
- Weiss, Wolfgang*, „Zeichen und Wunder“. Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Verwendung im Neuen Testament, (WMANT 67), Neukirchen-Vluyn 1995.
- Wenham, David/Blomberg, Craig Leonard (Hgg.)*, The Miracles of Jesus, (GoPe 6), Sheffield 1986.
- Wohlers, Michael*, Jesus, der Heiler, in: ZNT 4/1 (2001), 48-53.
- Zeller, Dieter*, Wunder und Bekenntnis. Zum Sitz im Leben urchristlicher Wundergeschichten, in: Ders., Jesus – Logienquelle – Evangelien, (SBAB.NT 53), Stuttgart 229-247.
- Zimmermann, Ruben (Hg.)*, Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013.
- Zimmermann, Ruben*, Der Wahrheit auf der Spur. Erzählte Erinnerungen an die Heilungswunder Jesu, in: WUB 20/2 (2015), 12-19.
- Zumstein, Jean*, Le sens du miracle dans le nouveau Testament, in : MoBi 208 (2014), 60-63.
- Wundererzählungen bei den Synoptikern
- Baert, Barbara (Hg.)*, The Woman with the Blood Flow (Mark 5:24-34), Narrative, Iconic, and Anthropological Spaces, (ARTR 2), Leuven/Walpole MA 2014.

- Broadhead, Edwin K.*, Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark, (JSNT.S 74), Sheffield 1992.
- Busse, Ulrich*, Metaphorik in neutestamentlichen Wundergeschichten? Mk 1,21-28; Joh 9,1-41, in: Ders., Jesus im Gespräch. Zur Bildrede in den Evangelien und der Apostelgeschichte, (SBAB.NT 43), Stuttgart 2009, 148-170.
- Cangh, Jean-Marie van*, Évolution du motif de la foi dans les miracles synoptiques, johanniques et apocryphes, in: Ders., Les sources judaïques du Nouveau Testament, Recueil d'essais, (BETHL 204), Leuven 2008, 157-169.
- du Toit, David S.*, Treasuring Memory: Narrative Christology in and beyond Mark's Gospel: Miracle Traditions as Test Case, in: EChr 6/3 (2015), 334-353.
- Dormeyer, Detlev*, Q 7,1.3.6b-9.?10? Der Hauptmann von Kafarnaum: Narrative Strategie mit Chrie, Wundergeschichte und Gleichnis, in: Roth, Dieter T., Zimmermann, Ruben/Labahn, Michael (Hgg.), Metaphor, Narrative, and Parables in Q, (WUNT.1 315), Tübingen 2014, 189-206.
- Dwyer, Timothy*, The Motif of Wonder in the Gospel of Mark, (JSNT.S 128), Sheffield 1996.
- Hüneburg, Martin*, Jesus als Wundertäter. Zu einem vernachlässigten Aspekt des Jesusbildes von Q, in: Lindemann, Andreas (Hg.), The Sayings Source Q and the Historical Jesus, (BETHL 158), Leuven 2001, 635-648.
- Hüneburg, Martin*, Jesus als Wundertäter in der Logienquelle. Ein Beitrag zur Christologie von Q (ABiG 4), Leipzig 2001.
- Kelley, Andrew J.*, Miracles, Jesus, and Identity: A History of Research regarding Jesus and Miracles with Special Attention to the Gospel of Mark, in: CBibR 13/1 (2014), 82-106.
- Kowalski, Beate*, Wunder bei den Heiden. Der heidnische Hauptmann (Mt 8,5-13) und die kanaanaäische Frau (Mt 15,21-28), in: Senior, Donald (Hg.), The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity, (BETHL 243), Leuven/Paris/Walpole, MA 2011, 537-559.
- Lindemann, Andreas*, Die Erzählung der Machttaten Jesu in Markus 4,35-6,6a. Erwägungen zum formgeschichtlichen und zum hermeneutischen Problem, in: Ders., Die Evangelien und die Apostelgeschichte, Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte, (WUNT.1 241), Tübingen 2009, 70-92.
- Lindemann, Andreas*, Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk. Beobachtungen zu Reden, Wundererzählungen und Mahlberichten, in: Ders., Die Evangelien und die Apostelgeschichte, Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte, (WUNT.1 241), Tübingen 2009, 186-212.
- Meiser, Martin*, Heilungsvollzüge und ihre Beschreibung in frühjüdischer Literatur und im Markusevangelium, in: Herzer, Jens (Hg.), Papyrologie und Exegese, Die Auslegung des Neuen Testaments im Licht der Papyri, (WUNT.2 341), Tübingen 2012, 195-216.
- Reid, Duncan*, Miracle Stories and the Synoptic Problem, in: P. Foster u. a. (Hgg.), New Studies in the Synoptic Problem, Oxford Conference, April 2008. Essays in Honour of Christopher M. Tuckett, (BETHL 239), Leuven/Paris/Walpole, MA 2011, 299-319.
- Reid, Duncan G.*, Miracle Tradition, Rhetoric, and the Synoptic Problem, (BITS 25), Leuven/Paris/Bristol 2016.
- Riedl, Hermann Josef*, Der Seewandel Jesu Mk 6,45-52 parr. Eine Epiphanieerzählung und ihre textpragmatische Intention, in: SNTU.A 30 (2005), 5-17.

- Söding, Thomas*, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie (Stuttgarter Biblische Beiträge 12), Stuttgart 1985.
- Verheyden, J./Van Belle, G./van der Watt, J.G. (Hgg.)*, Miracles and Imagery in Luke and John. Festschrift Ulrich Busse, (BETHL 218), Leuven / Paris / Dudley, MA 2008.
- Zwiep, Arie W.*, Jairus, His Daughter and the Haemorrhaging Woman (Mk 5.21-43; Mt. 9.18-26; Lk. 8.40-56): Research Survey of a Gospel Story about People in Distress, in: CBibR 13/3 (2015), 351-387.
- Wundererzählung im Johannesevangelium
- Becker, Michael*, Zeichen. Die johanneische Wunderterminologie und die frührabbinische Tradition, in: J. Frey/ U. Schnelle (Hgg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, Tübingen 2004.
- Bittner, Wolfgang Joachim*, Jesu Zeichen im Johannesevangelium, (WUNT.2 26), Tübingen 1987.
- Chibici-Revneanu, Nicole*, Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium, (WUNT.2 231), Tübingen 2007.
- Hofius, Otfried*, Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1-21, in: Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, (WUNT.1 88), Tübingen 1996, 33-80.
- Karakolis, Christos*, Semeia Conveying Ethics in the Gospel according to John, in: J. G. van der Watt/ R. Zimmermann (Hgg.), Rethinking the Ethics of John, „Implicit Ethics“ in the Johannine Writings, Tübingen 2012.
- Labahn, Michael*, Between Tradition and Literary Art. The Use Miracle Tradition in the Fourth Gospel, in: Bib. 80/2 (1999), 178-203.
- Labahn, Michael*, Offenbarung in Zeichen und Wort. Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1–25a und seiner Rezeption in der Brotrede, (WUNT.2 117), Tübingen 2000.
- Lips, Hermann von*, Anthropologie und Wunder im Johannesevangelium. Die Wunder Jesu im Johannesevangelium im Unterschied zu den synoptischen Evangelien auf dem Hintergrund johanneischen Menschenverständnisses, in: EvTh 50 (1990), 296-311.
- Nicklas, Tobias*, Jesu zweites Zeichen (Joh 4,43–45.46–54). Abgründe einer Glaubensgeschichte, in: J. Verheyden/ G. Van Belle/ J. G. van der Watt (Hgg.), Miracles and Imagery in Luke and John. FS Ulrich Busse, (BETHL 218), Leuven/Paris/Dudley, MA 2008, 89–104.
- Van Belle, Gilbert*, The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis, Louvain 1994.
- Zumstein, Jean*, „Zeichen“ (σημείον). Philosophischer Inhalt und Gebrauch des Begriffs im Johannesevangelium, in: van der Watt, Jan G./Culpepper, R. Alan/ Schnelle, Udo (Hgg.), The Prologue of the Gospel of John, Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013, (WUNT.1 359), Tübingen 2016, 285-302.

1. Einführung:

Die Macht und die Ohnmacht Jesu

a. Die sog. Wunder sind – unbeschadet der modernen Kritik an ihnen – für das Neue Testament christologisch hoch signifikant. Sie spielen zwar weder in den Christusbekenntnissen noch im kirchlichen Credo eine Rolle; aber sowohl bei den Synoptikern (Markus, Matthäus, Lukas) als auch bei Johannes gibt es eine hohe Wunderquote. An den Heilungen und Dämonenaustreibungen Jesu werden im Positiven wie im Negativen Grundfragen der Christologie aufgeworfen (Mk 6,1-6a): Was hat Jesus mit Gott zu tun? Was mit den Menschen? Ist er Heiland oder Scharlatan? Usurpiert der Gottes Recht oder setzt er es durch? Beweisen seine Wunder seine Messianität oder sollen sie die Auseinandersetzung mit ihm stimulieren und in Anbetracht seines Wirkens die Gottesfrage stellen?

b. Die neutestamentliche Exegese kann nicht am modernen Weltbild des Westens vorbeigehen, sondern muss um der Glaubwürdigkeit des Evangeliums willen die Wahrheitsfrage stellen. Sie führt allerdings nicht zu einer pauschalen Verwerfung der Überlieferung, sondern zu starken Differenzierungen, die neue Aspekte entdecken lassen. Wesentlich ist, Krankheit und Therapie nicht rein technisch, sondern auch kulturell zu sehen. In anderen Weltgegenden als denen Europas und Nordamerikas sind analoge Phänomene wie die im Neuen Testaments beschriebenen an der Tagesordnung.

c. Ein genauer Blick auf die neutestamentliche Wunderüberlieferung zeigt, dass sie weder affirmativ noch apologetisch ist, sondern die Ambivalenzen des Wunderglaubens, den falschen Beifall, die Missverständlichkeit Jesu herausarbeitet (Joh 2,23ff.) – um allerdings gerade daraus eine kraftvolle Christologie abzuleiten, die Jesu Diakonie in den Mittelpunkt stellt: Menschen sollen geheilt und befreit werden, damit sie ihr eigenes Leben führen können, geleitet von Gott. Jesus selbst stellt sich als Therapeut und Exorzist nicht selbst in den Mittelpunkt, sondern Gott und die leidenden Menschen – und kann deshalb wirken.

c. Das christologische Motiv des Arztes ist alttestamentlich vorgegeben. Nach Ex 15,26 offenbart Gott sich beim Exodus seinem Volk als sein Arzt. Diese Offenbarung geschieht auf dem Weg vom Schilfmeer zum Sinai (Ex 15,22 – 17,16). Sie lässt die ärztliche Kunst Gottes in allen nur erdenklichen Dimensionen entdecken. Er heilt Körper, Geist und Seele, individuelle Gebrechen wie Volkskrankheiten. Er befreit vom Leiden. Er sorgt für gesunde Ernährung und frisches Wasser, für Bewegung und Ruhe. An die Exodusgeschichte können sich viele verschiedene Überlieferungen – Erzählungen, Gebete, Visionen – anschließen, die der Heilkunst Gottes ein Denkmal setzen.

1.1 Jesus als Arzt – voller Macht und voller Ohnmacht Spannungsbögen der Synoptiker

a. In den synoptischen Evangelien offenbart Jesus sich selbst als Arzt (Mk 2,17 parr.) – und zwar nicht im Rahmen einer Heilung, sondern im Rahmen einer Sünderberufung und eines Sündergastmahls (Mk 2,13-17 parr.). Dieser Kontext ist signifikant:

- Jesus heilt und befreit nicht nur mit seinen Therapien und Exorzismen, sondern in seinem ganzen Wirken. Seine Worte und Zeichen haben Kraft. Sie machen Menschen gesund, auch indem sie Schuld und Not überwinden (vgl. Mk 2,1-12). Jesus holt Menschen wie den Zöllner Levi, dem es materiell und körperlich sehr gut geht, aus der Isolation seiner professionellen Sünde und stellt ihn, wie andere moralische und religiöse Versager, in die Gemeinschaft des Reiches Gottes hinein, dessen Vollendung als großes Festmahl verkündet wird (Jes 25,6ff.).
- Jesus wendet sich nicht nur aus persönlichem Mitleid Kranken und Besessenen zu, sondern den Evangelien zufolge auch deshalb, weil ihre Not und Unfreiheit die Misere Israels spiegelt – das nicht so sehr unter den Römern leidet, die das Land besetzen (und nicht unvernünftig regieren), sondern unter seiner eigenen Sünde, die bereits Johannes den Täufer veranlasst hat, das ganze Volk zur Umkehr zu rufen: raus dem Land, über den Jordan zurück in die Wüste und dann durch den Jordan wieder in das Land, das Besuch vom Stärkeren, vom Messias, bekommen wird (Mk 1,4-8 parr.).

Von Ausnahmen abgesehen (Mk 2,1-12 parr.) verbindet Jesus in den Evangelien nicht Sünde und Krankheit (vgl. Joh 9,1ff.); aber es besteht eine Analogie zwischen der Not der Kranken, die Jesus lindert, und der Not der Sünder, die als Täter immer auch Opfer ihrer selbst werden.

b. In der lukanischen Variante der Nazarethperikope (Lk 4,16-39) legt Jesus denen, die sich ob der Freiheit und des Anspruchs seiner Verkündigung empören, die mit Jesaja Krankenheilungen als reale Evangeliumsverkündigung für die Armen offenbart (Lk 4,18f. – Jes 61,1f.), ein kritisches Sprichwort über Ärzte, die sich nicht selbst helfen können, in den Mund (Lk 4,23). Es bezieht sich direkt auf die angebliche Benachteiligung seiner Heimatstadt, tatsächlich aber auf seinen angeblich zu weit ausgreifenden Anspruch und nimmt bereits die Passion vorweg.

c. In der Passionsgeschichte gehört es zum bittersten Hohn der Spötter, dass der Gekreuzigte sich selbst nicht helfen kann, der er doch andere geholfen zu haben beansprucht habe (Mk 15,30ff. parr.). Die Ohnmacht Jesu soll seine Vollmacht widerlegen und damit das gesamte Evangelium Jesu als Falschbotschaft widerlegen.

d. Nach Markus und den anderen Synoptikern kommt es darauf an, die Spannung zwischen dem heilenden Wirken Jesu und seinem Leiden am Kreuz nicht aufzuheben, sondern aufrechtzuerhalten, weil nur so deutlich wird, dass die Macht Jesu Dienst ist, der an körperlichen Zeichen die eschatologische Rettung zeigen will, und dass seine Hingabe am Kreuz die Wunden des Volkes und aller Völker heilt, die sie sich selbst zugefügt haben.

1.2 Zeichen der Herrlichkeit in menschlicher Niedrigkeit

Das johanneische Spektrum

a. Nach dem Johannesevangelium wirkt Jesus sieben „Wunder“:

- das Weinwunder zu Kana (Joh 2,1-12),
- die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten in Kapharnaum (Joh 4,43-54),
- die Heilung des Gelähmten am Sabbat beim Teich Bethesda (Joh 5,1-18),
- die Speisung des Volkes am See von Tiberias (Joh 6,1-15),
- der Seewandel (Joh 6,16-21),
- die Heilung des Blindgeborenen beim Teich Schiloach (Joh 9,1-12),
- die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1-57).

Die beiden ersten Wunder werden gezählt (Joh 2,11; 4,54). Joh 20,30f. spricht von einer gezielten Auswahl.

Die Abfolge Speisung - Seewandel (Joh 6) entspricht der synoptischen (Mk 6). Alle anderen Erzählungen sind johanneische Sondertraditionen.

Vier Geschichten spielen in Galiläa, drei in Jerusalem und Umgebung.

- Zwei Wunder handeln von Speis und Trank: Wein (Joh 2,1-12) und Brot (Joh 6,1-15) ermöglichen ein Fest; eine indirekt sakramentale Deutung liegt nahe.
- Drei Wunder sind Heilungen (es fehlen Exorzismen).
- Am Ende steht das größte Wunder: die Auferweckung des Lazarus.

Die Wunder ereignen sich in elementaren menschlichen Beziehungen (Mann – Frau; Gastgeber – Gast [Joh 2,1-11]; Eltern – Kind [Joh 4,43-54; 9,1-12]; Bruder – Schwester [Joh 11,1-57]; Mensch – Mensch [Joh 5,1-18]; Volk [Joh 6,1-15]; Einzelner – Menge [Joh 9,1-12], Jünger – Meister [Joh 6,16-21]).

b. Die „Wunder“ heißen im Johannesevangelium „Zeichen“ (griech.: σημεῖα - *semeia*; lat.: *signa*).

- Den üblichen Bezeichnungen für „Wunder“ – θαῦμα (*thauma*) und τέρας (*teras*; lat.: *miraculum*) – steht das Neue Testament reserviert gegenüber. Das Spektakuläre, Unerklärliche, Irrationale ist – entgegen manchem Vorurteil – nicht die Pointe. Über das „Wie“ des Wunders erfährt man bei Johannes nichts. Alles kommt auf Jesu Wort und Willen, auf sein Können an.
- Die Synoptiker (z.B. Mk 6,2 parr.) bevorzugen den Ausdruck „Machtthaten“ (δυνάμεις – *dynameis*; lat.: *virtutes*). Sie ordnen die Wunder Jesu der Kraft Gottes zu, in dieser Welt Heil zu schaffen und so seine Herrschaft nahezubringen (Lk 11,20 par. Mt 12,20); sie betonen zugleich die Vollmacht Jesu, diesen Heilsdienst zu leisten.

Johannes nennt die Wunder Jesu „Zeichen“, weil er sie dem Offenbarungsauftrag Jesu (Joh 1,18) zuordnet. Sie machen die „Herrlichkeit“ Jesu sichtbar (Joh 2,11; vgl. 6,16-21), die Herrlichkeit Gottes (Joh 11,4.40). Die „Herrlichkeit“ ist der Glanz des Gottseins Gottes, der auf und durch Jesus ausstrahlt in die Welt (1,14). Der Begriff der „Zeichen“ ist für die Wunder Jesu nahezu reserviert (vgl. Joh 6,26; 7,31; 9,1-12; 10,41; 11,47; 12,18.38), wird aber zum Schluss auf die österlichen Erscheinungen ausgeweitet (Joh 20,30). Das Wunder aller Wunder ist die Auferstehung. Wunder und Gleichnis nähern sich einander, ohne ineinander überführt zu werden.

c. Die „Herrlichkeit Gottes“, die Jesu Zeichen offenbaren, ist die Liebe, die seine Macht ausmacht, die Welt zu erschaffen, zu erhalten und zu erlösen.

- Das Weinwunder zu Kana (Joh 2,1-11) rettet eine Hochzeit als Feier des Lebens; es zeigt die Liebe zwischen Mann und Frau als Wirkung der Gnade Gottes und als Vorgeschmack der vollkommenen Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott im ewigen Leben.
- Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,43-54) rettet einem Kind das Leben; sie zeigt die Beziehung Vater – Sohn (Eltern – Kinder) als Geschenk irdischen Glücks, das Gott endgültig vor dem Zerschneiden bewahrt.
- Die Heilung des Gelähmten (Joh 5,1-18) überwindet die krankhafte Starre eines Menschen; sie zeigt die zwischenmenschliche Hilfe als Ort der Erfahrung Gottes und Vorverweis auf die endgültige Rettung.
- Die Speisung der Menge (Joh 6,1-15) konstituiert das Volk Gottes in seiner gottgewollten Urform als Mahlgemeinschaft; sie zeigt das gemeinsame Mahl, das Jesus durch die Brotvermehrung ermöglicht, als Anteilhabe am Überfluss des Schöpfungssegens und darin als Hinweis auf das Gastmahl der Vollendung.
- Der Seewandel (Joh 6,16-21) führt die Jünger im Boot aus den tobenden Elementen ans sichere Ufer; er zeigt Jesus als den Herrn der Mächte und darin als die Epiphanie Gottes: als Gott „für uns“ (Ex 3,14).
- Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,1-12) schenkt einem Menschen das Augenlicht, der am Verdacht litt, durch seine Krankheit eine gerechte Strafe zu erleiden; sie zeigt Jesus als „Licht der Welt“ (Joh 9,5; vgl. 8,12), das die Finsternis erhellt – jetzt schon und zukünftig.
- Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1-57) rettet einen Menschen vor dem allzu frühen Tod; sie ist nicht nur ein Hoffnungszeichen für die kommende Auferstehung (Joh 11,24), sondern ein Erweis, dass es wahres Leben bereits hier und jetzt gibt: in Teilhabe am Leben Jesu (Joh 11,25).

Die Fülle des Lebens wird zum Zeichen für Gottes Liebe.

d. Die Wunder Jesu wecken den Glauben – der oberflächlich bleibt, wenn er die Wunder nur als Wunder sieht, und in die Tiefe geht, wenn er sie als Zeichen zu lesen versteht.

- Da die „Zeichen“ die Herrlichkeit Gottes offenbaren, faszinieren sie (Joh 7,31; 9,16; 10,41; 12,18) und führen auf die Spur des Glaubens (Joh 2,11).
- Wer nur aufgrund der Wunder glaubt, spürt zwar eine Ahnung der Göttlichkeit Jesu und der Herrlichkeit Gottes (Joh 3,2), bleibt aber auf die Befriedigung seiner (religiösen) Bedürfnisse fixiert (Joh 6,14f.26) und kommt deshalb nicht erst in der Passion, sondern schon der offenen Glaubensrede Jesu in eine Krise (Joh 4,48; 6,26.57-66). Diese Krise führt zur Vertiefung des Glaubens, zum wahren Glauben, wenn die Wunder als Zeichen mit der Person, der Botschaft und dem Geschick Jesu zusammengedacht werden (Joh 20,30f.).
- Wer hingegen ein „Zeichen“ zur Beglaubigung des göttlichen Anspruchs Jesu fordert (Joh 2,18; 4,48; 6,30), verweigert sich ihm mit tödlicher Konsequenz (Joh 11,47-52), weil er den Zeichencharakter derjenigen Wunder nicht wahrhaben will, die Jesus aus reiner Liebe wirkt (Joh 12,37). Darauf antwortet Jesus mit der Bekräftigung seines Sendungsauftrages: „Ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern zu retten“ (Joh 12,47).

2. Hintergrund:
Wunderglaube und Wunderkritik

a. Nicht erst die Neuzeit, auch die Antike kennt Wunderglauben wie Wunderkritik. Freilich entwickelt sich beides in unterschiedlichen Kulturräumen und Denkformen. Diese Differenz zu bestimmen, ist die Voraussetzung sowohl für historisches Verstehen als auch für gegenwärtige Urteilsbildungen.

b. In der Antike wie in der Neuzeit gilt als Wunder, was unerklärlich ist, aber dennoch eintritt. Damit man sinnvoll von Wundern spricht (Irrationalitäten gibt es mehr als genug), braucht es also

- erstens ein Ereignis oder zumindest eine Überlieferung von einem Geschehen, die als glaubwürdig eingeschätzt wird,
- zweitens ein Wahrnehmungs- und Deutungssystem, das bestimmte Erklärungsmuster kennt, so dass deren Durchbrechungen bestimmt werden können.

Sowohl das, was als Ereignis gewertet wird, als auch das, was als glaubwürdige Tradition gilt, ist in der Antike wie in der Neuzeit ebenso diskutabel und zeittypisch wie das, was als Muster gilt.

c. Zwischen der Antike und der Neuzeit gibt es starke Differenzen im Welt- und Menschenbild, die einen großen Unterschied im Ansatz bilden, Wunder zu identifizieren und einzuschätzen.

- Für die Neuzeit ist das mechanistische Weltbild typisch, in dem alles, was real ist, durch Naturgesetze erklärt werden kann.
„Wunder“ ereignen sich dann entweder in dem Raum, der „noch nicht“ erklärt ist, oder als eine große Ausnahme von der Regel (z.B. als späte Rettung aus einer Katastrophe, die aber durchaus Kausalitäten kennt, ohne „Zufälle“ auszuschließen) oder im psychischen Bereich (z.B. als Wunder der Liebe).
- Für die Antike ist der Kosmos ein lebendiger Organismus,
 - entweder „voll von Göttern“, wie Thales von Milet sie laut Aristoteles gesehen hat (*De anima* A5, 411a 8f.),
 - oder als *creatio continua* des einen Gott, des Schöpfers der Welt.

In beiden Varianten gibt es die Möglichkeit, dass göttliche Kräfte in der Welt wirken,

- im Polytheismus durch das Wechselspiel diviner Kräfte in der Osmose zwischen dem Götterhimmel und der Menschenerde,
- im biblischen Monotheismus durch ein Eingriff Gottes in den Lauf der Welt, den er permanent in Bewegung hält.

Wunder sind in der Antike Zeichen des Göttlichen, in der Neuzeit glückliche Zufälle.

Die Differenzen zu beschreiben, ist eine Grundaufgabe historischer und hermeneutischer Wissenschaft.

d. Auch wer sich mit dem antiken Weltbild befasst, kann immer nur aus dem Erfahrungshorizont der Gegenwart heraus andere Konstellationen betrachten.

- In wesentlichen Dimensionen ist das antike durch das moderne Weltbild abgelöst: Kosmologie, Evolutionsbiologie und Psychologie haben Veränderungen geschaffen, die zu leugnen fundamentalistisch wäre.
- Gleichwohl ist die Befassung mit dem antiken Weltbild erhellend.
 - In der globalisierten Welt herrscht nicht nur die westliche Kosmologie der modernen Physik, sondern an vielen Orten in der Welt eine andere Wahrnehmung und Deutung dessen, was geschieht.
 - Nur dadurch, dass man sich mit der Logik und Systematik einer anderen Kultur als der eigenen intensiv befasst, kann man
 - Phänomene, Institutionen, Traditionen und Menschen verstehen, die in jenen Zonen leben,
 - und die Voraussetzungen, die Konstruktionsbedingungen und -mechanismen, die Halbwertzeiten heutiger Überzeugungen aufgeklärter Zeitgenossen (vielleicht nicht exakt bestimmen, aber) als kontingente Faktoren erkennen und so den eigenen Horizont erweitern.

Die Auseinandersetzung mit dem antiken Weltbild bereichert nicht nur das historische Wissen, sondern schärft auch das systematische Denken wie es die Empathiefähigkeit und Solidaritätsbereitschaft fördert.

Die Aufgabe besteht also darin, beim ebenso faszinierenden wie prekären Phänomen der – überlieferten – Wunder Jesu die Voraussetzungen des eigenen Urteils, den Zugang zum System einer vergangenen Welt und die aktuelle Relevanz dieser Recherche offenzulegen.

e. In der Theologie fordert diese Aufgabe einen engen Dialog zwischen Exegese und Fundamentaltheologie, betrifft aber auch philosophische Fragen, die sich mit Wahrheit und Wirklichkeit befassen.

2.1 Staunen, Glauben und Verstehen.

Zur neutestamentlichen Hermeneutik der Machttaten Jesu

a. In der Theologie kann wissenschaftlich nicht *über* die Wunder Jesu im Neuen Testament diskutiert werden, ohne dass die neutestamentlichen Schriften selbst befragt werden, wie sie von ihnen reden. Eine genaue Untersuchung lässt ein differenziertes Bild entdecken, dass sowohl bei denen, die an Jesu Wunder glauben, als auch bei denen, die Wunder Jesu bezweifeln, oft unterkomplex gesehen wird.

b. Einen ersten Hinweis gibt die Terminologie (2.1.1). Prägend ist die alttestamentliche Unterscheidung wahrer und falscher Prophetie (2.1.2). Signifikant sind die erzählten Reaktionen (2.1.3).

2.1.1 Terminologie: Die Sprache der Wunder

a. Das klassische Wort für Wunder, θαῦμα, begegnet nur mit negativen Wertungen.

- In 2 Kor 11,14 ist es mit dem Werk Satans verbunden.
- In Offb 17,6 ist es mit dem Anblick der Hure Babylon verbunden.

Das passende Verb heißt „staunen“ (θαυμάζειν). Es gibt ein Staunen, das tiefer reicht und weiter geht. Aber das Substantiv richtet den Blick auf das Spektakuläre, das blendet, auf das Überwältigende, das nicht verstanden wird.

b. Ein anderes Wort, das gewöhnlich mit Wunder übersetzt wird, τέρας, ist ambivalent. Es begegnet regelmäßig im Plural und in Verbindung mit „Zeichen“ (σημεῖα),

- negativ konnotiert
 - in Mk 13,22 par. Mt 24,24, wo Pseudopropheten religiöse Shows von apokalyptischen Ausmaßen inszenieren, um das Ende der Welt herbeizurufen,
 - sowie in 2 Thess 2,9, wo der Antichrist in Szene gesetzt wird, bemessen nach dem Maßstab des Widerspruchs gegen den Heilswillen Gottes, die Verkündigung Jesu und das christlichen Evangelium,
 - positiv konnotiert
 - vor allem in der Apostelgeschichte mit Berufung auf Joël 3,3 (Apg 2,19), um Gottes Handeln durch die Hand seiner Apostel und Zeugen zum Heil Israels und der Völker zu vergegenwärtigen (Apg 2,22.43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12),
 - aber auch in Joh 4,48, bezogen auf Jesus, in Röm 15,19 und 2 Kor 12,12, bezogen auf Paulus, sowie in Hebr 2,4, bezogen auf Gott selbst
- durchweg bemessen an der Übereinstimmung nicht nur mit der rechten Lehre, sondern auch der befreienden Praxis des Evangeliums.

Das Substantiv hängt mit dem griechischen Verb für „erschrecken“ zusammen (ταράσσω); das Wort bündelt also das Erschreckende, das menschliches Maß sprengt – und deshalb desto schärfer mit der Heilsbotschaft koordiniert werden muss.

c. In der synoptischen Tradition, besonders bei Lukas, dominiert der Ausdruck δύνάμις resp. der Plural δυνάμεις. Früher immer mit „Wunder“ übersetzt, wählt die neue Einheitsübersetzung „Machttat(en)“. Die genaue Wiedergabe würde lauten: „Kraft“ oder „Kräfte“.

- Nach Mk 12,24 parr. ist die Kraft aller Kräfte die totenerweckende Macht Gottes. Die „Kraft“ strahlt den Glanz Gottes aus (Mk 9,1; 13,25f. parr.). „Kraft“ ist ein Eponym für Gott (Mk 14,62).
- Nach Lk 4,14 wirkt Jesus „in der Kraft des Geistes“ (vgl. Lk 4,36; 5,17; 6,19). Nach Lk 19,37 jubeln seine Jünger darüber.
- Nach Mk 5,30 parr. verströmt Jesus Heilungskraft.
- Nach Mk 6,14 parr. Jesus, der angeblich der von den Toten auferstandene Johannes der Täufer sei, von Herodes Antipas übernatürliche „Kräfte“ zugeschrieben.
Nach Mk 6,1-6a par. Mt 13,54-58 werden Jesus „Kräfte“ zugeschrieben, die ihn mit Gott verbunden zeigen, aber angeblich im Widerspruch zu seiner menschlichen Herkunft stehen.
- Nach Lk 9,1 überträgt Jesus seine „Kraft“ den Jüngern, damit sie ihrerseits heilstiftend wirken können.
- Nach Mk 9,39 ist es möglich, „Kraft“ im Namen Jesu zu entwickeln, auch wenn jemand nicht Jesus und seinen Jüngern nachfolgt.
- Auch diese „Kräfte“ können ambivalent sein: wenn sie nicht durch das Ethos und die Spiritualität der Bergpredigt gedeckt sind (Mt 7,22).

Mit der δύνάμις verbinden sich

- die Dynamik, die Bewegung, die Veränderungsmacht der Gottesherrschaft, deren Nähe Jesus verkündet und verwirklicht, und
- die Überwindung aller Widerstände in der Macht des Faktischen und im Unwesen des Bösen.

In anderen Schrift ist die „Kraft“ ein Attribut des Evangeliums, insofern es rettet (Röm 1,16f.).

d. Bei Johannes sticht die Bezeichnung „Zeichen“ hervor (s.o. 1.2). Hier wird die soteriologische und ethische Bedeutung der Wunder Jesu hervorgehoben.

Bei den Synoptikern kommt in der Begriffsverwendung eine ähnliche Unterscheidung zum Vorschein wie bei den anderen Termini.

- Die Forderung, ein Zeichen zur Legitimation seiner Messianität zu setzen, lehnt Jesus ab (Mk 8,11f.).
- Auch die Jünger, die an einem Zeichen die Endzeit erkennen wollen, werden abgewiesen (Mk 13,4 parr.).
- Im Lukasevangelium ist die Krippe ein paradoxes „Zeichen“ für die Geburt des Messias in Bethlehem (Lk 2,12) und Jesus selbst ein „Zeichen“, dem widersprochen wird, so dass sich an ihm die Geister scheiden (Lk 2,34f.).

Das „Zeichen“ fokussiert die Sichtbarkeit des Wirkens und darin seine Symbolik, die auf Gottes Heil hindeutet.

e. Die Terminologie ist nicht nur in sich vielschichtig; die Verwendung der Begriffe zeigt auch eine hohe Differenzierungsfähigkeit, die vom Glauben geprägt ist, dass Gott – durch Jesus – in der Geschichte handelt, dass aber die Geister unterschieden werden müssen: sowohl derer, die sich auf Jesus berufen, wie auch derer, die unabhängig von ihm Zeichen setzen und Kräfte entwickeln, die die Frage nach Gott aufwerfen.

2.1.2 Krieteriologie: Die Unterscheidung wahrer und falscher Prophetie in der Tora

a. Die Frage, wer ein wahrer und wer ein falscher Prophet ist, ist so alt wie die Prophetie selbst. Notwendig sind Kriterien. In der Tora werden sie genannt, und zwar mit Mose verbunden, der selbst als Prophet gilt.

b. Der erste Text ist Dtn 13,2-6.

- Der Passus wird zum Ende hin immer problematischer, weil er das deuteronomische Motiv der Vernichtungsweihe aufgreift, sakrales Recht mit Todesstrafe – das aber, soweit bekannt, faktisch nicht angewendet worden ist, sondern eine symbolische Bedeutung erlangt: Israel ist nicht stark genug, Pseudopropheten in den eigenen Reihen zu ertragen; es will die Leidenschaft seiner Gottesliebe durch die Striktheit der Trennung von allen Störfaktoren ausdrücken. Das bleibt ein Problem, auch wenn man die Wirkung in der frühen Neuzeit betrachtet.
- Erhellend ist der Auftakt: Wunder beweisen gar nichts; allein der Inhalt zählt. Mag der Eindruck eines Propheten noch so blendend sein: Nur wenn er die Liebe zum einen Gott fördert, kann er ein echter Prophet sein. Der Bezug zum Hauptgebot, dem *Schema Israel* (Dtn 6,4f.) ist unüberhörbar. Religionsgeschichtlich betrachtet, sind es die Propheten gewesen, die dem Monotheismus in Israel – vielleicht zunächst nur der Monolatrie – Raum geschaffen haben; kanontheologisch betrachtet, müssen sich Propheten an diesem Maßstab der Prophetie messen lassen. Es kommt alles darauf an, Gott mit ganzer Seele und ganzem Herzen zu lieben. Ein Lippenbekenntnis hilft so wenig wie ein pompöser Gottesdienst, wenn nicht das Herz spricht. Aber auch wenn das Herz spricht und die Gefühle einen übermannen, muss der Verstand sprechen: Es gibt nur einen Gott; und nur deshalb verdient und verlangt er, geliebt zu werden. Das entscheidende Kriterium der Prophetie ist der konkrete Monotheismus. Alles, was den Glauben an den einen Gott fördert, ist Prophetie; alles, was ihn stört, behindert und nebulös werden lässt, Pseudo-Prophetie – ein strenges Kriterium, wie der Schluss des Passus zeigt, der aber dadurch gemildert wird, dass es ja um die Liebe zu Gott geht.

Durch Prophetie muss die Gottesliebe gestärkt werden. Wer sie irritiert, ist ein falscher Prophet.

c. Ein zweiter Text (Dtn 18,15f.) öffnet den Horizont einer großen Verheißung, und formuliert dabei ein zweites Kriterium. Mose warnt Israel vor Kartenlegern, Astrologen, Horoskopstellern, Fleischbeschauern, Hellsehern, Geisterbeschwörern, Feuergängern, Wolkendeutern und Orakellesern, wie sie in Israels Umwelt ihr Unwesen treiben, aber auch bei den Israeliten sich größter Beliebtheit erfreuen. Die Verheißung eines neuen Mose steht aber, wie die editorische Schlussnotiz des biblischen Buches festhält, bis dato noch aus (Dtn 34,10). Doch schon jetzt ist klar: Es wird ein Prophet wie Mose sein, eine irgendwie messianische Gestalt, die – darum geht es *de facto* – die Verheißung des Neuen Bundes, nämlich die Runderneuerung des Sinaibundes, verwirklicht, die das Gesetz den Menschen ins Herz schreibt, so dass sie hören und tun, was ihnen gesagt ist. Dann aber muss auch jeder andere Prophet zwischen Mose und dem Messias jenem Kriterium genügen: „wie“ Mose zu wirken. Das wiederum kann nach der Anlage der Tora nur bedeuten: in Übereinstimmung mit dem gesamten Gesetz, in Sonderheit mit den Zehn Geboten (Ex 20; Dtn 5), und zwar den beiden Tafeln, der Gottesliebe so gut wie der Nächstenliebe, der Heiligung des Namens Gottes nicht anders als dem Aufbau der Gerechtigkeit.

d. Der Passus mit dem dritten Kriterium schließt unmittelbar an (Dtn 18,21f.). Es geht um die Richtigkeit von Prognosen, die abgegeben werden. Dieses Kriterium hat zwar den Nachteil, dass es nicht *ad hoc* überprüfbar ist, sondern erst im Rückblick. Aber mit der Zeit entscheidet sich, wessen Prophetie wahr und wessen falsch ist; die Nachgeborenen werden es beurteilen; gerade so ist die Rezeption der Prophetie bis hin zur Kanonisierung in Israel und der Kirche gelaufen. Schaut man aber auf die Geschichte, so werden nicht nur Heilsverkündigungen, sondern immer wieder Gerichtsworte bewahrheiten: die Ansagen kleiner und großer Katastrophen in der Geschichte, die aus einem Mangel an Gottesfurcht und Gerechtigkeit resultieren.

e. Dieselben Kriterien wie im Alten gelten im Neuen Testament – was man an den Vorwürfen sehen kann, die Jesus und den Aposteln gemacht werden, und an der Verteidigungsstrategie, die aufgebaut wird.

2.1.3 Resonanzen der Wunder Jesu in den Evangelien

a. Die Wunder Jesu lösen starke Wirkungen aus, die aber keineswegs einhellig, sondern durchweg ambivalent sind.

b. Die Reaktionen Jesu auf die Reaktionen auf seine Wunder, die in den Evangelien tradiert werden, decken die Dialektik von Zustimmungen wie von Ablehnungen auf und öffnen dadurch die Räume für neue Auseinandersetzungen mit ihnen.

2.1.3.1 Reaktionen auf Jesu Wunder

a. Typisch sind positive Reaktionen des einfachen Menschen, die zu Zeuginnen und Zeugen werden. Genannt werden:

- verwundertes Fragen nach seiner Macht (Mk 1,27f.),
- Bewunderung, Ekstase und Gotteslob (Mk 2,12 parr.),
- gläubiges Staunen (Mk 7,37),
- positives Echo (Lk 7,17), Freude (Lk 13,17).

Das Volk strömt in Scharen zu Jesus und kann gar nicht genug von seinen Heilungen und Exorzismen bekommen (Mk 1,32-34 parr.; 3,7-12 parr.; 6,53-56 parr.).

b. Die Landsleute Jesu reagieren mit Skepsis (Mk 6,1-6a par. Mt 13,54-58).

c. Von den religiösen Protagonisten Israels schlägt Jesus Skepsis, Hass und Todfeindschaft entgegen:

- Todesbeschluss (Mk 3,6),
- Vorwurf der Besessenheit (Mk 3,22-29 parr.),
- Zeichenforderung (Mk 8,11ff. parr.),
- Kritik am angeblichen Sabbatbruch (Lk 14,1-4).

Die Evangelien schildern (nicht neutral, sondern positioniert) voreingenommene Unversöhnlichkeit.

d. Die Jünger sind Jesus am nächsten, aber sie werden mit ihm nicht fertig.

- Nach der Sturmstillung fragen sie, wer er denn wohl sei (Mk 4,35-41 parr.).
- Auf die Speisungswunder (Mk 6,30-44 parr.; 8,1-10) und den Seewandel (Mk 6,45-52) reagieren sie mit Unverständnis (Mk 6,52; 8,14-21 parr.).
- Das besessene Kind, das zu ihnen gebracht wird, können sie nicht heilen, weil sie nicht beten (Mk 9,14-29 parr.).

Das Bild passt zu den vor allem von Markus betonten Motiven des Unverständnisses und der Ohnmacht, die für die Jünger typisch sind.

e. Die Geheilten und Befreiten reagieren unterschiedlich.

- Die Schwiegermutter des Petrus dient ihm (Mk 1,29ff.).
Der befreite Gerasener willigt ein, Jesus nicht nachzufolgen, sondern verbreitet die Botschaft unter seinen Landsleuten (Mk 5,1-20).
Der blinde Bartimäus, der wieder sehen kann, folgt Jesus nach (Mk 10,46-52).
Die geheilten Blinden erzählen positiv von Jesus (Mt 9,27-31).
Der gläubige Samariter kehrt um, Jesus zu danken (Lk 17,11-17).
- Der gereinigte Aussätzige hält sich nicht an sein Gebot, sondern verbreitet die Botschaft seiner Heilung (Mk 1,40-45).

Meistens folgen sie Jesus, was zum Glaubensmotiv passt, aber nicht immer.

f. Die Dämonen bekennen Jesus zwar, müssen aber schweigen (Mk 3,7-12; 5,1-20 parr.).

g. Die Offenheit, in der die Evangelien auch Widerspruch und Zögern, Zweifeln und Fragen darstellen, zeigt, wie wenig selbstverständlich die Wunder sind. Sie beweisen gar nichts, aber sie stellen die Glaubensfrage.

2.1.3.2 Reaktionen Jesu auf Reaktionen auf ihn

a. Jesus reagiert durchgängig gewaltlos auf die latent aggressive Kritik an ihm; Matthäus reflektiert diese Haltung mit Verweis auf den Gottesknecht (Mt 12,15-21: Jes 41,1-4). Jesus ist aber nicht wehrlos.

- Er „wundert“ sich über den Unglauben in seiner Heimat und wendet sich anderen zu (Mk 6,1-6a par. Mt 13,54-58).
- Er weist den Vorwurf der Besessenheit argumentativ zurück, indem er auf die Befreiung von Menschen verweist (Mk 3,21-29 parr.).
- Er kritisiert mit einem prophetischen Wehe diejenigen, die zwar Zeichen gesehen, aber nicht zum Glauben gefunden haben (Mt 11,20-24 par. Lk 10,12-15).

Jesus arbeitet heraus, wie zentral die Frage ist, ihm zu glauben oder nicht – mit eschatologischen Konsequenzen in der Dialektik von Gericht und Heil.

b. Jesus weckt den Glauben, der heilt, und bestärkt ihn, ohne Menschen an sich zu fesseln.

c. Jesus bleibt der Lehrer seiner Jünger – auch wenn sie sich schwertun, ihm zu folgen.

2.2 Zwischen Fundamentalismus und Skepsis

Die Wunder Jesu im Fokus der Wissenschaft

a. Die Wunder Jesu sind umstritten, seitdem sie geschehen sind bzw. erzählt werden. Die Kritik ist wie die Zustimmung immer so zeitbedingt wie die Wundertradition des Neuen Testaments selbst zeitbedingt ist. Die Exegese muss diese Umstände aufklären und mit der eigenen Urteilsfindung korrelieren.

b. Die Deutung der Wunder ist eng mit der historischen Frage verbunden, weil seit dem Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jh. (Peter Hünermann) die Glaubwürdigkeit an Faktizität hängt – nach dem Motto: Wahr ist, was war. Die historische Frage lässt sich auf heutigem Erkenntnisstand aber differenzierter diskutieren als früher.

2.2.1 Das Problem der Wunder Jesu im Spiegel der Theologiegeschichte

2.2.1.1 Die traditionelle Deutung: Das Wunder der Schöpfung und Geschichte

a. In der alten Welt gibt es Wunder immer wieder. Einerseits sind überall Götter; andererseits gibt es viel Unerklärliches. In der Kombination werden Wunder als göttliche Eingriffe in den Lauf der Welt verstanden.

b. Im Alten Testament wird im Zeichen des Glaubens an den einen Gott sowohl die Welt als ganze wie auch das Außergewöhnliche auf das aktive Handeln Gottes zurückgeführt.

Ps 72,8

JHWH, der Gott Israels allein vollbringt Wunder!"

c. Die traditionelle christliche Anschauung knüpft an das alttestamentliche Verständnis an und deutet es christologisch: Die Wunder Jesu offenbaren Gottes Macht und Liebe.

Augustinus, In Johannis evangelium tractatus

Die Wunder, die unser Herr Jesus Christus getan, sind gewiß göttliche Werke und mahnen den menschlichen Geist, Gott aus den sichtbaren Dingen zu erkennen. Denn da er keine solche Substanz ist, die mit Augen gesehen werden kann, und seine Wunder, wodurch er die ganze Welt leitet und die gesamte Kreatur in Obsorge nimmt, durch ihre Häufigkeit in der Wertschätzung sinken, so daß es beinahe niemandem mehr einfällt, die wunderbaren und erstaunlichen Werke Gottes in jedem Samenkorn zu beachten, so hat er sich nach seiner Barmherzigkeit einige vorbehalten, um sie zu gelegener Zeit gegen den gewöhnlichen Lauf und Gang der Natur zu vollbringen, damit beim Anblick zwar nicht größerer, aber ungewöhnlicherer Werke jene staunen sollten, auf welche die alltäglichen keinen Eindruck machten. (24,1)

d. Die traditionelle Deutung ist nahe an den Texten, weil sie mit dem lebendigen Gott rechnet, ist aber vom heutigen Denken entfernt, weil sie noch keinen Kontakt zu den Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften hat. Also kann nicht die Affirmation, sondern bestenfalls die Transformation des Modells eine heutige Alternative sein.

2.2.1.1 Die aufklärerische Kritik: Ammenmärchen

a. In der Zeit der Aufklärung entwickeln sich verschiedene Spielarten einer Wunderkritik. Sie versuchen, dem – mechanistischen – Weltbild der aufkommenden Naturwissenschaften gerecht zu werden und das biblische damit entweder zu versöhnen oder zu konfrontieren.

b. Eine erste Variante ist der Deismus. Danach ist für Gott unter seiner Würde, in den Lauf der Welt einzugreifen, weil er sie dann nicht perfekt konstruiert hätte. Wunder in der Bibel müssen Fälschungen sein.

Baruch Spinoza (1632-1677),

Tractatus theologico-politicus (1670) VI (ed. Gawlick, Hamburg 1976)

Wie man ein Wissen, das die menschliche Fassungskraft übersteigt, göttlich nennt, so pflegt man auch ein Werk, dessen Ursache dem gewöhnlichen Volk unbekannt ist, göttlich oder Gottes Werk zu nennen. Denn das gewöhnliche Volk meint, Gottes Macht und Vorsehung offenbare sich am klarsten, wenn ihm in der Natur etwas Ungewohntes begegnet, das der Anschauung von der Natur zuwiderläuft, die es sich bei der täglichen Gewohnheit gebildet hat, besonders wenn das Ereignis ihm einen Nutzen oder Vorteil bringt (93). ... Wir können also durchaus unbedingt den Schluß ziehen, daß alle wirklichen Geschehnisse, von denen die Schrift berichtet, sich wie überhaupt alles notwendig nach den Naturgesetzen zugetragen haben. Findet sich irgend etwas, von dem man unumstößlich beweisen kann, daß es den Naturgesetzen widerstreitet oder sich nicht aus ihnen herleiten läßt, so muß man ohne weiteres annehmen, daß es von Frevelhänden in die Heilige Schrift eingefügt worden ist. Denn was gegen die Natur ist, ist auch gegen die Vernunft, und was gegen die Vernunft ist, ist widersinnig und darum auch zu verwerfen. (106)

c. Eine zweite Variante rechnet nicht mehr mit der Unfehlbarkeit der (originalen) Bibel, aber mit der Unabänderlichkeit der Naturgesetze, ist also weniger exegetisch-theologisch denn philosophisch-physikalisch ausgerichtet und führt in der Folge zu einer starken Offenbarungs- und Bibelkritik.

David Hume (1711-1776),

An Enquiry concerning Human Understanding (1748) X, p. 114

(Ein Wunder ist) eine Verletzung der Naturgesetze, und da eine feste und unabänderliche Erfahrung diese Gesetze errichtet hat, ist der Beweis gegen ein Wunder aus der Natur der Sache so vollgültig, wie sich eine Begründung aus Erfahrung überhaupt denken läßt.

d. Eine dritte Variante schärft die Bibelkritik und fragt nach den Gründen für die – anscheinend – offenkundigen Fälschungen, um sie im Machtstreben der Kirche zu finden.

Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger (ed. Lessing 1778)

Wenn nur ein einziges Wunder, öffentlich, überzeugbar und unleugbar von Jesus vor allem Volke an den hohen Festtagen geschehen wäre, so sind die Menschen so geartet, daß ihm alle Welt würde zugefallen sein.

d. Alle Varianten haben den Vorteil, dem naturwissenschaftlichen Erklärungsdruck nicht auszuweichen und das modernde Problembewusstsein anzuschärfen. Sie setzen allesamt ein mechanistisches Weltbild voraus, das heute philosophisch wie naturwissenschaftlich überholt ist, ohne dass der Konstruktivismus die objektiven Referenzen auflösen kann. Eine heutige Erklärung kann nicht die Aufklärung kopieren, muss aber mit der Kritik konstruktiv – und kritisch – umgehen.

2.2.1.3 Philosophisch-theologische Reaktionen auf die moderne Wunderkritik

- a. In der katholischen und pietistischen Theologie des 19. Jh. herrscht eine antimodernistische Abwehrhaltung. In der evangelischen Theologie der Zeit wird, sofern sie liberal ist, versucht, auf der Basis der Wunderkritik, die Offenbarungskritik ist, einen Sinn der Wundergeschichten zu retten.
- b. Eine erste Reaktion ist die Ethisierung. Wundergeschichten sollen als Beispielgeschichten gedeutet werden, weil sie Allegorien der Barmherzigkeit sind.

Immanuel Kant (1724-1804),

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793.²1794)

Der Lehrer des Evangeliums kündigte sich als einen vom Himmel gesandten, indem er zugleich, als einer solchen Sendung würdig, den Fronglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, "wie ihr Vater im Himmel heilig ist", und durch den guten Lebenswandel seine Echtheit beweist, für den alleinseligmachen erklärte, nachdem er aber durch Lehre und Leiden bis zum unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode an seiner Person ein dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemäßes Beispiel gegeben hatte, als zum Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgestellt wird, indem er seinen letzten Willen (gleich als in einem Testamente) mündlich zurückließ, und, was die Kraft der Erinnerung an sein Verdienst, Lehre und Beispiel betrifft, doch sagen konnte, "er (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit) bleibe nichtsdestoweniger bei seinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende". - Dieser Lehre, die, wenn es etwa um einen Geschichtsglauben wegen der Abkunft und des vielleicht überirdischen Ranges seiner Person zu tun wäre, wohl der Bestätigung durch Wunder bedurfte, die aber, als bloß zum moralisch seelenbessernden Glauben gehörig, aller solcher Beweistümer ihrer Wahrheit entbehren kann, werden in einem heiligen Buche noch Wunder und Geheimnisse beigegeben, deren Bekanntmachung selbst wiederum ein Wunder ist, und einen Geschichtsglauben erfordert, der nicht anders, als durch Gelehrsamkeit, sowohl beurkundet, als auch der Bedeutung und dem Sinn nach gesichert werden kann." (A 182ff; B 191ff)

- b. Eine zweite Linie ist die Psychologisierung. Weniger die ethische Nützlichkeit denn die spirituelle Erbaulichkeit steht im Vordergrund. Wunder sind Balsam für die Seele. Als Seelentrost werden sie erzählt. Ihre Wahrheit ist eine spirituelle, die im Koordinatensystem protestantischer Gnadentheologie erhellt wird.

Friedrich Daniel Schleiermacher (1724-1804), *Der christliche Glaube (1821/22)*, hg. v. M. Redeker, Berlin 1960

„Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“

„Sinn und Geschmack für das Unendliche“

d. Eine dritte Linie ist die Allegorisierung. Die Wundergeschichten werden als narrative Dogmatik gelesen. Sie geben der urchristlichen Christologie eine Form. Sie sind Theologie fürs Volk, die von den Gelehrten auf ihre wahre Bedeutung hin interpretiert werden müssen. Diese Deutung erweist die fehlende Historizität und modifiziert das traditionelle Dogma zum modernen Christentum der freien Personalität.

David Friedrich Strauß (1808-1874), Das Leben Jesu I (1835) 71f

Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt, bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Fakta angezweifelt werden mag. Nur die Gewißheit davon kann unsrer Kritik Ruhe und Würde geben. ...

Man denke sich eine junge Gemeinde, welche ihren Stifter um so begeisterter verehrt, je unerwarteter und tragischer er aus seiner Laufbahn herausgerissen worden ist; eine Gemeinde, geschwängert mit einer Masse neuer Ideen, die eine Welt umschaffen sollten; eine Gemeinde von Orientalen, von größtentheils ungelehrten Menschen, welche also jene Ideen nicht in der abstrakten Form des Verstandes und Begriffs, sondern einzig in der concreten Weise der Phantasie, als Bilder und Geschichten sich anzueignen und auszudrücken im Stande waren: so wird man erkennen: es mußte unter diesen Umständen entstehen, was entstanden ist, eine Reihe heiliger Erzählungen, durch welche man die ganze Masse neuer, durch Jesum angeregter, so wie alter, auf ihn übertragener Ideen als einzelne Momente seines Lebens sich zur Anschauung brachte. Das einfache historische Gerüste des Lebens Jesu, daß er zu Nazaret aufgewachsen sei, von Johannes sich habe taufen lassen, Jünger gesammelt habe, im jüdischen Lande lehrend umhergezogen sei, überall dem Pharisäismus sich entgegengestellt und zum Messiasreiche eingeladen habe, daß er aber am Ende dem Haß und Neid der pharisäischen Partei erlegen, und am Kreuze gestorben sei: - dieses Gerüste wurde mit den mannigfaltigsten und sinnvollsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasien umgeben, indem alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entrissenen Meister hatte, in Thatsachen verwandelt, seinem Lebenslaufe eingewoben wurden. Den reichsten Stoff zu dieser mythischen Verzierung lieferte das alte Testament, in welchem die erste, vornehmlich aus dem Judenthum gesammelte Christengemeinde lebte und webte...."

e. Die Antwortversuche liberaler Theologie knüpfen an die alte Tradition der geistlichen Exegese an, nur dass sie deren Bezug zum kirchlichen Dogma und deren Bindung an den Literalsinn, dem eine historische Referenz (nach damaligen Maßstäben) zugesprochen wird, aufgeben. Sie sind vom Weltbild des 19. Jh. abhängig. Sie erkennen, dass die Wundergeschichte eine ethische, psychologische und allegorische Dimension haben, können sie aber nicht mit dem heutigen Weltbild vermitteln und sind in der Abrogation des Historischen ihrerseits ideologisch.

2.2.2 Perspektiven und Aporien der Exegese

a. Die Exegese des 20. Jh. versucht auf verschiedene Weise, die historische mit der theologischen Frage zu verbinden, ohne sie ineinzusetzen. Die Antworten führen ihrerseits zu neuen Fragen.

2.2.2.1 Die didaktische Interpretation

a. Nach einer Lesart, die an Strauß anknüpft, sind die Wundergeschichte volkstümliche Beweise der Messianität Jesu.

Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ⁸1970 (1921):

Sie werden nicht als merkwürdige Begebenheiten überhaupt erzählt, sondern als Wunder Jesu. Dadurch ist es auch z.T. bedingt, daß die Heilungen überwiegen und die Naturwunder relativ selten sind. Aber ihr Zweck ist doch nicht ein im eigentlichen Sinn biographischer. Die wunderbaren Taten sind nicht Erweise des Charakters Jesu, sondern seiner messianischen Kraft bzw. seiner göttlichen Macht ... Die Wunder sind gleichsam etwas von seinem individuellen Wollen Losgelöstes, automatisch Funktionierendes ... Deshalb stehen auch die Dämonenaustreibungen an erster Stelle als Hauptbeweise der Messianität Jesu. (234)

b. Eine formgeschichtliche Alternative besteht darin, die Wundergeschichten als Illustrationen der Predigt zu sehen.

Martin Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ⁶1971 (1919)

Die Predigt wirbt für das Heil und belegt, was sie sagt, durch 'Paradigmen'. Die Novellen aber, von den Gemeinden erzählt, entfalten selbst werbende Kraft. Die eine wie die andere Art gewinnt Jesus dem "Herrn" Gläubige..." (91)

c. Diese Deutungen lösen kritische Fragen aus:

- Welche Bedeutung hat das „Wunder“, formal (als Staunen erregendes Phänomen) und material (als Exorzismus, Heilung etc.)?
- Ist es nur Mittel zum Zweck der Mission?
- Inwiefern könnte es aber überhaupt als taugliches Mittel angesehen worden sein?
- Und wäre es ein legitimes Mittel, wenn ihm die historische Basis fehlte?

2.2.2.2 Die sozial-ethische Interpretation

a. Nach einer ersten Variante legen die Wundergeschichten Protest gegen das Elend ein.

Gerd Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, Gütersloh 1974

Urchristliche Wundergeschichten sind symbolische Handlungen, in denen durch Berufung auf eine Offenbarung die konkrete Negativität menschlichen Daseins überwunden wird. ... Sie vollziehen in symbolischen Handlungen ein radikales Nicht-Einwilligen in die konkrete Negativität menschlichen Daseins, einen Protest, der sich aus der vorhandenen und erfahrbaren Welt allein nicht legitimieren läßt. (297)

b. Nach einer zweiten Variante dokumentieren die Wundergeschichten Solidarität mit den Armen.

Wolfgang Stegemann, Das Evangelium und die Armen, München 1981

Die Armen sind bettelarm, sie vegetieren am Rande der Überlebensgrenze, sie sind häufig identisch mit Schwerkranken und Behinderten, nur notdürftig bekleidet und auf fremde Hilfe angewiesen. ... Die besondere Bedeutung der Armen für das Evangelium von Jesus Christus muß aus den sozio-ökonomischen und religiösen (jüdischen) Bedingungen der christlichen Bewegung verstanden werden. (12f)

c. Auch diese Deutung löst kritische Rückfragen aus.

- Weshalb „Protest“ und „Solidarität“ gerade durch „Wunder“?
- Kann die Heilung eines Menschen Mittel zum sozialen Zweck sein?
- War Jesus überhaupt ein Sozialrevolutionär?
- Wo bleibt die theologische Pointe?

2.2.2.3 Die therapeutische Interpretation

a. Der tiefenpsychologische Ansatz deutet Heilung als Ich-Findung.

Eugen Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese. 2 Bde, Olten/Freiburg⁴1987

In all diesen Heilungen ging es Jesus im Grunde immer wieder um das eine: daß endlich die schriftgelehrte Verteufelung des eigenen Lebens rückgängig gemacht und die Angst vor sich selbst, die Furcht vor der eigenen Freiheit, das Gefühl der eigenen Nichtigkeit und Ohnmacht, von Gott her, und zwar notfalls gegen alle Menschensatzung, überwunden werde. Daß man in der Nähe Gottes anfangen durfte, wirklich zu leben, daß die Vorstellung aufhören mußte, Gott sei gerade das Grundprinzip aller menschlichen Selbstverteufelung und Unlebendigkeit, daß man von Gott wieder in Bildern der Erfahrung, des Gefühls, der Sinne und der Anschauung, kurz: in der Poesie des Lebens selber sprechen konnte - darum ging es Jesus. (I 201).

b. Der metaphorische Ansatz deutet die Wundergeschichten als Archetypen geheilten Lebens.

Peter Trummer, Neues Leben für die "Toten". Wie Jesus mit Kranken umging. Möglichkeiten und Grenzen einer Heilung aus dem Glauben: Publik Forum 4 (1994) 22f

Die neutestamentlichen Wundergeschichten bieten keine moderne medizinische Diagnostik, sondern beschreiben in einzigartiger Bildhaftigkeit, wie sich unglückliches, eingeschränktes Menschsein äußert: Jede seelische Einstellung oder geistige Haltung gestaltet und verfestigt sich in Körperhaltungen, und ebenso muß jede wirklich heilsame Veränderung im Menschen auch leibhaftig sichtbar werden. (22)

c. Die Rückfragen sind gleichfalls groß.

- Weshalb werden die Therapien als „Wunder“ erzählt?
- Kann die historische Frage ausgeblendet werden?
- Taugen die tiefenpsychologischen Erklärungsansätze?

2.2.3 Historische Rückfrage

2.2.3.1 Die Historizität des Wunderwirkens Jesu

a. Dass Jesus (in den Augen seiner Zeitgenossen) „Wunder“ gewirkt hat, steht nicht in Zweifel. Das innere Zeugnis der Evangelien spricht ebenso wie das äußere Zeugnis religionsgeschichtlicher Parallelen dafür, dass er Heilungen vollbracht und Exorzismen gewirkt hat. Deren Zahl und Art ist allerdings ganz außergewöhnlich.

- Das Zeugnis der Evangelien ist klar: Die Überlieferungen ist vielfältig, vielsträngig und vielzählig.
- Das Zeugnis der anderen neutestamentlichen Schriften unterstützt den Eindruck. Die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe berichten und besprechen Wunder.
- Das Zeugnis der Umwelt erzeugt Plausibilität. Sowohl im Alten Testament und Frühjudentum als auch im Hellenismus gibt es eine ganze Anzahl von Wundertätern und Wundergeschichten.
- Das Zeugnis außereuropäischer Kulturen unterstützt das Analogieprinzip. Charismatische Wunderheiler treten auf, Wunderglaube ist populär.

Die skeptischen Rückfragen hören deshalb nicht auf, haben aber einen Anhaltspunkt.

b. Welche Wunder Jesu (in den Augen seiner Zeitgenossen) getan hat und wie, ist mit dieser prinzipiellen Klärung nicht gesagt.

2.2.3.2 Wundertaten und Wundergeschichten

a. Die neutestamentlichen Wundergeschichten sind (wie die gesamten Evangelien) christologisch interessiert und nachösterlich orientiert. Auf Lk 17,11-19 projiziert: Die Evangelien sind in der Perspektive des einen erzählt, der umkehrt, weil sie überzeugt sind, dass (ausgerechnet) der Samariter die Wahrheit erkannt hat.

b. Philologisch kann man zwischen Wort- und Erzählüberlieferung unterscheiden. Zwischen beidem gibt es Übereinstimmungen und Abweichungen.

- Von Heilungen, Dämonenaustreibungen (Exorzismen) und Totenerweckungen ist in der Wort- und der Erzählüberlieferung der Evangelien die Rede, und in der Wortüberlieferung so, dass sie ohne historischen Anhalt in der Luft hingen.
- Die sog. „Naturwunder“ (Brotvermehrung, Seewandel, Sturmstillung, Weinwunder) spielen hingegen in Jesu Reden keine Rolle.

Aus diesem Befund lässt sie eine erste Differenzierung ableiten, welche Wunder Jesus getan hat.

- Beim Großteil der Exorzismus- und Heilungserzählungen kann mit großem Vertrauen ein historischer Haftpunkt angenommen werden, insbesondere wenn Namen, Orte und Zeiten genannt werden (Personal- und Lokaltraditionen).
Die meisten Wundererzählungen sind allerdings so stark stilisiert, dass sie den Rückgang auf ein bestimmtes historisches Ereignis nur schwer erlauben.
- Die sog. „Naturwunder“ (Weinwunder; Brotwunder; Seewandel; Sturmstillung etc.) entziehen sich einer historischen Rückfrage, die an Details interessiert ist. Wohl aber ist in allen Fällen die Erinnerung an die Geschichte Jesu, seine Person und sein Wirken, leitend. Es muss also auch hier nach historischen Referenzen gefragt werden, jenseits von Positivismus und Historismus.

Die Jesusportraits der Evangelien lassen sich ohne historische Reminiszenzen nicht erklären, so gewiss sie den Christusglauben bezeugen und fördern wollen.

c. Aus dieser Beobachtung und Schlussfolgerung ergibt sich die hermeneutische Konsequenz, dass zwischen Wundergeschehen und Wunderbericht unterschieden und dass durchgängig die Glaubens-Perspektive der Tradenten berücksichtigt werden muss. Die historische Frage muss neu als Frage nach der Erinnerung an Jesus formuliert werden.

Literatur:

Thomas Söding, Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel - Wien
2012

3. Horizont:

Gottes Wunder in der antiken Welt

a. Je nachdem, wie Gott und die Welt – und die Menschen in ihnen – gesehen werden, werden auch Wunder gedeutet, charismatische Heilungen gewirkt und dramatische Exorzismen praktiziert. Immer sind Wunder Grenzphänomene, die nicht standardisiert und generalisiert werden können, sondern als Ausnahmen von der Regel anerkannt bleiben müssen.

b. Die wesentliche Differenzierung ist die zwischen Monotheismus und Polytheismus,

- weil im ersten Fall Gott der Welt gegenübersteht und in ihr durch Medien wirkt: Kräfte der Natur oder begnadete, beauftragte, bevollmächtigte Menschen,
- während im zweiten Fall die Götter Teil des Kosmos sind und in ihm osmotisch wirken können: nicht als allmächtige, wohl aber als übermächtige Kräfte, sei es direkt, als Götter oder Halbgötter in Menschengestalt, sei es indirekt, durch Menschen, die voll göttlicher Macht sind.

In beiden Fällen ist Religion ein entschiedener Antrieb, weil die Verbindung zwischen Menschlichem und Göttlichen jene Kräfte verleiht, die Krankheiten lindern, aber auch anderen schaden können.

c. So wie die Therapien zeitgedingt sind, so auch die Diagnosen. Beides passt zeittypisch zusammen.

d. Das Neue Testament basiert auf dem Alten; es entwickelt sich in einem hellenistischen Umfeld; es teilt die Krankheitsbilder Umwelt, nur dass Jesus zugetraut wird, nicht allein die körperlichen Gebrechen und seelischen Nöte zu heilen, sondern auch die sozialen Folgen – Stigmatisierung, Marginalisierung – nachhaltig zu überwinden.

3.1 Gottes Wunder in seinem Volk und in seiner Welt

Das Echo des Alten Testaments

a. Nach dem Lukasevangelium startet Jesus in zweifacher Weise mit einem Rekurs auf das Alte Testament und Gottes Wunderwirken dort.

- Zum einen ruft er die Erinnerung an die Prophetie Jesajas wach, dass Gott seine Frohe Botschaft nicht nur in Worten, sondern auch in Taten der Befreiung und Heilung vermittelt (Jes 61,1f.). Die Prophetie richtet die Augen auf die Endzeit; die Heilungen sind Metaphern (vgl. Jes 35,5f.). Jesus antizipiert nach Lukas die Endzeit und realisiert die Metaphern – weshalb alle Wundergeschichten auch eine symbolische Bedeutung haben, die sich aber nur dann erschließt, wenn die Menschen im Blickfeld stehen, die krank oder besessen waren und nun geheilt oder befreit sind (Lk 4,16-21).
- Zum anderen erinnert Jesus bei Lukas an Elija und Elischa, große Propheten aus Israels Königszeit – und zwar unter dem Aspekt, dass sie nicht nur in ihrer Heimat Israel, sondern auch unter Heiden gewirkt haben (Lk 4,25ff.). Beide Gestalten haben die höchste biblische Wunderquote vor Jesus. Der wird immer wieder in den Farben Elijas und Elischas gezeichnet, wenn auch auf der Ebene des Bekenntnisses festgestellt wird, dass er nicht als Elija redivivus gesehen werden kann (Mk 8,27ff. parr.).

Der doppelte Verweis zeichnet den Horizont vor, in dem Jesus gesehen wird, weil er sich in ihm bewegt hat, während umgekehrt die neutestamentlichen Rezeptionen den alttestamentlichen Referenztexten einen christologischen Sinn abgewinnen, der durch Jesus gefüllt sei.

b. Bei aller Wunderskepsis, die gegenüber Propheten – und solchen, die es sein wollen – aufgebracht wird (Dtn 13), ist die Bibel Israels doch voll von der Überzeugung, dass das Wunder der Schöpfung, das Gott verdankt ist, auf eine Fülle von Wundern in der Geschichte verweisen, die Gott zur Rettung Israels wirkt.

- Ps 77 schildert die Geschichte Israels, auf den Exodus konzentriert, als Geschichte einer Befreiung, die ein einziges Wunder ist, weil sich die Kräfte der Schöpfung auf die Seite Israels gestellt haben.
- Ps 9 bietet das individuelle Pendant: Die Befreiung und Rettung der Armen in einer Welt der Ungerechtigkeit kann nur als Werk Gottes gelingen – und ist dann ein Wunder.
- Ps 72 eröffnet eschatologische Dimensionen: Gottes Kraft verwandelt die Welt zum Guten – ein Wunder, das die Kraft von Menschen, selbst wenn sie besten Willens sind, bei weitem übersteigt.

Im Gebet der Psalmen wird Gott nicht nur gebeten, zu helfen; ihm wird auch Dank für erfahrene Hilfe gesagt – und sei es nur, dass diejenigen, die beten, leben und Gott anrufen können.

c. Elija und Elischa sind prophetische Wundermänner in der Zeit der schwierigen Könige Israels. Beide Propheten sind Kämpfer für den Monotheismus, beide aber auch tatkräftige Helfer für Menschen in Not.

Von Elija wird überliefert:

- Nachdem König Ahab ihn exiliert hat, ernähren ihn Raben am Bach Kerit (1 Kön 17,1-7).
- Bei einer Hungersnot ernährt Elija eine Witwe im heidnischen Sarepta und erweckt ihren Sohn von den Toten (1 Kön 17,8-24).
- Auf der Flucht vor König Ahab wird Elija unter einem Ginsterstrauch in der Wüste von einem Engel ernährt (1 Kön 19,5-8), so dass er zum Gottesberg Horeb gehen kann.
- In Gottes Auftrag bringt Elija dem vom Gottesglauben abgefallenen König Ahasja den Tod (2 Kön 1).
- Bevor er stirbt, wird Elija auf einem Feuerwagen in den Himmel aufgenommen (2 Kön 2).

Von Elischa, den Elija zu seinem Schüler und Nachfolger berufen hat (1 Kön 19,19-21), wird überliefert:

- Er reinigt eine ungesunde Wasserquelle bei Jericho (2 Kön 2,19-22).
- Er lässt zwei Spötter bei Bet-El von einem Bären zerreißen (2 Kön 2,23f.).
- Er hilft einer armen Witwe, indem er all ihre Krüge mit Öl füllt (2 Kön 4,1-7).
- Er weckt den Sohn einer vornehmen Frau aus Schunem von den Toten auf (2 Kön 4,8-37).
- Er macht einen Topf gekochter Malven mit Mehl genießbar, so dass hungrige Arbeiter ihn während einer Hungersnot essen können (2 Kön 4,38-41).
- Er wirkt eine wunderbare Brotvermehrung zur Sättigung einer großen Menschenmenge (2 Kön 4,42ff.).
- Er heilt den Syrer Naaman vom Aussatz (2 Kön 5).
- Er bringt im Jordan ein Axtbeil zum Schwimmen, damit ein Arbeiter es wiederfindet (2 Kön 6,1-7).
- Er rettet eine von Feinden eingeschlossene Stadt vor dem Hungertod (2 Kön 6,24 – 7,20).

Beide Propheten sind gefährliche Gestalten, die viel Gutes tun, im Namen Gottes für die Armen, aber auch den Tod um sich verbreiten, wenn Gottes Ehre beschnitten werden soll.

3.2 Göttliche Wunder in der Welt

Hellenistische Heiler und ihr Image

a. Das Neue Testament sieht das hellenistische Wunderwirken sehr kritisch.

- Nach Apg 14,8-18 ironisiert Lukas den populären Wunderglauben, den Menschen in Lystra an den Tag legen, weil die Barnabas und Paulus nach einer Krankenheilung als Zeus und Hermes verehren wollen.
- Nach Joh 5 gibt es in Jerusalem am Teich Bethesda eine Heilstätte, die durch Wasseraufwallungen therapiert – was Jesus durch die Heilung des Gelähmten durchbricht.

In beiden Konstellationen spiegeln sich typische Phänomene wunderbarer Heilungen.

b. In der Antike gibt es eine Reihe von – teils berühmten – Wundertätern: nicht ganz so viele, wie in populären Darstellungen oft gesagt wird, aber doch so viele, dass es Analogien zu Jesus gibt.

- Eine Generation nach Jesus tritt Apollonius von Tyana (40-120 n. Chr.) als reisender Heiler auf: eine charismatische Gestalt, die legendarisch verehrt und mythisch aufgeladen wird. Seine Geschichte hat 100 Jahre später Philostrat aufgeschrieben (170-245 n. Chr.). Dort gilt er als Sohn des Zeus (vit. Ap. 1,6).¹
- Prominent ist der „Lügenfreund“ (*Philopseudes*) des Lukian von Samosata (120-180/200 n. Chr.). Das Buch ist voller Anekdoten, die ein aufgeklärter Skeptiker erzählt, der aber doch seinen Spaß an den farbenfrohen Geschichten hat, zu denen viele Heilungen gehören.²

Beide Typen können als Charismatiker beschrieben werden, wie Jesus, sind aber doch eher Magier. Sie sind von Ort zu Ort unterwegs – wie Jesus und wie manche antike Philosophen, vor allem Kyniker. Sie müssen von den Einnahmen leben, die sie mit ihren Therapien erzielen.

c. In der Antike gibt es gleichfalls Heilstätten, die eng mit Tempeln verbunden sind. Die berühmteste ist Epidauros in Griechenland. Zu diesen Heilstätten führen gern genutzte Pilgerwege. Zahlreiche Berichte von Heilungen erhöhen den Rum und die Anziehungskraft.

3.2.1 Magische Ärzte

a. Als „Magie“ wird eine religiöse Praxis verstanden, die auf eine göttliche Macht Einfluss erlangt, um Effekte zu erzielen, die der eigenen Erwartung entsprechen. Das griechische Wort „Mágos“ ist ein Lehnwort aus dem Persischen; es bezeichnet im Persischen einen Priester, der über kosmische Kenntnisse verfügt und sie lebenspraktisch anzuwenden vermag. „Magie“ ist kein Ausdruck depravierter Religion, sondern funktionaler Religiosität. In Mt 2,1 wird dieser Typ sehr anschaulich.

b. Magie ist in der Antike so etwas wie „Para“-Wissenschaft; gegenwärtige Analogien gibt es vor allem in der Esoterik. Die Magie ist gehütetes Traditionswissen, ist aber aus Erfahrung gespeist, letztlich nach dem Modell von *trial and error*, also experimentell. Was – weshalb auch immer – wirkt, setzt sich durch. „Wer heilt, hat Recht.“

¹ Zur Einordnung vgl. Andy M. Reimer. *Miracle and Magic. A Study in the Acts of the Apostles and the Life of Apollonius of Tyana.* (JStNT.SS 235). Sheffield 2002.

² Vgl. Peter von Möllendorff, *Auf der Suche nach der verlogenen Wahrheit. Lukians „wahre Geschichten“*, Tübingen 2000.

c. Magier sind in der Regel hoch geachtet und anerkannt; sie sind nicht nur für eine bestimmte Bevölkerungsschicht oder Region, sondern (mit Unterschieden der Intensität) mehr oder weniger für alle im gesamten Umfeld des Neuen Testaments kennzeichnend. Kein anderes religiöses Phänomen ist populärer, kein anderes mit mehr Befürchtungen und Hoffnung besetzt als die Magie.

d. Eine klassische Differenzierung der Religionswissenschaft³ sieht vier Typen von Magie und Zauberei, unterschieden nach ihren intendierten Wirkungen:

- *Abwehrzauber*: Schutz vor Krankheit, Not, Gefahr und Verfolgung, sei es durch Immunisierung des Bedrohten, sei es durch Schwächung dessen, der Schaden verursachen will, Mensch oder Gott, Engel oder Dämon, Himmels- oder Erdenmacht.
- *Schadenzauber*: gezielte Schädigung eines anderen durch Schwächung seiner körperlichen und seelischen Kräfte, durch das Heraufbeschwören ungünstiger Umstände und das bewirken von Schicksalsschlägen.
- *Liebeszauber*: Erregung von Interesse, Sympathie, Begierde bei einem anderen Menschen, Bewirkung ioder Dämpfung von Eifersucht; Kurieren von Liebestollheit, Heilung gebrochener Herzen, Anstachelung oder Besänftigung von Hass.
- *Offenbarungszauber*: Gewinnung heiligen Wissens durch Manipulation der Gottheit, Überlistung der Götter zur Sicht in die Zukunft, zur Erkenntnis der Wahrheit.

In allen Varianten ist die Magie resp. die Zauberei 1. ein Krisenphänomen und 2. eine Form individueller Religiosität: Eine Not soll gelindert, eine Niederlage vereitelt, eine Liebe erlebt, eine Offenbarung erlangt werden, obwohl in der Not niemand helfen konnte, die Niederlage eigentlich nicht zu vermeiden oder der Sieg ungewiss ist, die Liebe nicht erwidert wird und der Blick über den eigenen Horizont unmöglich ist.

e. Die Typen der Magie erschließen elementare Lebensbereiche:

- der Abwehr- und Schadenzauber die soziale Welt im familiären, beruflichen, gesellschaftlichen Bereich, vor allem aber auch die medizinische Welt der Gesundheit und Krankheit,
- der Liebeszauber die Emotionen, die Leidenschaften und Begierden,
- der Offenbarungszauber die religiöse Welt als solche.

Überall zielt die Magie darauf, überirdische Mächte irdisch wirksam zu machen.

f. In der kritischen Auseinandersetzung mit dem wachsenden Christentum und dem starken Judentum entwickelt der griechisch-römische Philosoph Plotin eine Philosophie der Magie, in der er – spät und defensiv, aber auf der Basis von Vordenkern – das intellektuelle Recht paganer Religiosität begründen will. Er setzt die Existenz göttlicher Mächte und deren Einfluss auf die Geschehnisse der Welt voraus. Er geht den Weg eines philosophischen Pantheismus, dass wegen der ubiquitären Präsenz des Göttlichen alles mit allem zusammenhänge und dank geistiger Kräfte Wirkungen erzielen könne (Enneaden IV 4,40-45).-Das ist recht ähnlich, wie im Judentum und Christentum das Bittgebet und die Gebeterhörnung gedacht werden, Wunder und Mystik – nur dass der qualitative Unterschied zwischen Gott und Welt gewahrt bleibt und mithin alles unter Gottes Regiment steht, aber niemand Gott in Kausalketten hineinziehen kann.

Literatur:

Jan Assmann – Harald Strohm (Hg.), Magie und Religion, München 2010.

³ Vgl. *Theodor Hopfner*, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, 2 Bde., Leipzig 1921.1924.

3.2.2 Spirituelle Sanatorien

a. Neben den charismatischen Therapeuten, die viel mit magischen Medien arbeiten, gibt es Heilstätten, in denen aus der Präsenz und Verehrung von Göttern Heiligung und Heilung eine enge Verbindung eingehen.

b. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel, zugleich das größte, bietet Epidauros⁴, auf der Peloponnes gelegen. Ursprünglich ein Ort der Verehrung für Apoll, gewinnt es seine starke Anziehungskraft und sein enormes Bedeutungswachstum dadurch, dass es sich mit einem mythischen Sohn Apolls verbindet, dem Heilgott Asklepios.⁵ Er soll dort geboren worden sein, sagen die Protagonisten des Ortes. Ab dem 5. Jh. v. Chr. nimmt der Ort einen Aufschwung, verbunden mit einer stärkeren Verehrung des Asklepios nach einer Pestepidemie in Athen. An verschiedenen anderen Orten entstehen Ableger, z.B. in Pergamon. Die Römer haben das Heiligtum ihrerseits geschätzt und renoviert.

c. Typisch ist die bauliche Anlage.

- Der Kern ist religiös. Ein Apollo-Tempel bleibt erhalten. Ins Zentrum rückt die Verehrung des Asklepios. Ein kleiner Tempel ist ihm geweiht. (Es bedarf keines großen, weil man sicher ist, den Gott hier zu finden.)
- Ein Rundbau, der in seiner Bedeutung umstritten ist, wird z.T. als Grabmal des Heroen Asklepios gedeutet; das Labyrinth unter ihm als Bild des Totenreiches (was aber junischer ist).
- Mit dem Tempel verbunden ist ein großer Schlafsaal von 21 x 24 m für die Pilger und Patienten errichtet, mit einer eindrucksvollen Säulenkonstruktion (Abaton), die bis auf das 6. Jh. v. Chr. zurückführt. Der Heilschlaf ist nicht nur medizinisch geraten, sondern *eo ipso* auch religiös codiert.
- Für die zahlreichen Pilger gibt es einen zweistöckigen Gästebau (Katagogion), das bis zu 160 Personen Platz bot. Heute stehen noch Grundmauern eines Gebäudes aus dem 4. Jh.
- Am berühmtesten ist heute das große Theater, das bis zu 15.000 Besuchern Platz bot. Damals zeigte es sich als Teil eines hochkulturellen Ensembles, in dem Medizin, Kult und Kultur eine Einheit bildeten. Auch ein Stadion und ein Gymnasium passen in dieses Bild.

Epidauros ist ein besonders stark ausgebautes Beispiel, neben dem es andere Formen religiöser Sanatorien gibt.

d. An den Heilorten gibt es keine Heilungsgarantie – aber nach dem Urteil der Zeitgenossen eine große Heilungschance, die durch die Anwesenheit des Gottes geschaffen wird. Magisches Denken spielt eine große Rolle – aber hier nicht die Magie eines Menschen oder eines Mittels, sondern eines Ortes.

⁴ Vgl. Ferdinand Peter Moog, Epidauros. In: Werner E. Gerabek, Bernhard D. Haage, Gundolf Keil, Wolfgang Wegner (Hg.), Enzyklopädie Medizingeschichte, Berlin / New York 2005, 357.

⁵ Vgl. Jürgen W. Riethmüller, Asklepios. Heiligtümer und Kulte, Heidelberg 2005,

3.3 Unsichere Diagnosen – effektive Therapien

Zur medizingeschichtlichen Frage der Wunder Jesu

a. Die neutestamentlichen Erzählungen zeichnen farbige Krankheitsbilder – im Rahmen der Umwelt und mit nicht durchweg klaren Diagnosen, von heute aus betrachtet. Ein klares Beispiel liefert Mk 9,14-29: Was heute als Epilepsie diagnostiziert wird, galt damals als Besessenheit.

b. Die medizinische Dimension⁶ passt nicht genau zu den heutigen Kategorien, auch wenn Verbindungen und Erklärungen möglich sind.

- Die Krankheiten werden im Neuen Testament nicht so scharf diagnostiziert wie heute. Die Krankheiten, die Jesus heilt, scheinen, mit heutigen Augen betrachtet, psychosomatische Ursache haben zu können: keine Beinbrüche, sondern Fieber (Mk 1,29ff.), Lähmung (Mk 2,1-12), Hautkrankheiten (Mk 1,40-45: Lepra, Neuodermatitis), Durchblutungsstörungen (Mk 3,1-6), Blindheit (Mk 10,46-52), Stummheit und Taubheit (Mk 7,31-37). Grenzwertig sind die Totenerweckungen (Mk 5,21-24.35-42; Lk 7,11-17; Joh 11).
- Die Besessenheit ist eine bis heute kontrovers diskutierte Entfremdungserfahrung, als deren heutige Analogie psychische Erkrankungen wie Hysterie (Mk 1,21-28), Epilepsie (vgl. Mk 9,14-29) oder Schizophrenie resp. Borderline-Syndrom (vgl. Mk 5,1-20) vorgestellt werden können. Heute werden als Erklärungen oft frühkindliche Störungen oder genetische Defekte angenommen, manchmal schlimme Erfahrungen; damals schienen Dämonen aktiv, die gerade das Unerklärliche erklären sollen, in mythischer Sprache.

Die Differenzen erklären sich nicht nur aus dem Fortgang der Medizin, sondern auch aus dem Wandel an Krankheitserfahrungen und Heilungserwartungen.

c. Die soziologische Dimension der Krankheiten erklärt sich aus der politischen Realität und der religiösen Färbung des Lebens. Krankheit ist das größte Armutsrisko; Bettelei oft der einzige Ausweg (Mk 10,46-52); Heilung ist deshalb Befreiung. Viele Krankheiten, vor allem solche, die mit Blutungen (Mk 5,25-34) und Schuppungen zu tun haben („Aussatz“: Mk 1,40-45 u.ö.) – führen zur Unreinheit und schließen damit vom kultischen Leben aus, auch in Israel, mit harten sozialen Folgen. Besessenheit führt meist in die Isolation (Mk 5,1-20), nicht immer (Mk 9,14-28).

⁶ Vgl. *Reinhard von Bendemann*, *Christus Medicus. Die Krankheiten in den neutestamentlichen Heilungserzählungen* (BThSt 52), Neukirchen-Vluyn 2003.

4. Wirkende Worte:

Die Wunder Jesu in der Spruchüberlieferung

a. In einer ganzen Serie von Logien werden die Wunder Jesu besprochen, vor allem Therapien und besonders Exorzismen. Wundertaten sind vorausgesetzt. Die Logien erhellen die Deutung. In einer Erzählüberlieferung wie Mk 1,21-28 parr. wird die Macht des Wortes Jesu anschaulich.

b. Die überlieferten Worte Jesu sind in zweierlei Richtung kritisch.

- Jesus erklärt sich nicht nur selbst, indem er seine Heilungen und Dämonenaustreibungen bespricht, sondern kritisiert auch Reaktionen auf seine Person und seine Machttaten, indem er deren Bezug zum Reich Gottes herstellt.
- Jesus wird kritisiert, weil seine Wunder zwar Eindruck machten, aber auf die falsche Fährte lockten: weg von Gott, hin zum Teufel.

Die Kritik wird in den Evangelien nicht kaschiert,

- weil sie überzeugt sind, dass es eine Antwort gibt,
- weil sie aber auch sensibilisieren wollen, dass es einer Auseinandersetzung mit Jesus und seinen Wundern bedarf.

Die Wunder sind nicht selbstverständlich oder selbsterklärend, sondern strittig. Sie geben zu denken.

c. Weshalb Jesus Wunder gewirkt hat, lässt sich vor allem aus der Logienüberlieferung und aus dem Gesamtrahmen der Verkündigung Jesu heraus beantworten.

- Die Heilungen und Exorzismen sind Ausdruck des Mitleids Jesu mit der körperlichen, psychischen, sozialen und religiösen Not, die ihm begegnet.
- Sie sind damit zugleich machtvolle Manifestationen der nahekommenden Gottesherrschaft, in der das eschatologische Heil besteht.
- Indem Jesus die Macht des Bösen, wie es die Menschen überwältigt, bricht und die Krankheit von Menschen beendet, schafft er der Herrschaft Gottes Raum und bringt gleichzeitig zur Geltung, dass das mit ihr verbundene Heil den ganzen Menschen erneuert.

Die Wunder sind nicht als Beweise für die Messianität Jesu oder für die Echtheit der Basileia-Verkündigung gedacht. Eine Zeichenforderung weist Jesus strikt zurück (Mk 8,11-13 par. Mt 12,38. Und Lk 12,54ff.; Mt 16,1-4; Lk 11,16.29; Joh 6,30; vgl. Mk 15,32 par. Mt 27,42): weil sie Wunder „christologisch“ funktionalisiert, nicht aber um einer Hilfeleistung willen erbittet.

Allerdings sind die Machttaten glaubwürdige Zeichen für die Wirklichkeit der Gottesherrschaft, die aus der eschatologischen Zukunft heraus bereits gegenwärtig ihr heilende Kraft entwickelt.

4.1 Der teuflische Verdacht:

Der Vorwurf der Besessenheit gegen Jesus (Mk 3,22-30 parr.)

a. Der Streit dreht sich nicht darum, ob Jesus Wunder wirkt. Exorzismen sind vielmehr vorausgesetzt.

Der Streit dreht sich darum, ob Jesus im Namen des Teufels oder im Namen Gottes die Dämonen austreibt. An den Exorzismen selbst scheint dies nicht ohne weiteres ablesbar zu sein, wenn man auf die numinose Macht des Exorzisten schaut. Dass Dämonen nach Mk 1,24 Jesus als „Heiligen“ und nach Mk 3,11 als „Sohn Gottes“ erkennen sowie Mk 1,34 wissen, wer Jesus war, könnte als Indiz genommen worden sein.

b. Die weisheitlich geprägte Antwort Jesu argumentiert hingegen mit dem Erfolg der Exorzismen, der Befreiung der Menschen von den Dämonen. In dieser Perspektive ist klar, dass die Exorzismen nicht die Macht Satans erhöhen, sondern brechen. Um dies deutlich werden zu lassen, vergleicht Jesus sich mit einem Räuber.

4.2 Der Finger Gottes:

Exorzismen als Erweise der Gottesherrschaft (Lk 11,20 par. Mt 12,28)

a. Nach Matthäus und Lukas wehrt Jesus den Vorwurf der Besessenheit mit einem Logion ab, das nicht nur für seine Exorzismen, sondern auch für seine Basileia-Theologie signifikant ist (Mt 12,22-30 par. Lk 11,14-23). Die Tradition stammt aus der Redenquelle.

b. Die Dämonen erscheinen als Todesschwadronen Satans – wie im Vorwurf vorausgesetzt. Sie rauben Menschen die Freiheit. Deshalb vertreibt Jesus sie aus den Menschen, die sie beherrschen.

c. Jesus handelt nach Lk 11,20 „mit dem Finger Gottes“. Nach Ex 8,15 erkennen die Wahrsager des Pharao in den ägyptischen Plagen den „Finger Gottes“, ohne den Pharao überzeugen zu können. Die Verbindung ist die befreiende Kraft Gottes, die Jesus mit Leichtigkeit ausübt. In Mt 12,28 steht „Geist“, wahrscheinlich um den archaischen Ausdruck zu übersetzen.

d. Die Vertreibung der Dämonen offenbart die Nähe der Gottesherrschaft. Es ist nicht so, dass sie in die Gegenwart vorstößt, weil Jesus Dämonen austreibt. Im Gegenteil treibt er sie aus, weil sie nahegekommen ist. Dieses Vorher im Kommen der Gottesherrschaft passt genau zum eschatologischen Timing Jesu (Mk 1,15).

4.3 Der souveräne Verzicht:

Die Abweisung der Zeichenforderung durch Jesus (Mk 8,11ff. parr.)

- a. Die Zeichenforderung könnte sich theoretisch auf Dtn 18,22 berufen, in Verbindung mit Jes 61,1f. Aber die theologische Basis einer Forderung ist dünn (vgl. Kap. 2.1.2).
- b. Jesus weist die Zeichenforderung nicht zurück, weil er hartherzig oder schwerhörig wäre, sondern weil er wahrhaftig bleibt. Das „Zeichen“ wäre zu seiner eigenen Legitimation funktionalisiert. Was es zeigen könnte, wäre in keinem Fall die Person und die Sendung Jesu. So wie Jesus strikt die Zeichenforderung zurückweist, hat er immer ein offenes Ohr für die Bitten um Heilung, die an ihn herangetragen werden. (Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28 ist die Ausnahme, welche die Regel bestätigt.)

4.4 Wehe, wehe:

Die Kritik an Chorazin und Bethsäida sowie Kapharnaum (Mt 11,21ff. par. Lk 10,12-15)

- a. Das „Wehe“ ist eine prophetische Redeform, die Gottes Gericht vorhersagt. Dieses Gericht ist eine Krise auf dem Weg zur Heilsvermittlung.
- b. Das „Wehe“ trifft jüdische Städte am See Genezareth, die im unmittelbaren Wirkungskreis Jesu liegen. Es ist in der Glaubensverweigerung begründet. Als Kontrast dienen Städte außerhalb Israels. Der Konjunktiv verweist auf ein späteres Wirken Jesu (vgl. Mk 7,24-37 parr.).
- c. Die Geschichte hinter dem Wort hat die Dimensionen der Prophetie Jonas. Jesus will durch seine Machttaten zur Umkehr bewegen. Aber der Glaube wird verweigert.

4.5 Wahre Verheißungen:

Die Machttaten Jesu im Spiegel der Bibel Israels

a. An verschiedenen Stellen bezieht sich Jesus in den Evangelien auf messianische Verheißungen, die Heilungen und Totenweckungen als Bilder für die eschatologische Vollendung malen:

- Die Antwort auf die Täuferfrage aus der Redenquelle (Mt 11,2-6 par. Lk: 7,18-23) bezieht sich vor allem auf Jes 35,5f., nimmt aber auch Jes 26,19 und 29,18 auf.
- Die Antrittspredigt Jesu in Nazareth aus dem lukanischen Sondergut (Lk 4,16ff.) bezieht sich explizit auf Jes 61,1f., baut aber auch Bezüge zu Jes 29,18 und Jes 58,6 auf.

Der Pool ist ähnlich. Jesus wird ins Licht der alttestamentlichen Prophetie getaucht.

b. In den Evangelien reflektieren die biblischen Verheißungsworte reale Aktionen Jesu. Die Schriftverweise loten den theologischen Sinn der Wunder Jesu in der Heilsgeschichte Israels aus und lassen zugleich die Symbolik der Machttaten Jesu entdecken: Sie antizipieren die eschatologische Vollendung; sie bewahrheiten den universalen Heilswillen Gottes. Im Kleinen verweisen sie auf das ganz Große.

5. Heilungen:

Rettender Glaube

a. In den zahlreichen Heilungserzählungen des Neuen Testaments wird nicht ein einziger Misserfolg überliefert. Jede Krankheit wird von Jesus geheilt. Die Erzählungen fokussieren den entscheidenden Moment der Wende. Sie beschränken sich, wenn überhaupt, auf eine knappe Rekapitulation der Vorgeschichte. Sie geben auch keinen Ausblick darauf, wie lange der therapeutische Erfolg angehalten hat und ob es vielleicht auch wieder zu Rückfällen oder neuen Erkrankungen kommt. Diese Fokussierung ist theologisches Programm. Es besteht nicht darin, Jesus als medizinischen Supermann zu profilieren, sondern darin, dass die Heilung die Verheißung der ganz großen Wende zum Heil in der Auferstehung der Toten ist.

b. Bei allen Therapien spielen die Kranken eine aktive Rolle, auch wenn sie stumm oder lahm sind, arbeiten sie mit. Oft werden sie von Freunden oder Familienangehörigen unterstützt. In diesen Konstellationen ergibt sich, was den Namen des Glaubens verdient: Wunderglaube, der nicht nur Staunen ist, sondern abgrundtiefes Vertrauen und stummes oder klares Bekenntnis. In vielen Geschichten gehören Hindernisse, die es zu überwinden gilt, zum Inventar. Sie stellen den Glauben auf die Probe – und demonstrieren, dass sie der Macht Jesu keinen Einhalt bieten können, sondern von der Macht Gottes überwunden werden.

c. Heilungsgeschichten stehen in allen Evangelien und allen großen Traditionsströmen.

- Die meisten Geschichten aus dem Markusevangelium haben Matthäus und Lukas übernommen.
- Markus scheint aus einer Fülle von Überlieferungen geschöpft zu haben: seine Heilungsgeschichten sind durchweg vormarkinischen Ursprungs. Sie haften an Orten und Personen. Sie verbinden sich mit unterschiedlichen Sammlungen.
- Matthäus und Lukas haben über Markus hinaus eine Heilungsgeschichte gemeinsam, die aus Q stammen wird, die einzige Wundergeschichte aus der Logienquelle: die Heilung des Knechtes des Hauptmannes von Kapharnaum (Mt 8,5-13 par. Lk 7,1-10).
- Johannes hat zwei eigene Heilungsgeschichten über die synoptische Tradition hinaus (Joh 5; 9) und eine Parallelüberlieferung zur Heilung des Knechtes, der bei ihm der Sohn eines königlichen Beamten in Kapharnaum ist (Joh 4,46-53).

Die Breite der Überlieferung zeigt die Tiefe der Erinnerung an Jesus. Nicht unbedingt in jedem Einzelfall, aber in ihrer facettenreichen Gesamtheit spiegeln sie das Heilungswirken Jesu selbst wider.

5.1 Blasphemische Vergebung?

Die Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12 parr.)

a. Die zweite Reihe von Kapharnaum-Szenen beginnt programmatisch mit einer Heilungsgeschichte, die durch die Sündenvergebung ein Streitgespräch umschließt. Das Motiv des Heilens ist im Evangelium bereits bekannt (vgl. Mk 1,40-45); Markus wird noch zahlreiche weitere Heilungsgeschichten überliefern. Exzeptionell ist die Vergebung der Sünden. Zwar steht sie im Raum, weil die Johannestaufe, der Jesus selbst sich unterzogen hat (Mk 1,9), sündenvergebende Kraft hat (Mk 1,4). Aber nur an dieser einen Stelle ist explizit von der Vergebung der Sünden durch Jesus die Rede – gleich zu Beginn jenes Teiles, der Jesus in seiner Person und seinem Anspruch durch Kontraste hervortreten lässt. Als Eröffnung zeigt die Perikope die Richtung der öffentlichen Verkündigung an: Jesus stellt sich nicht nur der Not, sondern auch der Schuld entgegen; er lindert Not, so wie er Sünden vergibt.

b. Die Erzählung folgt dem Muster einer Heilungsgeschichte, verleiht ihm aber eine ganz eigene Färbung.

Mk 2,1-4	Die Exposition
Mk 2,5	Das Wort der Vergebung
Mk 2,6-10	Der Streit über die Vollmacht Jesu
Mk 2,11-12	Die Demonstration durch die Heilung

Würde man das Thema Sündenvergebung auslassen, läge eine klassische Heilungsgeschichte vor, die pittoresk variiert würde.

Mk 2,1-4	Die Schwere der Situation und das Engagement der Kranken
Mk 2,11	Das Heilungswort Jesu
Mk 2,12a	Der Heilungseffekt
Mk 2,12b	Die Bezeugung der Heilung

Groß ist der Widerstand, der bis zur Heilung überwunden werden muss – hier paradoxerweise wegen des Andrangs an Menschen, die Jesus um seiner Worte und Heilungen willen aufsuchen. Größer als der Widerstand ist die Energie, zu Jesus zu kommen – hier gleichfalls paradoxerweise durch einen Gelähmten, dem aber seine Freunde zu Hilfe kommen. Der Heilungserfolg ist prompt und durchschlagend. Den Schlüssel bildet der Glaube (Mk 2,5): das Vertrauen zu Jesus. Groß ist bei Markus aber auch der Widerstand, der durch die Heilung ausgelöst wird, weil sie die Vergebung umschließt.

c. Spannungstark und aufschlussreich ist der Mittelteil, der die Vergebung der Sünden behandelt. Er ist als Streitgespräch aufgebaut.

Mk 2,5	Das Wort der Sündenvergebung Jesu
Mk 2,6f.	Der Widerspruch der Schriftgelehrten
Mk 2,8ff.	Die Zurückweisung des Widerspruchs durch Jesus

Ein Streitgespräch im Markusevangelium dient nicht dazu, Argumentationsnuancen kenntlich zu machen, sondern Schlüsselprobleme und Grundpositionen herauszuarbeiten. So wird auch hier der Einwand massiv vorgetragen: Jesus lästere Gott, wenn er beanspruche, Sünden zu vergeben. Ebenso entschieden ist die Gegenposition: Jesus, der Menschensohn, nimmt Gottes Vorrecht, das unbestritten ist, auf Erden wahr.

Das Streitgespräch ist eng in die Heilungsgeschichte hineingeflochten. In der Antwort Jesu dient das Heilungswort als Konkretion des Vergebungswortes: An der körperlichen Gesundung wird die seelische Erneuerung sichtbar: umgekehrt macht die Vergebung deutlich, wie tief das Problem des Kranken reicht.

5.1.1 Der Auftakt der Geschichte

a. (V. 1) Wie nach Mk 1,21-39 macht Jesus wieder in Kapharnaum Station, und zwar (aller Wahrscheinlichkeit nach) erneut im „Haus“ des Simon (vgl. Mk 1,29ff.). Im Unterschied zu seinem früheren Aufenthalt ist jetzt aber nicht Sabbat, sondern Werktag. Es ist wieder das Hörensagen, das sich verbreitet (vgl. Mk 3,8.21; 5,7 u.ö.) – wie Jesus es einkalkuliert hat (vgl. Mk 1,45). Für Jesus ist das „Haus“ deshalb ein Rückzugsort, der zum Magnet wird und dadurch zum Ausgangspunkt weiterer Aktionen. Für Markus darf darin eine ideale Konstellation gesehen werden, die ekklesial vorbildlich ist.

b. (V. 2) Im Vergleich zum Summarium Mk 1,32ff. ist der Andrang noch größer. Ist dort (nach dem Ende des Sabbats) die ganze Stadt vor der Türe versammelt, so ist hier weder im noch vor dem Haus ein Durchkommen. Man kann überlegen, ob die Situation ganz stimmig entworfen ist, weil Jesus offenbar im Haus ist (Mk 2,4), aber auch die Menschen draußen vor der Tür erreicht. Doch die Tür kann offenstehen, und Wände können Ohren haben; Jesu Wort drängt und dringt nach außen.

Im Nachhinein wird durch Mk 2,1f. bestätigt, dass Jesus sich mit seinem nächtlichen Aufbruch (Mk 1,35-39) nicht von Kapharnaum abwendet, sondern eine neue Zuwendung im Rahmen einer breiten Galiläamission vorbereitet. Der Fokus hat sich allerdings verschoben. Während in Mk 1,32ff. die Heilungen ganz im Vordergrund standen, ist jetzt zunächst nur die Verkündigung erwähnt. Dass Jesus „das Wort sagte“, nimmt Mk 1,14f., die Predigt des Evangeliums, und Mk 1,21f., die Lehre Jesu, auf. Das „Wort“ (*lógos*) ist das Wort Gottes. Eine Inhaltsangabe fehlt noch; Mk 4 wird sie paradigmatisch bieten (Mk 4,1-34). Die Verkündigung des Wortes ist ein *terminus technicus* urchristlicher Mission (Apg 4,29.31; 8,25; 11,29 u.ö.); für Markus wurzelt sie im Wirken Jesu.

c. (V. 3) Eine neue Situation, die wieder das Heilungsthema stellt, entsteht dadurch, dass vier Träger einen Gelähmten (*paralytikós*) auf einer einfachen Trage oder Bahre (*krábbaton*) bringen (Mk 2,4; vgl. Mk 6,55 und Joh 5,8-11; Apg 6,15; 9,33). Lahmheit gehört zu den typischen Krankheiten in Israel (vgl. Mt 4,24; 8,6; Apg 3,2) und seiner Umwelt (vgl. Apg 8,7; 9,33). Ihre symbolische Bedeutung liegt auf der Hand (vgl. Hebr 12,12); aber das körperliche Handicap, das hier im Vordergrund steht, wird von Jesus mit dem hintergründigen Problem der Sünde verbunden, das er aufdeckt, indem er es zugleich löst (Mk 2,5). Die Paralyse ist für die Antike – im Gegensatz zur Erschlaffung (*Parese*) – eine vollständige Lähmung eines Muskels, Nervens oder Körperteils, die Bewegungsunfähigkeit zur Folge hat. Mk 2,3 macht die Krankheit sehr anschaulich.

d. (V. 4) Not macht erfinderisch. Weil sie wegen der Überfüllung nicht direkt zu Jesus kommen können, wählen die Träger den Weg über das Dach des Hauses, in dem Jesus sich aufhält, um zu lehren (Mk 2,1f.). Zwei Verben kennzeichnen die Aktion: Das „Abdecken“ passt zu den griechisch-römischen Ziegeldächern, das „Aufgraben“ hingegen eher zu den palästinensischen Flachdächern aus Lehm. Für Markus bestand aber offenbar kein Widerspruch, weil er kombinierte Dachkonstruktionen vor Augen hatte. In jedem Fall zeigt der große Aufwand die Intensität des Bemühens, die für Heilungsgeschichten typisch ist, gerade wenn es gilt, Widerstände zu überwinden. Die Situation ist wiederum von pittoresker Anschaulichkeit: Jesus wird der Gelähmte buchstäblich vor die Nase gehalten und zu Füßen gelegt. Nebengeräusche und Nebenwirkungen sind ausgeblendet; das Interesse gilt an dieser Stelle allein der Begegnung Jesu mit dem Kranken.

5.1.2 Das Glaubenswort (V. 5)

a. Jesus reagiert sofort. Er sieht und spricht. Er nimmt die Situation wahr und gibt ihr eine Wende, indem er das Wort ergreift. Jesus sieht den „Glauben“ des Gelähmten und seiner Träger. Die Verbindung von Glaube und Heilung ist bei Markus ein Merkmal der Therapien Jesu (vgl. Mk 5,34.36; 9,23f.; 10,52). Der Glaube ist hier ein Grund und – in Parallelen auch ein Mittel – der Heilung. Hier gewinnt er zudem eine Verbindung zur Sündenvergebung, wie auf andere Weise auch in Lk 7,36-50. Wenngleich eine Gleichung kurzschlüssig wäre, liegt eine Analogie zur paulinischen Rechtfertigungslehre vor: Der Glaube macht gesund; er rettet; er verbindet mit Gott; er überwindet die Sünde – nicht aus sich heraus, sondern durch Jesus.

b. Der Glaube, den Jesus in dieser Geschichte sieht, ist das unbändige Vertrauen, bei ihm – und keinem anderen – Heilung zu finden, weil in ihm Gott mit seiner Herrschaft gegenwärtig ist. Das Überwinden der Widerstände zeigt seine Echtheit. Glaube ist großes Engagement, das alles von Jesus erwartet. Folgt man der Spur der Erzählung, ist der Vertrauensglaube für das Bekenntnis zum Menschensohn (vgl. Mk 8,38) offen, auch wenn diese Dimension nicht angesprochen wird und sich erst auf der Ebene des (wiederholten) Lesens erschließen kann. Jesus kann das in ihn gesetzte Vertrauen nur deshalb erfüllen (und die in ihn gesetzten Erwartungen – mit der Sündenvergebung – noch übertreffen), weil er der „Menschensohn“ ist, der Gottes „Macht“ auf Erden ausübt.

Zwar wird ein Heilungswort erwartet; aber Jesus spricht ein Wort der Vergebung. Dies ist das theologische Ausrufezeichen der Szene. Die Anrede „Kind“ (*téknon*) bringt die Nähe Jesu zum kranken Sünder zum Ausdruck. Wegen des Glaubens, der ihm entgegengebracht wird, darf man noch weitergehen und interpretieren, dass Jesus den Gelähmten durch die Vergebung der Sünden in seine Familie, die Familie Gottes (Mk 3,31-35), aufnimmt.

5.1.3 Das Vergebungswort

a. Das Vergebungswort ist in äußerster Kürze formuliert. Es bezieht sich auf alle Sünden des Gelähmten (wörtlich: „die Sünden“, im Sinn von: „deine Sünden“), ohne dass eine Debatte über den Begriff und die Erscheinungsweisen der Sünde geführt würde. Das Verb (*aphiemi*) kann man statt mit „vergeben“ auch mit „erlassen“ übersetzen: Die Sünden bleiben zurück; sie werden definitiv Vergangenheit; sie haben mit der Gegenwart und Zukunft des Gelähmten nichts mehr zu tun. Das Verb steht im Präsens Passiv. Das Tempus verweist auf das unmittelbare Geschehen.

b. Die Vergebung geschieht im Moment, da Jesus sie ausspricht, weil *er* sie ausspricht. Es handelt sich um einen performativen Sprechakt, der bewirkt, was er besagt, dadurch, dass es gesagt wird. Der Modus verweist auf ein Handeln Gottes; in Mk 2,5 steht ein *passivum divinum*. Jesus beansprucht mithin, genau so, wie das folgende Streitgespräch geführt werden wird, dem Gelähmten die Vergebung der Sünden im Namen Gottes zuzusprechen. So wie er das „Wort“ (Mk 2,2) als „Wort Gottes“ (vgl. Mk 7,13) verkündet, als „Evangelium Gottes“ (Mk 1,14f.), ist sein Vergebungswort wirksam, weil es dieses Wort Gottes ist. Er erteilt die Absolution. Er agiert als Priester. So wie die Schuld nach Lev 4,26.31 durch den Priester „vergeben wird“, nämlich von Gott, so hier, nur dass die Vergebung nicht an den Tempel noch an den Kult gebunden ist, sondern an das Wort Jesu allein.

5.1.4 Der Widerspruch

a. Die Dimensionen der Vergebung werden durch den Widerspruch aufgedeckt, den „einige der Schriftgelehrten“ (*grammateús*) äußern. Die Schriftgelehrten sind bei Markus als besonders wichtige Gruppe von typischen Gegnern Jesu portraitiert (Mk 2,6.16; 3,22; 7,1.5; 9,14; 12,35.38), die für seinen Tod Mitverantwortung tragen (Mk 8,31; 10,33; 11.18.27; 14,1.43.53; 15,1.31); sie haben aber in diesen Konflikten durchaus die Kompetenz, das Außergewöhnliche, Alternative und Innovative der Lehre Jesu zu diagnostizieren, wenngleich im Widerspruch (Mk 2,6.16; 3,22; 7,5; 11,27; vgl. 12,35). Es gibt unter ihnen die eine große Ausnahme von der Regel, den einen Schriftgelehrten, mit dem Jesus im Doppelgebot übereinstimmt (Mk 12,28-34); das zeigt, welche tiefe Einigung aus markinischer Sicht möglich gewesen wäre. Das Evangelium sieht die Schriftgelehrten als Gesetzeslehrer (Mk 7,1.5; vgl. Mk 12,28-34) und als Exegeten (Mk 12,35) aktiv. Beides kommt einander sehr nahe. Das passt ins historische Bild (vgl. Sir 38,24ff.). Die Schriftgelehrten sind durchaus Autoritätspersonen, wenn sie auch nach Markus nicht mit Jesus konkurrieren können (Mk 1,22). Im Judentum wird das Schriftgelehrtentum auf Esra zurückgeführt: „Er war Schriftgelehrter (griech.: *grammateús*; hebr.: *sophér*), kundig im Gesetz des Mose, das der Herr, der Gott Israels, gegeben hat“ (Esr 7,6). Die professionelle Aufgabe der Schriftgelehrten ist die aktualisierende Deutung und praktische Anwendung der Tora. Damit füllen sie religiös und sozial eine tragende Rolle in Israel aus. Die Aufgabe der Auslegung, die für die Geltung der Tora im Alltag entscheidend ist, wird durch die „Schriftgelehrten“ professionalisiert und insofern demokratisiert, als sie nicht mehr das Privileg der Priester ist. Im Zuge längerer Entwicklungen, die über die neutestamentliche Zeit hinausreicht, entsteht ein Berufsstand mit Ausbildung und Ordination. Mk 2,16 differenziert: „Schriftgelehrte der Pharisäer“ (vgl. Apg 23,9). Josephus kennt sadduzäische (*antiquitates Judaicae* 18,16) und zelotische Schriftgelehrte (*De bello Judaico* 2, 433); auch die Gemeinderegeln (1QS 3,13; 9,12,21) und die Damaskusschrift (CD 12,21) kennen sie, vermutlich im Umkreis der essenischen Bewegung. Wer „Schriftgelehrter“ ist, zeichnet sich durch exegetische und juristische Kompetenz aus, ohne dass bereits eine bestimmte religiöse Richtung erkennbar wäre.

b. Die Schriftgelehrten werfen ihr theologisches Wissen in die Waagschale, wenn sie an der Sündenvergebung Kritik üben. Sie tragen sie nicht laut vor, sondern bewegen sie in ihrem Herzen. Das Herz ist in der biblischen Anthropologie⁷ nicht nur das Organ der Gefühle, sondern auch der Gedanken. Das Verb (*dialogízomai*) hat bei Markus auch an den anderen Stellen einen pejorativen Sinn (Mk 8,16f.; 9,33; 11,31), meint also hier und in Mk 2,8 nicht ein rationales Reflektieren, sondern ein destruktives Rasonieren. Im Herzen scheint es verborgen bleiben zu können; aber, wie Markus es sieht, vergiftet es das Herz.

⁷ Vgl. Th. Krüger, *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik* (ATHANT 96), Zürich 2009.

c. Die Kritik ist persönlich; sie richtet sich gegen Jesus, der anmaßend sei. Die Kritik ist aber auch sachlich; sie macht den theologischen Einwand geltend: dass Gott allen es zustehe, Sünden zu vergeben. Beides kommt im harten Urteil der Blasphemie zusammen. Damit ist der schwerste religiöse Vorwurf erhoben, der sich erheben lässt. Markus teilt die Verwerfung der Gotteslästerung (vgl. Mk 3,28f.; 7,22; 15,29) – nur dass er das Vorzeichen gerade anders setzt: Der angebliche Blasphemiker (vgl. Mk 14,64) ist in Wahrheit der Heilige, während diejenigen, die ihn verdammen und verhöhnen, Gott lästern. Die Pointe der markinischen Blasphemie-Kritik besteht nicht darin, dass Gott beleidigt wäre, sondern dass das menschliche Miteinander vergiftet wird: Es wird nicht gesehen, wie Gott als Erlöser wirkt. Gerade der Vorwurf der Blasphemie, an die Adresse Jesu gerichtet, macht die Schotten dicht und verkennt deshalb die entscheidende Möglichkeit der Vergebung.

d. Im Streitgespräch misst der Blasphemie-Vorwurf die Höhe des Anspruchs aus, den Jesus mit der Sündenvergebung erhebt. Er nimmt das Wort Gottes in den Mund. Mk 2,5 spricht nicht von einer Vergebung von Schuld auf persönlicher Ebene, wie sie im Alten Testament oft gefordert wird, nicht zuletzt mit dem Liebesgebot (Lev 19,17f.); der Gelähmte hat ihm persönlich ja nichts getan. Mk 2,5 spricht vielmehr von einer Vergebung der Sünden. Damit ist einerseits Gott im Spiel, dessen Gerechtigkeit tangiert worden sein muss; damit ist aber auch eine ekklesiale Ebene gelegt, wie die Anrede „Kind“ signalisiert. Jesus vergibt im Rahmen des Gottesvolkes und in eschatologischer Perspektive, also unter dem Aspekt gottgewollter Letztverbindlichkeit. Dadurch scheint eine Konkurrenz zum Tempel zu entstehen, ähnlich wie bereits durch die Verkündigung des Täufers (Mk 1,4). Der Bogen spannt sich im Markusevangelium bis zu der Frage, mit welchem Recht Jesus im Tempel den Kult gestört habe (Mk 11,27-33). Jesus beansprucht mit seiner Sündenvergebung eine priesterliche Vollmacht. Die theologische Position der Schriftgelehrten ist dogmatisch korrekt: Niemand kann – in diesem Sinn – Sünden vergeben außer Gott, dem Einen. Dieser Grundsatz ist in der Sache begründet, weil Sündenvergebung nur als Neuschöpfung gedacht werden kann; er ist vielfach im Alten Testament belegt (Ex 34,6f.; Jes 43,25; 44,22; Ps 103,3; 130,4). Allerdings sehen die Schriftgelehrten einen Widerspruch zur Sündenvergebung durch Jesus, während das Markusevangelium gerade im Gegenteil den Zusammenhang rekonstruiert.

5.1.5 Die Antwort Jesu

a. Jesus reagiert nach Markus wieder „sofort“. Er „erkennt“ (*epignóús*), was die Schriftgelehrten auf dem Herzen haben, auch wenn sie es nicht aussprechen. Die Herzenskenntnis ist eine Fähigkeit Gottes (1Sam 16,7; 1Kön 8,39; Ps 7,10; Spr 15,11; Sir 42,18; Jer 11,20; 17,10; Apg 1,14; 15,8; Röm 8,27). Diese Fähigkeit eignet Jesus. Das Organ der Erkenntnis ist sein „Geist“; sie ist ein prophetisches Charisma (vgl. 1Kor 14,24f.)⁸. Ihm ist augenblicklich klar, nicht nur, was seine Kritiker denken, sondern auch, dass ihre Überlegungen in einer Sackgasse enden.

b. Um die Kritik der Schriftgelehrten zu konterkarieren, verbindet Jesus die stumme Kontroverse über die Sündenvergebung mit der Heilung. Er agiert im Stil eines Weisheitslehrers, der aber keine echte, sondern eine rhetorische Frage stellt. Sie hat ihre eigene Dialektik.⁹ Es scheint „einfacher“ – genauer übersetzt: müheloser – zu sein, jemandem die Vergebung zuzusagen, weil der Effekt nicht nachprüfbar ist; demgegenüber scheint es schwerer, ein Heilungswort zu sprechen, weil alle Anwesenden sich sofort überzeugen können, ob die Wirkung eintritt oder nicht. Tatsächlich ist es aber gerade umgekehrt: Die Heilung zielt auf eine Gesundung des Körpers, die Sündenvergebung aber auf eine Wiederbelebung der Seele. Über Heilungskräfte verfügen verschiedene Wundertäter; Sündenvergebung hingegen ist ein Vorrecht Gottes, wie die Schriftgelehrten wissen (Mk 2,7), ohne es mit der Praxis Jesu in Verbindung zu bringen. In diesem Fall gibt es zwar keine Heilung ohne Vergebung; aber weil die Gesundung die Wirkung des Sündennachlasses ist, kann sie die Augen dafür öffnen, dass mit ihm Gott nicht gelästert, sondern geehrt wird.

c. Jesus will den Schriftgelehrten sein Recht demonstrieren, Sünden zu vergeben. Die Menschenmenge scheint für den Moment ausgeblendet. Seine Gegner sollen „erkennen“ (*eídetē*). Ob sie daraus ihre Schlüsse ziehen, steht dahin. Die Heilung soll die Effektivität – und damit indirekt die Legitimität – der Vergebung belegen. Sie wird aber nicht zum Showeffekt, weil Jesu von vornherein die Sünden als Grund der Lähmung diagnostiziert hat.

Der Inhalt der Erkenntnis wird präzise angegeben: „Der Menschensohn hat die Macht, auf Erden Sünden zu vergeben.“¹⁰ Das Thema der „Macht“ resp. des Rechts Jesu (*exousía*)¹¹ steht seit Mk 1,21-28 auf der Agenda des Evangeliums. Dort war – im Urteil der Zeugen – die qualitative Differenz zwischen der „Macht“ Jesu und derjenigen der Schriftgelehrten festgestellt worden; hier wird sie am Beispiel der Sündenvergebung konkretisiert. Das Gewicht der Aussage ist groß; es handelt sich bei Markus um den ersten christologischen Fundamentalsatz im Munde Jesu selbst. Dass Gott allein die Sünden vergibt, wird nicht in Zweifel gezogen, sondern im Gegenteil bestätigt. Aber der christologische Anspruch lautet, dass Gott seine Vollmacht an den Menschensohn delegiert hat, so dass dieser „auf Erden“ die Macht Gottes ausübt. Dass Jesus selbst dieser Menschensohn ist, ergibt sich aus dem Kontext. Der Einwand der Schriftgelehrten (Mk 2,6f.) geht also nicht deshalb fehl, weil es neben Gott doch noch jemanden gäbe, der Sünden zu vergeben imstande wäre, sondern deshalb, weil die Stellung Jesu verkannt ist: Als der „Menschensohn“ hat er – von Gott – die Macht und das Recht, damit aber auch den Auftrag und die Freiheit, Sünden zu vergeben (Mk 2,10). Seine Macht ist nach Mk 3,28 in seinem Wissen begründet, dass Gott alle Sünden vergibt.

⁸ Hier liegt der Unterschied zum übernatürlichen Vorherwissen, das hellenistischen Wundertätern zugeschrieben werden kann; vgl. Phlostratus, I 19: „Ich weiß alles, was mir die Menschen verschweigen“; vgl. I 32.34).

e. Um sein Recht, Sünden zu vergeben, zu demonstrieren, spricht Jesus ein klassisches Heilungswort. Es entspricht im Wesentlichen genau dem, was er in Vers 9 noch als Diskussionsmöglichkeit in den Raum gestellt hat. Wiederum fehlen alle möglichen anderen Einwirkungsmöglichkeiten, medizinische Techniken, magische Beschwörungen oder therapeutischen Rituale. Von Krankheitsdämonen ist keine Rede. Das Wort Jesu reicht aus; was er will, sagt er – und es geschieht, was er sagt. Ebenso wie er durch sein Wort die Sünden vergibt, macht er durch sein Wort den Kranken gesund.

Das erste Wort heißt: „Dir“; alles, was Jesus macht, dient dem Heil des Gelähmten. Das zweite Wort heißt: „sage“; es ist wie beim Vergebungswort Vers 5 ein performativer Sprechakt, der nur deshalb wirksam ist, weil es der Menschensohn ist, der spricht. Das Heilungswort selbst ist genau an den Aktionen orientiert, zu denen der Gelähmte befähigt werden soll: aufstehen – tragen – gehen. Das Machtwort Jesu befreit. Der Gelähmte wird nicht in die Nachfolge berufen, sondern nach Hause geschickt, weil er dort mit seinem Glauben leben kann. Er soll seine Trage nicht tragen, um seine Gesundung zu demonstrieren, sondern um sein Hab und Gut nach Hause mitzunehmen.

Die Heilung des Gelähmten macht wahr, was nach Jes 35,5f. („Dann springt der Lahme wie ein Hirsch“) zu den Kennzeichen der messianischen Heilszeit zählt (vgl. Mk 7,37: „Er hat alles gut gemacht“ – mit Anspielung auf Jes 35,5f.), und konkretisiert, was nach Mt 11,5 par. Lk 7,22 von Jesus in der Antwort auf die Täuferfrage, ob er der sei, der kommen sollte, zu den messianischen Machttaten Jesu gehört. Dadurch entsteht sowohl ein Bezug zur Reichgottesbotschaft von Mk 1,14f. (vgl. Mk 2,2) als auch zur eschatologischen Dimension der kritisierten Sündenvergebung. Was Jesaja als Metaphern der Wiedergeburt Israels proklamiert, wird von Jesus in seiner Heilung praktiziert.¹²

f. Der Schluss hat zwei Teile. Zuerst wird beschrieben, dass der Gelähmte exakt das macht, was Jesus ihm aufgetragen hat. Ohne dass seine Geschichte weitererzählt würde, beginnt für ihn ein Glaubensleben, das er zuhause führt. Danach wird die Reaktion der Menge beschrieben. Dass die Schriftgelehrten einbezogen wären¹³, ist möglich, aber unwahrscheinlich, weil ihre Erkenntnis keine Folgen hätte. So wie sie nach Vers 6 aus der Menge herausfallen, weil sie rasonieren, so stellt sich hier die Menge, die ihnen zwar nicht ins Herz schauen, aber Jesu Stellungnahme hören konnte, gegen sie auf die Seite Jesu. Es ist kein Glaubensbekenntnis, das sie ablegt (vgl. Mk 6,51), aber ein Staunen, das ihr Interesse für Jesus weckt (vgl. Mk 5,42). Das „noch nie“ spiegelt, wenngleich schwach, die eschatologische Neuheit des Wirkens Jesu. Das Sehen bezieht sich auf den Wandel des Geheilten zurück und muss erst noch zum Verstehen führen.

⁹ Auf die Schwere eines möglichen Vergehens Jesu deutet *U. Luck*, Was wiegt leichter? Zu Mk 2,9, in: H. Frankemölle – K. Kertelge (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus. FS J. Gnilka, Freiburg - Basel - Wien 1989, 103-108.

¹⁰ *M. Wolter* zeigt, dass es sich im Griechischen beim Satzanschluss um eine idiomatische Wendung handelt: „Ihr sollt aber wissen ...“ Das Anakoluth nach ἵνα δὲ εἰδῆτε in Mk 2,10-11 parr., in: ZNW 95 (2004) 269-275

¹¹ Vgl. *K. Scholtissek*, Die Vollmacht Jesu 167-172.

¹² Zu dieser Interpretationslinie vgl. *Hans Kvalbein*, Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q 521 und Matth 11,5p, in: ZNW 88 (1997) 111-125.

¹³ So *P. Dschulnigg*, Mk 95 mit Anm. 72.

5.2 Tabubruch verzweifelter Vertrauen?

Die Heilung der Blutflüssigen (Mk 5,25-34 parr.)

a. Bei Markus ist die Heilung der Blutflüssigen Frau in den Rahmen gepackt, der die Auferweckung der Tochter des Jäirus von den Toten bildet. Die Episoden haben untergründige Verbindung (Geschlecht; Zeitraum; Dramatik). Die Heilung der Blutflüssigen scheint das Problem der Tochter zu verschärfen, die stirbt, während Jesus heilt. Der Fortgang der Perikope lässt aber ein Scheinproblem entdecken, das Jesus problemlos löst.

Die Menge, die Jesus umgibt, weil sie an Jäirus und seiner Geschichte interessiert ist, bietet der Frau Gelegenheit und Schutz. Im Schutz der Menge stiehlt sie sich an Jesus heran. Im Schutz der Menge könnte sie abzutauchen versuchen. Aus der Menge tritt sie aber dadurch hervor, dass sie zur

b. Die Perikope ist im Kontext so aufgebaut, dass die Beziehung zwischen Jesus und der Frau im Mittelpunkt steht.

Mk 5,21	Der Hintergrund
Mk 5,22-24	Der Auftakt der Totenerweckung
Mk 5,25-34	Die Heilung der blutflüssigen Frau
25-29	Die Aktion der Frau
25-26	Ihr Leiden
27	Ihr Handeln
28	Ihr Motiv
29	Der Effekt
30-32	Die Reaktion Jesu
30	Seine Frage
31	Die Gegenfrage seiner Jünger
32	Sein Blick
33-34	Die direkte Begegnung
33	Das Zeugnis der Frau
34	Das Glaubens- und Heilungswort Jesu
Mk 5,35-43	Der Abschluss der Totenerweckung

b. Der Evangelist nimmt sich vergleichsweise viel Zeit, ihre Krankengeschichte, ihre Aktion und ihre Motivation zu schildern. Dadurch werden ihre Not und ihr Mut plastisch vor Augen gestellt.

- Mit Blutfluss ist der Austritt von Blut gemeint, wie bei einer Menstruation. Das Chronische ist das Problem; es ließe sich bei Endometriose (bei der Schleimflüssigkeit aus der Gebärmutter abgesondert wird) leichter als bei Unregelmäßigkeiten der Periode erklären.
- Nach Lev 15,19-33 macht Blutfluss unrein; die Überlieferung ist in neutestamentlicher Zeit und später aktuell (vgl. Jos., bell. 6,426; ant. 3,261; 11Q TR 48,15-21um se); die Vorschriften werden rigider, sowohl was die Fristen für die Reinigung als auch was die Konkretionen des Ausschlusses vom Kult anbelangt.
- Unreinheit schließt vom Kult aus. Sexueller Verkehr ist untersagt (Jos., ant. 3,275).

Die Erzählung lenkt den Blick aber nicht auf die Ansteckungsgefahr, sondern auf die Krankheit der Frau. Sie leidet körperlich; vorausgesetzt ist aber auch das kulturelle Wissen, dass sie aus der Kultgemeinde ausgegrenzt ist; wenn andere sie nicht berühren dürfen, ist ihr Alltagsleben empfindlich eingeschränkt.

c. Dass die Frau „von hinten“ an Jesus herantritt, spricht dafür, dass sie – in den Augen der Zeitgenossen und in ihren eigenen – etwas Unerlaubtes tut. Gleichzeitig spiegelt es ihre Entschlusskraft. Ihr Motiv wird klar: Sie sucht den körperlichen Kontakt mit Jesus, weil sie von ihm das Ende ihrer Unreinheit erhofft; und sie sieht Jesus von einer solchen Aura an Heilkraft umgeben, dass die Berührung des Gewandes genügen soll.

d. Der erhoffte Erfolg tritt augenblicklich ein. Der somatische Aspekt steht im Vordergrund. Die Ursache der Verunreinigung ist behoben; entscheidend ist aber, dass die „Plage“ beendet ist und die Frau in diesem Sinn gesund ist. Dass sie dies „erkennt“, wird ihr helfen, etwas später Jesus „die ganze Wahrheit“ zu sagen (V. 33).

e. Jesus wird genau in der Aura geschildert, die ihn nach der Hoffnung der Frau umgibt. Für den Evangelisten ist Jesus mit Heilenergie aufgeladen; es genügt ein Kontakt, dass der Funke überspringt (vgl. Mk 3,10; 6,56). Jesus steckt sich nicht an der Unreinheit an, sondern heilt und reinigt, wenn er berührt wird und berührt.

f. Der erste Schritt der Auseinandersetzung: Jesus bemerkt, wie eine „Kraft“ (δύναμις) aus ihm herausströmt. Seine Heilungen werden auch von anderen als „Machtthaten“ (δυνάμεις) angesehen (Mk 6,2.14; vgl. 6,5; auch 9,35). Das beurteilt Markus nicht als Fehler: Jesu Kraft geht auf die Kraft Gottes selbst zurück, der sein Reich nahekommen lässt und vollenden wird (vgl. Mk 9,1).

Der zweite Schritt: Jesus dreht sich um, unterbricht also den Weg zum Haus des Synagogenvorstehers und schafft eine neue Situation, in der es zur persönlichen Begegnung mit der Frau von Angesicht zu Angesicht kommen wird.

Der dritte Schritt: Er fragt, wer ihn berührt habe. Für den Evangelisten ist dies nicht der Ausdruck einer Irritation, weil Jesus nach Vers 32 gleich darauf die Frau ins Auge fassen wird. Die Frage dient also nicht dazu, eine Wissenslücke zu füllen (auch wenn sie auf das Auditorium so gewirkt haben mag); sie soll vielmehr der Frau die Chance geben, sich zu offenbaren. Die Gegenfrage der Jünger (V. 31) spiegelt die Situation, drückt aber auch ihr erneutes Unverständnis aus: Sie trauen Jesus nicht zu, die Lage zu durchschauen.

Der vierte Schritt: Jesus blickt umher. Das Verb (περιβλέπω) hat nicht dieselbe Perspektive wie der erwählende Blick einer Berufung (Mk 1,16.19; 2,13), sondern wie der orientierende Blick, mit dem Jesus nach Mk 3,34 in seiner Umgebung die Mitglieder der Familie Gottes erfasst und nach Mk 10,23 seinen Jüngern die Herausforderung der Nachfolge erschließt; es ist ein Blick, der sucht und sogleich findet. Die Klarheit der Blickrichtung ergibt sich aus dem Objekt: „die das getan hatte“. Er weiß, dass es eine Frau ist – und welche es ist. Das ist seine prophetische Gabe.

g. Der Blick Jesu bleibt nicht unerwidert. Die Frau, die sich in der Menge zu verstecken hätte versuchen können, weiß sich erkannt. Sie reagiert jetzt so ähnlich wie nach anderen Erzählungen Kranke oder ihre Bittsteller, die Jesus direkt um Heilung bitten (vgl. Mk 1,40; 7,25.32; 8,22; 9,17; 10,47f.50).

h. Das abschließende Wort Jesu ist der Höhepunkt der Episode. Es verbindet Glaube, Heilung und Frieden. Der Glaube, den Jesus bei der Frau begründet und erkennt, bringt die ganze Geschichte der Frau auf den Begriff, die „ganze Wahrheit“ (V. 33) ihres Lebens. Er ist im Anfang das unbändige Vertrauen, bei Jesus eine Hilfe zu finden, die kein Arzt ihr geben konnte. Er bleibt aber nicht beim Magischen der verstoßenen Berührung stehen, sondern erfasst die gesamte Bewegung dieser Frau von der Heimlichkeit zur Offenheit, vom Kalkül zur Wahrheit, vom Berühren zum Bekenntnis.

5.3 Große Gnade im kleinen Grenzverkehr.

Die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum (Mt 8,5-13 par. Lk 1-10; Joh 4,43-53)

a. Die Heilungsgeschichte ist dreifach überliefert:

- Die Versionen bei Matthäus (Mt 8,5-13) und bei Lukas (Lk 7,1-10) gehen auf die Logienquelle zurück. Deren genauer Wortlaut ist strittig. Das Motivgerüst stammt von dort.
- Die Version bei Johannes (Joh 4,43-53) verdankt sich einer vorjohanneischen Tradition – nicht unbedingt einer Semeia-Quelle (wie Bultmann vermutete), wohl aber einer parallelen Überlieferung zu Q.

Die synoptisch-johanneische Dreifachüberlieferung verweist auf ein sehr hohes Alter der Erinnerung.

b. Alle Erzählungen haben durch redaktionelle Bearbeitungen eine eigene Färbung erhalten.

- Matthäus problematisiert, dass mit dem Hauptmann ein Heide Jesus um Hilfe bittet, der doch nur zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24) gesandt ist; Matthäus zeigt aber, wie Jesus selbst diese Hürde überwindet, weil er den Glauben eines Heiden inspiriert und so die Wallfahrt der Völker zum Zion antizipiert – die der Evangelist mit einer anderen Q-Tradition (vgl. Lk 13,28f.) einspielt.
- Lukas zeichnet den Hauptmann als heidnischen Mäzen der Juden von Kapharnaum, der auf verlässliche Mittelleute zurückgreifen kann und gleichwohl seine Demut wahrt.
- Johannes hat nicht einen Hauptmann, sondern einen Beamten des Königs – Herodes Antipas, des Landesvaters Jesu in Galiläa – im Blick und nicht erkennbar einen Heiden, sondern eher einen Juden, der überdies nicht für seinen Knecht, sondern für seinen Sohn bittet. Die Szene dient als Beispiel, dass Jesus zwar in Nazareth auf Ablehnung stößt, aber sonst durchaus willkommen geheißen wird. Johannes wertet Kana auf, nach dem Hochzeitswunder (Joh 2,1-12).

Alle Bearbeitungen passen die Geschichte ins Konzept der Evangelien ein.

c. Bei allen Unterschieden bleiben basale Gemeinsamkeiten.

- Der Mann bittet nicht für sich selbst, sondern für einen anderen, der ihm wichtig ist: für seinen Sohn (Johannes) oder seinen Knecht (Synoptiker), der zu seinem Haus gehört.
- Die Erkrankung ist schwer.
 - Matthäus betont die Lähmung, so dass er die Distanz plausibilisiert.
 - Lukas und Johannes betonen die tödliche Schwere der Krankheit, so dass Jesu Eingreifen von höchster Dringlichkeit ist.
- In allen Varianten bedarf es einer Fürsprache – durch den Vater resp. Herrn.
- In allen Varianten handelt es sich um eine Fernheilung.
 - Bei Matthäus und Lukas ist Jesus in Kapharnaum, betritt aber das Haus nicht, indem der Kranke liegt.
 - Bei Matthäus wird die Distanz heilsgeschichtlich markiert,
 - Bei Lukas wird die kulturgeschichtlich markiert.
 - Bei beiden ist die jüdisch-heidnische Thematik präsent.
 - Bei Johannes ist Jesus in Kana und heilt über die Distanz von zig Kilometern in Kapharnaum.

Die Fernheilung ist nicht einzigartig, aber signifikant zur Problemlösung.

d. In allen Varianten geht es zentral um den Glauben.

- Glaube heißt: auf Jesus zu setzen, zu ihm zu kommen oder zu ihm zu schicken;
 - nach den Synoptikern heißt es: als Heide den heilsgeschichtlichen Primat Israels und die Zugehörigkeit Jesu zum Gottesvolk anzuerkennen – und gleichwohl auf Hilfe zu hoffen;
 - nach Johannes heißt es: nicht erst auf Zeichen zu warten, sondern gleich zu glauben – und damit die Moral von der Thomas-Geschichte vorwegzunehmen (Joh 20,24-29).

Der Glaube ist im Kern Vertrauensglaube, der aber in der Ahnung begründet ist, dass Jesus der Messias Israels ist.

- Der Glaube des Mannes wird kontextualisiert und plausibilisiert:
 - Bei Matthäus und bei Lukas wird ein Kontrast mit dem Glauben von Juden aufgebaut,
 - bei Matthäus im Modus der Gegenüberstellung (Mt 8,10f.),
 - bei Lukas im Modus der Steigerung (Lk 7,9).

Beide Male wird deutlich, dass der Glaube die Grenze zwischen Juden und Heiden transzendieren kann.

Beide Male wird der Glaube durch Bilder aus dem Soldatenberuf konkretisiert (Mt 8,9 par. Lk 7,8). Die Kommandogewalt des Hauptmanns ist ein schwaches Abbild des machtvollen Wortes Jesu. Der militärische Befehl wirkt über Entfernung – so noch viel mehr das Wort Jesu.

 - Bei Johannes wird der Gegensatz zum „Wunderglauben“ aufgebaut, der letztlich zur Ablehnung Jesu führt (vgl. Joh 2,23ff.).

Diese Veranschaulichungen werden bei den Synoptikern weiter ausgebaut.

- Nach beiden Fassungen erklärt der Hauptmann, der Aufmerksamkeit Jesu nicht „würdig“ zu sein (als Heide), aber ihrer zu bedürfen und auf sie zu vertrauen.
- Bei Matthäus verweist Jesus auf die Völker, die nach alten prophetischen Verheißungen am Ende aller Zeiten zum Zion ziehen werden, um Gott die Ehre zu geben (Mt 8,11f.; vgl. Lk 13,28f.).
- Bei Lukas verweisen die – Jesus und dem Hauptmann freundlich gesonnenen – Repräsentanten der Synagoge auf das religionsfriedliche Mäzenatentum des Hauptmanns, der damit zu den Vorboten der Gottesfürchtigen wird (Lk 7,4f.).

Die Veranschaulichungen zeigen, wie weitblickend der Glaube des Hauptmannes ist.

Das Glaubensmotiv gehört zum Inventar der Heilungsgeschichten, gewinnt hier aber eine spezifisch biographische Färbung – gerade durch die Stilisierung.

e. Der Glaube reagiert auf Jesus und wird durch ihn wirkungsstark – augenblicklich und über die Entfernung hinweg. Die Fernheilung löst ein Problem, das in den Augen Jesu keines ist: den Besuch eines Juden in einem heidnischen Haus. Jesus konzentriert sich auf die Macht seines Wortes, weil er nicht körperlich anwesend zu sein braucht, um wirken zu können. Johannes hat diese Konstellation in Reinkultur.

5.4 Augen auf für Jesus

Die Heilung des blinden Bartimäus (Mk 10,45-52 parr.)

a. Die Heilung des blinden Bartimäus ist eine Heilungsgeschichte, die bestens ins christologische Konzept des Markusevangeliums passt, wenn sie auch gattungsspezifische Besonderheiten aufweist. Sie kommt vergleichsweise spät, weil Therapien und Exorzismen schwerpunktmäßig in den beiden ersten Hauptteilen begegnen. Ihre späte Stellung erklärt sich aus der Ortsangabe Jericho. Überdies entsteht eine Parallele zum Ende des zweiten Hauptteiles, das gleichfalls eine Blindenheilung bildet (Mk 8,22-26). Die Symbolik ist gewollt: Blindheit zu beenden, ist ein Grundmotiv der Heilssendung Jesu, vor dem Hintergrund der paradoxen Verstockungslogik (vgl. Mk 4,12): wieder sehen zu können, ist eine Qualität des rettenden Glaubens. Hier verweist die Schlussnotiz auf den Nachfolgeweg nach Jerusalem, ist aber mit dem Davidssohntitel auch schon eine Vorankündigung des messianischen Einzuges Jesu (Mk 11,1-11).

b. Die Erzählung kombiniert und variiert charakteristische Motive einer Heilungsgeschichte. Die Therapie selbst scheint weit zurückzutreten, weil keinerlei Praktiken mitgeteilt werden. Tatsächlich läuft aber der gesamte Erzählgang, der vor allem auf Wortbeiträgen beruht, auf die Heilung zu, die sich im Gespräch vollzieht.

Mk 10,46	Die Situation: Der blinde Bartimäus am Weg von Jericho
Mk 10,47f.	Der Hilferuf des Blinden
	47 Der erste Ruf nach dem Davidsson
	48a Das Schweigebot der Menge
	48b Der zweite Ruf nach dem Davidsson
Mk 10,49f.	Die Aufforderung Jesu und die Reaktion des Bartimäus
Mk 10,51-52a	Das Heilungsgespräch zwischen Jesus und Bartimäus
	51a Die Frage Jesu nach dem Wunsch des Blinden
	51b Die Heilungsbitte des Blinden
	52a Das Heilungswort Jesu
Mk 10,52b	Schluss: Die Nachfolge des Bartimäus

Besonderes Augenmerk gilt dem – typischen – Erschwernismotiv, das aber nur den Willen des Bartimäus anfeuert, von Jesus Hilfe zu erbitten. Jesus ist, wie meist bei Markus, wieder durchweg die zentrale Gestalt: Er bestimmt den Weg aus Jericho (V. 46), der ihn nach Jerusalem führen wird (V. 52; vgl. Mk 11,1). Von ihm hat der Blinde gehört (V. 47); deshalb ruft er ihn als Davidsson an (Vv. 47.48b). Jesus selbst ermöglicht ihm die Begegnung. Er gibt ihm die Gelegenheit, seinen allgemeinen Wunsch nach Barmherzigkeit (Vv. 47.48b) zu konkretisieren (V. 51b) Er selbst wirkt die Heilung (V. 52a), indem er auf den Glauben des Bartimäus verweist. Jesus setzt schließlich seinen Weg fort, dem der Geheilte folgt (V. 52). Auf diese Weise ist die Heilungsgeschichte ein Paradebeispiel narrativer Christologie. Im Vordergrund stehen Redepartien. Dem doppelten Hilferuf, der an den Davidsson adressiert ist, entspricht das intime Glaubensgespräch, das Jesus mit Bartimäus führt. In diesen Worten schlägt das Herz der Erzählung.

Die Erzählung ist aus einem Guss. Markus hat sie vorsichtig in den Kontext eingebaut, im wesentlichen aber unverändert gelassen.

5.4.1 Die Eröffnung (Mk 10,46ff.): Situation und Hilfeschrei

a. (V. 46) Jericho erscheint neu auf der Landkarte des Markusevangeliums. Die Stadt (vgl. noch Lk 19,1-10) gehört zu den frühesten Stätten der Christenheit. Sie interessiert hier jedoch nicht als solche, sondern als Station auf dem Weg nach Jerusalem, das 24 km entfernt und knapp 800 m höher liegt. Jesus ist, wie oft, von seinen Jüngern, hier aber auch von einer großen Menschenmenge begleitet (vgl. Mk 10,1). Vor dem Hintergrund von Mk 11-14 ist an Pilger zu denken. Der Evangelist zeichnet aber das Bild einer erweiterten Jüngerschaft. Jesus erscheint als Mittelpunkt und Anführer einer kleinen Völkerwanderung nach Jerusalem.

Am Wegesrand sitzt, wohl unweit der Stadtgrenze, Bartimäus (deutsch: Sohn des Timäus“). Er ist nicht der erste Blinde, dem Jesus hilft (vgl. Mk 8,22-26); aber er wird als „Bettler“ (προσάιτης) bezeichnet (vgl. Joh 9,8). Damit ist die prekäre Lage vieler Blinder in der Antike erfasst, die nicht arbeiten konnten (Anth. Graec. 18b). Das Betteln am Straßenrand außerhalb der eigentlichen Stadt ist so ziemlich die unterste soziale Rangstufe, auf der man leben kann.¹⁴

b. (V. 47-48) Wie für Kranke typisch, die nach dem Markusevangelium von Jesus geheilt werden (vgl. Mk 5,25-34), ergreift Bartimäus die Initiative. Weil er nicht sehen kann, muss er sich aufs Hörensagen verlassen. Was er von Jesus früher wahrgenommen hat, bleibt offen. Aber jetzt sucht er seine Chance. Er hört von jenem Jesus, der aus Nazareth kommt (vgl. Mk 6,1-6a); „der Nazarener“ (ὁ Ναζαρηνός) gibt diese Herkunft an (vgl. Mk 14,67; 16,6). Bartimäus ruft den Davidsson um sein Erbarmen an. Im ersten Ruf identifiziert er ihn direkt mit Jesus (V. 47), im zweiten bleibt es beim Titel (V. 48).

Die Anrede als „Sohn Davids“ ist ein Bekenntnis des Bartimäus, in der Nähe zum Christusbekenntnis des Petrus (Mk 8,29). Dass der Davidsson Barmherzigkeit walten lassen soll, nimmt das alte Ideal auf, der König müsse seine Macht in erster Linie in seinem Erbarmen ausüben, das er Schwachen erweise. Das Flehen ist in den Psalmen auf Gott selbst gerichtet (Ps 6,2f.; 9,14; 40,12), kann aber in der profanen Sprache auch an irdische Herrscher adressiert sein (Jos., *antiquitates Judaicae* 11,64). Hier ist es ein Ausdruck des Vertrauens, dass Jesus, als Davidsson, die Macht hat, dem Blinden zu helfen. Dass er ihm Barmherzigkeit erweisen sollte, spiegelt den Unterschied zwischen dem, der helfen kann, und dem, der auf Hilfe angewiesen ist. Beim Erweis der Barmherzigkeit wird es darauf ankommen, dass die Abhängigkeit nicht zementiert, sondern die Not wirksam behoben wird. Ein solch effektives Erbarmen hat Jesus bereits mehrfach erwiesen (vgl. Mk 5,19 – 6,34; 8,2; 9,22). So wird es auch hier kommen

c. Das Schweigebot aus der Menge soll wahrscheinlich Jesus vor einem Aufenthalt bei seinem Pilgerweg nach Jerusalem schützen. Aber es missversteht gründlich den Sinn seines Lebens und Dienens. Bartimäus erweist sein Vertrauen, das Jesus Glaube nennen wird (V. 52), indem er sich nicht beirren lässt, sondern seinen Hilfeschrei wiederholt. Das verbindet ihn mit den Trägern des Gelähmten, die sich von der Menge nicht abhalten lassen, zu Jesus vorzudringen (Mk 2,1-5), und mit dem Vater des besessenen Jungen, der trotz des Versagens der Jünger sich an Jesus mit der Bitte um Heilung wendet (Mk 9,17-24).

¹⁴ Nach R. Pesch (Mk II 170ff.) war es hingegen geschickt, sich am Pilgerweg zu platzieren.

5.4.2 Die Heilung (Mk 10,4-52)

a. (Vv. 49-50) Jesus reagiert auf die Rufe, indem er stehen bleibt, also seinen Weg (V. 46) unterbricht, den er am Ende der Geschichte fortsetzen wird (V. 52). Er kritisiert die Menge nicht, die Bartimäus zu schweigen geheißen hatte, sondern fordert sie auf, ihn herbeirufen. Immerhin gibt es jetzt keine Diskussionen, sondern die prompte Ausführung dessen, was Jesus will.

Bartimäus zögert keinen Moment, die Chance zu nutzen, die Jesus ihm bietet. Während er vorher am Weg saß, um zu betteln (V. 46), springt er jetzt auf, um zu Jesus zu gelangen. Der Mantel (ἱμάτιον), den er abwirft (nach sekundären Lesarten umwirft), um zu Jesus zu gelangen, zeigt, dass er nicht nackt und bloß an der Straße gesessen hat.

b. (Vv. 51-52) Die Gesprächsführung durch Jesus beteiligt Bartimäus aktiv an der Heilung. Zuerst fragt Jesus ihn eigens nach seinem Wunsch; Markus schreibt, dass er „antwortete“, weil Jesus den Hilferuf im Ohr hat, auf den er reagiert. Der Wunsch des Bartimäus scheint klar zu sein, soll aber doch ausgesprochen werden, damit sichergestellt wird, dass die Heilung keine Fremdbestimmung ist. Indem Jesus den Wunsch sofort auf das bezieht, was er selbst für Bartimäus tun könne, nimmt er dessen doppelten Hilferuf positiv auf. Er identifiziert sich nicht explizit, aber implizit mit dem Davidssohn, er setzt sich mit dem Titel nicht theoretisch auseinander, sondern bewahrheitet ihn praktisch. Dadurch legt er neu aus, worin seine Davidssohnschaft besteht.

Bartimäus, der Jesus direkt gegenübersteht, weil er zu ihm gegangen ist (V. 50), benennt präzise seinen Herzenswunsch. Vorher (Vv. 47.48b) hat er gerufen oder geschrien (κράζω); jetzt spricht er in derselben Tonlage wie Jesus (εἶπεν). Er redet ihn mit „Rabbuni“ an (vgl. Joh 20,16), zu Deutsch: mein Rabbi, mein Lehrer. Das ist kein Abfall von der christologischen Höhe der Davidssohnschaft, sondern Ausdruck eines vertrauensvollen Entschlusses, auf Jesu Wort bauen zu wollen, wie es auch die Jünger, für die Petrus das Messiasbekenntnis gesprochen hat (Mk 8,29), an den Tag legen, wenn sie sich an Jesus als „Rabbi“ wenden (Mk 11,21; vgl. 9,5, allerdings auch 14,45). Der Ruf nach der Barmherzigkeit des Davidssohnes hat die Distanz überbrückt, weil Jesus angehalten hat und Bartimäus hat rufen lassen; die Anrede des „Rabbuni“ von Angesicht zu Angesicht bringt die Nähe zum Ausdruck, in der die Heilung sich vollziehen kann. Der Wunsch heißt wörtlich „aufschauen“ (ἀναβλέπω); vgl. Mk 6,41; 7,34; 8,24). Hier ist eher an das Aufschlagen der Augen gedacht. Dann wäre Bartimäus nicht blind geboren, sondern erblindet, wie dies durch zahlreiche Ursachen immer wieder geschehen ist.

c. Jesus antwortet auf die Bitte zweifach. Zuerst fordert er ihn auf, zu gehen (ὑπάγε); er kettet ihn nicht an ihn, seinen Heiler, sondern setzt ihn frei; wenn Bartimäus ihm dann folgt, geschieht dies aus freien Stücken. Sodann spricht Jesus – wie zuvor bei der blutflüssigen Frau (Mk 5,34; s. dort) – seinem Glauben heilende Kraft zu. Die körperliche Genesung steht im Vordergrund; aber sie verweist auf mehr, wie dasselbe Wort (σώζω) in soteriologischen Kontext anzeigt (Mk 8,35; 10,26; 13,13.20). Die Heilung auf dem Weg ist ein Vorzeichen der endgültigen Rettung. Diese Heilung wird von Jesus auf den Glauben des Bartimäus zurückgeführt. Er äußert sich in seinem unbändigen Wunsch, von Jesus Hilfe zu erlangen, im dem großen Vertrauen auf ihn, das ihn die Widerstände der Masse überwinden lässt, indem er ihrem Schweigegebot ungehorsam ist, in der Anrufung des Davidssonnes, der ihm Barmherzigkeit zu erweisen nicht nur wolle, sondern auch könne, aber auch in der direkten Anrede als „Rabbuni“. Der Vertrauens-ist hier noch nicht als Bekenntnisglaube geklärt, aber offen für ihn, so dass die Christologie an einer Geschichte wie dieser Anhalt findet, um das Bekenntnis zur Anschauung zu bringen. Dass „dein Glaube“ heilt, kann nur Jesus sagen. Er erweist sich als messianischer Davidsson, der tatsächlich helfen kann, wo keiner sonst zu helfen vermag, weil er in der Kraft Gottes selbst kommt. Aber er hilft, indem er den kranken aktiviert. Er aktiviert ihn, indem er seinen Glauben anspricht und dadurch weckt. Im Glauben wird die Beziehung des Bartimäus zu Jesus geklärt und verbindlich; deshalb vermag er zu retten. Nach Mk 1,15 ist Jesus aufgebrochen, um Glauben an das Evangelium zu wecken. Bartimäus ist einer, der diesen Glauben gewonnen hat. Zum Schluss einer Wundergeschichte ist es üblich, dass der Erfolg konstatiert wird. Das geschieht hier auf ebenso ungewöhnliche wie präzise Weise. Bartimäus wird zum Nachfolger Jesu, ohne dass der ihn direkt in seine Jüngerschaft berufen hätte. Er ist nicht mehr auf die barmherzige Hilfe Jesu angewiesen; er bleibt ihm im Glauben verbunden, als Nachfolger, weil er weiß, dass seine Heilung eine Verheißung endgültiger Rettung ist, die nur Jesus, der Davidsson, verwirklichen kann.

e. Die Heilung des blinden Bartimäus setzt einen starken Schlussakzent im dritten Hauptteil des Evangeliums. Er besteht weniger in einem neuerlichen Nachweis, über welche starken Heilkräfte Jesus verfügt, als in der Dichte eines Glaubensgesprächs, das durch Jesus heilende Kraft entwickelt. Bartimäus, der deklassierte Bettler am Wegesrand, der von der Menge als Störenfried angesehen wird, erscheint bei Markus als leuchtendes Vorbild, an dem viele sich orientieren können, auch seine Jünger, die zuvor mehrfach durch Fehlverhalten aufgefallen waren (zuletzt Mk 10,35ff.41). Die Heilung des Blinden ist schon an sich ein Ausweis der kraftvollen Barmherzigkeit Jesu und die rettende Macht des Glaubens; sie steht aber auch symbolisch für die grandiosen Heilsaussichten, die sich allen auf dem Weg der Nachfolge eröffnen. Damit wird zum Schluss des Hauptteils paradigmatisch deutlich, was sein großes Thema ist: dass nur der Weg der Kreuzesnachfolge den Weg zum ewigen Leben bahnt, weil Jesus in seiner Barmherzigkeit bis zum Äußersten geht (Mk 10,45) und sich hier von einem Leidenden aufhalten lässt, um gerade dadurch schneller ans Ziel seines Weges zu gelangen. Die nächste Szene spielt in Jerusalem (Mk 11,1-11).

Die Erzählung ist farbig gestaltet und aus theologischen Gründen auf die Gesprächselemente fokussiert. Dass sie auf einer historischen Begebenheit beruht, lässt sich schwer leugnen. Die Ortsangabe Jericho ist ungewöhnlich genug. Der aramäische Name Bartimäus bleibt erhalten und wird übersetzt. Blindenheilungen sind auch durch die Logienüberlieferung bezeugt (Mt 11,5 par. Lk 7,22 [vgl. Jes 29,18; 35,5]). Mk 10,46-52 hat eine historische Überlieferung zu einer theologischen Schlüsselerzählung gemacht.

5.5 Bewegtes Wasser

Die Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda (Joh 5)

- a. Die Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda ist im Johannesevangelium nach der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (vgl. 5.3) das zweite Heilungswunder Jesu. Es ist das erste, das in Jerusalem spielt.
- b. Der Schauplatz ist prominent. Lange Zeit gab es keinerlei archäologische Spuren. Inzwischen hat sich dies geändert, durch Ausgrabung der Weißen Väter Anfang des 20. Jh. nahe einer romanischen Kreuzfahrerkerche beim Schaftor, unweit des Tempels. Auch in der Kupferrolle aus Qumran wird der Ort erwähnt. Johannes beschreibt ihn als eine Art Wasserkurort. Nach einer sekundären Textüberlieferung bewegt ein Engel das Wasser, in das dann die Kranken so schnell wie möglich eintauchen müssen, um gesund zu werden. In hasmonäischer Zeit war eine Zisterne entstanden. Später wurde sie ausgebaut und Teil eines kleinen Wassersystems. Nach der Zerstörung von Jerusalem 70 n. Chr. wurde an der Stelle ein Serapis-Heiligtum errichtet. Das könnte ein Indiz dafür sein, dass auch zur Zeit Jesu ein Kurort bestanden hat.
- c. Die Heilung ist, wie bei Johannes üblich, Teil eines großen Szenarios, der von erzählten Taten zu erzählten Reden führt. Eine Schlüsselpassage bildet die Befragung des Geheilten durch „die Juden“. Sie knüpft an die Zeitangabe Sabbat an und gibt der Geschichte eine ungeheure Schärfe.

Joh 5,1-9	Die Heilung
Joh 5,10-15	Das Verhör des Geheilten durch „die Juden“
Joh 5,16-18	Das Verhör Jesu durch „die Juden“
Joh 5,19-47	Die Offenbarungsrede Jesu

In den Dialogen und Reden wird das Gewicht der Taten, die Bedeutung der Zeichen, ausgelotet. Hier wird deutlich, dass es sich um die Frage göttlicher Vollmacht handelt.

5.5.1 Die Heilung (Joh 5,1-9)

- a. Die Heilungsgeschichte¹⁵ läuft nach einem Schema ab, das genau zum Aufbau synoptischer Wundergeschichten passt.

Joh 5,1	Die Einleitung
Joh 5,2f.	Der Ort
Joh 5,5	Der Patient
Joh 5,6ff.	Das Therapiegespräch
Joh 5,9	Der Heilungserfolg

Charakteristisch ist, wie ausführlich der Ort beschrieben wird. Er zeigt das Problem des Mannes an – und bildet den Hintergrund der Heilung. Beides wird im Heilungsgespräch besprochen.

¹⁵ Vgl. M. Labahn, Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98), Berlin 1999.

b. Der Ort wird – mit dem Zusatz von V. 4 und im Reflex des Problembereiches von V. 7 – nach dem Muster einer antiken Heilstätte beschrieben.

- Die Therapie ist streng orts- und zeitgebunden.
- Die Bewegung des Wassers gibt die Heilungschance: dem ersten, der ins Wasser taucht. Die Vorstellung ist magisch. Durch die (sekundäre) Engelnotiz soll sie theologisch eingeordnet werden.

Die Parallelen weisen eher nach Epidauros und zum Asklepios-Kult als zur Gottesverehrung in Jerusalem. Das spricht eher für als gegen historische Plausibilität.

c. Dass der Mann bereits achtunddreißig Jahre krank ist, zeigt ihn als hoffnungslosen Fall. Jesus ergreift von sich aus die Initiative zur Heilung.

Joh 5,6	Die Frage Jesu
Joh 5,7	Die Krankengeschichte des Menschen im Selbstbericht
Joh 5,8	Das Heilungswort Jesu

Jesus fragt präzise; der Mann antwortet wahrheitsgemäß; Jesus handelt prompt, wie gewünscht. Insoweit scheint die Heilung problemlos zu funktionieren.

d. Durch den Bezug auf den Ort gewinnt die Geschichte Farbe.

- Der Mann beklagt, keinen „Menschen“ zu haben, der ihm hilft. Jesus tritt als dieser Mensch in Erscheinung.
- Das Heilungsgeschehen in Bethesda läuft als Verdrängungswettbewerb. Wer zuerst kommt, mahlt zu erst. Wer zu spät kommt, hat das Nachsehen. Therapie basiert auf gesundem Egoismus.

Jesus durchbricht diese Konkurrenz. Er heilt den Mann, ohne einem anderen einen Therapieplatz streitig zu machen. Er heilt von den vielen nur diesen einen: *pars pro toto*. Er heilt ihn, weil er es will und weil er es besonders dringend braucht. Die Heilung hängt allein an ihm und seinem Wort.

Anders als in Joh 4 und vielen synoptischen Heilungsgeschichten rekurriert Jesus nicht auf den Glauben des Gelähmten. Sein machtvolleres Wort reicht – nicht unähnlich dem, das er nach Mk 2,11 parr. an den Gelähmten richtet.

5.5.2 Das Verhör des Geheilten (Joh 5,10-15)

a. Ähnlich wie in Joh 9 ziehen „die Juden“ den Geheilten ins Verhör. Sie wollen bei Johannes durchweg die Heilung problematisieren. Hier gibt ihnen der Zeitpunkt einen Vorwand: Es war Sabbat. Zuerst wird der Geheilte mit dem Vorwurf belegt, das Ruhegebot am Sabbat zu verletzen, indem er seine Bahre trägt. Das sei verbotene Arbeit. Danach wird Jesus selbst mit dem Vorwurf belegt.

b. Das Verhalten des Geheilten wird unterschiedlich bewertet. Teils gilt er als Denunziant, der Jesus ans Messer liefert, um seine eigene Haut zu retten¹⁶; teils als Zeuge, der sich nicht wegduckt, sondern zu Jesus steht.¹⁷

Die Frage ist aber, ob den Evangelisten diese Frage überhaupt näher interessiert. Ihm kommt es darauf an, dass es eine Bindung zu Jesus gibt, der die Sache klärt. Der Gelähmte erkennt Jesus zunächst nicht – woher auch? Erst als Jesus ihm im Tempel begegnet und ihn anspricht, offenbart er sich.

c. *En passant* trifft Jesus den Geheilten wieder und mahnt ihn, nicht mehr zu sündigen (vgl. Joh 8,1-11). Damit ist seine Krankheit nicht auf eine Sünde zurückgeführt. Vielmehr soll er eine Konsequenz aus seiner Heilung ziehen. Das spricht nicht für einen Verrat, sondern für eine Identifizierung Jesu, die ihm Gelegenheit gibt, auf den Punkt zu kommen.

5.5.3 Das Verhör Jesu (Joh 5,16ff.)

a. Im Verhör mit Jesus spitzt sich ein Konflikt zu, der der Grundkonflikt des gesamten Evangeliums ist. Er macht sich, wie z.T. auch in der synoptischen Tradition (Mk 3,1-6 parr.), an einer Sabbatheilung fest. Heilungstätigkeit wird als Arbeit gesehen, die als verboten gilt. In Joh 5 verschiebt sich der Fokus vom geheilten Gelähmten, der seine Liege trägt, zu Jesus, der zuerst – ohne namentlich bereits bekannt zu sein – den Mann diese körperliche Tätigkeit zu verrichten befohlen habe und schließlich am Sabbat geheilt, also selbst gearbeitet habe.

b. Vor dem Hintergrund der Erzählung erweist sich der Vorwurf als absurd. Jesus hat ja keinerlei körperliche Anstrengung unternommen, sondern allein durch sein Wort die Krankheit vorgenommen. Aber genau diese performative Kraft zeigt das Problem: Jesus agiert in der Macht Gottes. So klärt er es in V. 17. Im Hintergrund steht die Genesis: Gott hat die Welt durch sein Wort geschaffen. Er ruhte am Sabbat – aber er segnete und erklärt für heilig. So hält er die Welt am Leben. Eben dies, so Johannes, macht Jesus.

c. Die Gegner Jesu verstehen genau, welchen Anspruch Jesus erhebt – und verkennen ihn vollständig, so dass sie ihn aus ihrer Sicht unbedingt ablehnen müssen. Sie sehen Jesus als Blasphemiker, der ein Vorrecht Gottes usurpiert (schärfer noch als in Mk 2,6ff. formuliert). Was sie laut Johannes nicht sehen, dass Jesus nicht etwa Gottes Macht beansprucht, sondern ausübt, weil der Vater und der Sohn in Liebe eins sind (Joh 10,30). Die anschließende Offenbarungsrede (Joh 5,19-47) wird dies offenlegen.

¹⁶ Vgl. Rainer Metzner, Der Geheilte von Johannes 5 – Repräsentant des Unglaubens, in: ZNW 90 (1999) 177-193.

¹⁷ Vgl. Johannes Beutler, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. 2013, 191

5.6 Klare Sicht.

Die Heilung des Blindgeborenen am Teich Siloach (Joh 9)

a. Die Heilung des Blindgeborenen in Joh 9 ist insofern ähnlich aufgebaut wie die Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda, als die Heilung eine lange Debatte auslöst. Allerdings steht der Kranke im Mittelpunkt, der wieder und wieder befragt wird – und sich Schritt für Schritt zum Glauben an Jesus freikämpft. Wie in Joh 5 spielt der Ort eine große Rolle, auch wenn das Wasser des Teiches nicht das Problem ist, das es zu lösen gilt, sondern wie Medizin wirkt, die Jesus verabreicht und in Joh 9 der Ortsname gedeutet wird: Siloah, hebräisch Schiloach, für *schaliach*, Gesandter (Joh 9,7).

b. Ein durchgängiges Thema ist das Verhältnis von Krankheit und Sünde.

- In der Eröffnungsszene Joh 9,1-5 wird das Vorurteil der Jünger kritisiert, der Blindgeborene müsse, weil er von Geburt an behindert ist, eine Schuld büßen.
- Nach Joh 9,34 sind die Pharisäer aber der Überzeugung, dass der Mann „in Sünden geboren“ sei und deshalb nicht zum Lehrer aufschwingen dürfe.

Hinter sowohl dem Vorurteil der Jünger als auch dem Fehlurteil der Pharisäer steht ein verdrehter Tun-Ergehens-Zusammenhang: So richtig es ist, dass Sünde tötet und Schuld schwächt, andere wie die eigene Person, so fatal ist der Umkehrschluss. Die Heilung und die anschließende Auseinandersetzung, die zum Glaubensbekenntnis führt, belegt das Eingangswort Jesu: Gottes gute Werke werden an dem Blindgeborenen deutlich: Er lebt – und er wird sehen.

c. Nach der Heilung entspinnt sich ein Verhör des Geheilten, das sich über mehrere Instanzen hinzieht und von Jesus abschließend kommentiert wird.

Joh 9,1-7	Die Heilung
Joh 9,8-34	Die Verhöre des Geheilten
Joh 9,35-38	Das Glaubensgespräch mit dem Geheilten
Joh 9,39ff.	Der Kommentar Jesu – im Disput mit Pharisäern

Die hohen Gesprächsanteile sind wichtig. Sie verschieben die Blickachse vom Wunder auf den Glauben – und lösen damit das Versprechen ein, das Jesus mit seinem Eingangstatement abgegeben hat.

Während der Heilung spricht der Blindgeborene kein einziges Wort. Danach redet er desto mehr: Jesus hat ihn nicht nur sehend, sondern auch sprachmächtig gemacht.

5.6.1 *Die Heilung (Joh 9,1-7)*

a. Die Heilungsgeschichte hat zwei Teile:

Joh 9,1-5	Die Vorbereitung
1	Die Wahrnehmung des Kranken durch Jesus
2	Das Vorurteil der Jünger
3ff.	Die Erklärung Jesu
3	Die Zurückweisung des Vorurteils und die positive Sinnggebung
4.	Die Markierung des Kairos
5	Die Rückbindung an die Selbstoffenbarung Jesu
Joh 9,6f.	Die Durchführung
6	Die Vorbereitung der Medizin
7a	Das Heilungswort
7b	Die Heilung

b. Durch V. 5 wird die Heilung mit dem Kontext explizit verklammert: Jesus offenbart sich als „Licht der Welt“ (Joh 8,12). In Joh 8 war dies ausführlich zwischen Jesus und seinen jüdischen Kritikern wie Anhängern debattiert worden – unter dem Aspekt, dass Jesus mit dem „Ich bin“ einen enormen Anspruch erhebt, der nur Gott zusteht. In Joh 9 wird durch die Blindenheilung der christologische Anspruch eingelöst und zugleich die Ebene der Auseinandersetzung verlagert: Nicht mehr Jesus und seine Gegner, sondern Auseinandersetzungen zwischen Juden stehen im Fokus, vor allem der Geheilte.

c. Jesus agiert vollkommen souverän:

- Er sieht den Blinden (V. 1)
- Er klärt die Jünger über den Sinn auf, dass dieser Mensch lebt und gesehen wird (Vv. 3ff.).
- Er wird von sich aus ärztlich aktiv (V. 6).
- Er weist den Blinden an (V. 7a) – der wortlos tut, was Jesus gesagt hat, und prompt geheilt wird (V. 7b).

Die Souveränität spiegelt sich auch in den Nachgesprächen, die seiner Person und Kompetenz gewidmet sind.

d. Der Blindgeborene wird von Jesus in den Mittelpunkt gerückt.

- Er wird von einem Opfer nach dem Motto: „Selber schuld“ zu einem Objekt des göttlichen Heilswillens und zu einem Subjekt des Glaubens.
- Der symbolische Name des Teiches, Siloah – Gesandter, ist nicht nur auf Jesus, sondern auch auf ihn gemünzt: Er setzt sich für Jesus ein; er wird sein Zeuge.

Für Johannes typisch, wird die Glaubenthematik herausgearbeitet, aber nicht, wie bei den Synoptikern, als Modus, sondern als Voraussetzung und mehr noch als Folge des Heilens.

5.6.2 *Die Verhöre des Geheilten (Joh 9,8-38)*

a. Den größten Umfang nehmen die Gespräche ein, die im Anschluss an die Heilung dem Geheilten aufgezwungen werden. Im Mittelpunkt der Gespräche, die teils wie ein Tribunal wirken, stehen ein einerseits die Identität des Mannes, andererseits die Jesu, verbunden mit Auseinandersetzungen über die Art und den Zeitpunkt des Wirkens.

b. Die Gespräche entwickeln eine Gefahreneskalation.

Joh 9,8-12	Die Nachbarn und Bekannten	befragen den Blinden Der Blinde gibt Auskunft.	nach seiner Identität und Heilung.
Joh 9,13-17	Die Pharisäer Die Pharisäer streiten über Jesus.	befragen den Blinden Der Blinde gibt Auskunft und bekennt sich zu Jesus	nach der Heilung und dem Arzt.
9,18-23	Die Pharisäer befragen	die Eltern des Blindgeborenen Die Eltern schieben die Antwort aus Angst auf ihren Sohn.	über ihren Sohn und seine Heilung.
9,24-34	Die Pharisäer befragen Die Pharisäer schließen den Blinden aus.	erneut den Blinden Der Blinde steht zu Jesus.	nach der Heilung und Jesus, den sie verurteilen.
9,35-37	Jesus führt	den Blinden	im Gespräch zum Glaubensbekenntnis.
9,38-41	Jesus reflektiert	im Gespräch mit Pharisäern	die Dialektik von Blindheit und Sehen.

Die dichte Folge lässt die aufgeheizte Lage in Jerusalem erkennen, die durch Jesu Anspruch, Jesu Wirken und Jesu Anhängerschaft geprägt wird.

- Die Redundanz spiegelt die Unglaublichkeit des Geschehens.
- Die Einwände kreisen um sich selbst. Es gibt keinen Erkenntnisgewinn; Johannes stellt eine Verhärtung fest.
- Jesus stößt nicht auf eine Mauer der Ablehnung.
 - Das Volk lässt sich überzeugen, nicht einer Sinnestäuschung zu erliegen (Joh 9,8-12).
 - Unter den Pharisäern gibt es – zunächst – einige, die sich auf die Seite Jesu stellen (Joh 9,16).
 - Der Blindgeborene kommt über seine Annahme, Jesus sei ein Prophet (V. 17) beim schärferen Verhör zu einer argumentativen Explikation, dass Jesus kein Gotteslästerer, sondern ein Gottesbote ist (Joh 9,25-33). Jesus führt ihn dann zum vollen Bekenntnis (Joh 9,35ff.).

Die Kritik an ihm ist nicht zwangsläufig. Sie ist freiwillig – und überzeugt.

Die Spannungen in Jerusalem verdichten die Spannungen des gesamten Wirkens Jesu.

5.6.3 *Das Glaubensgespräch zwischen Jesus und dem Geheilten (Joh 9,35-38)*

a. In den synoptischen Evangelium ist der Glaube oft das Medium, hier ist er die Folge der Heilung. Er entsteht aber nicht direkt aus der Freude über die Beendigung der Krankheit, sondern im Zuge einer kritischen Auseinandersetzung, die dem Mann alles abverlangt.

- Im ersten Gesprächsgang (Joh 9,8-12) scheint es noch leicht, die Lage zu klären: dadurch, dass der Mann bekennt, er selbst zu sein: „Ich bin es“ (V. 9).
- Im ersten Verhör durch die Pharisäer (Joh 9,13-17) geht der Mann einen großen Schritt weiter: Er bleibt nicht nur bei seiner Darstellung, wie es bei seiner Heilung gewesen ist, sondern stellt auch klar, dass für ihn Jesus Prophet ist (Joh 9,18) – wie die Samariterin am Jakobsbrunnen vor ihm (Joh 4,17).
- Seine Eltern schützen ihn nicht, sondern liefern ihn ans Messer, um ihre eigene Haut zu retten (Joh 9,18-23).
- Im zweiten Verhör (Joh 9,24-34) bleibt er bei seiner Einschätzung, dass Jesus ein Mann Gottes, weil er sich seine Heilung nicht ausreden lässt, und nimmt sogar den Ausschluss aus der jüdischen Gemeinschaft in Kauf.

Der Mann wird zum Zeugen. Er muss in Kauf nehmen, deshalb als Sünder diffamiert zu werden.

b. Der Synagogausschluss wird von Johannes anachronistisch in die Zeit Jesu selbst projiziert (Joh 9,22), ist aber ein frisches Trauma, selbst wenn es sich nicht um einen förmlichen Beschluss, sondern einen schleichenden Prozess gehandelt hat.

c. Jesus nutzt die Krise des Synagogausschlusses (Joh 9,34), um den Geheilten zum Glauben zu führen. Er ergreift wieder die Initiative und „findet“ ihn (V. 35).

d. Jesus stellt dem Blindgeborenen, der nun sehen kann, aber diffamiert und ausgeschlossen wird, die Frage, ob er an den „Menschensohn“ glaube (V.35).

- Der Titel ist ebenso niederschwellig wie anspruchsvoll.
 - Es gibt eine jüdische Menschensohnerwartung, die mit Dan 7 und Dan 12 auf die Vollendung des Reiches Gottes gerichtet ist und in frühjüdischen Apokalypsen mit dem Endgericht verbunden ist.
 - Es gibt eine jüdische Propheten-Theologie, die mit Ezechiel den Menschensohn als inspirierten Gottesmann versteht.

Beides kommt zusammen. Den Jesus ist für den Evangelisten der inkarnierte Logos (Joh 1,14).

- Im Johannesevangelium gewinnt der Titel höchste christologische Bedeutung.
 - Er verbindet Himmel und Erde (Joh 1,51; 3,13; 6,52).
 - Er wird – paradox – am Kreuz erhöht (Joh 3,16; 8,28; 12,23.34).
 - Er wird in der Passion verherrlicht (Joh 12,23; 13,31).
 - Er wird Gottes Gericht halten (Joh 5,27).
 - Er gibt Gottes Brot auf Erden (Joh 6,27).

Der Menschensohn ist bei Johannes ganz Mensch – und als solcher göttlicher Heilsbringer.

- Die Frage schafft dem Geheilten einen breiten Zugang und bleibt nicht auf einer niederen Stufe der Theologie

Der Blindgeborene erklärt sich zum Glauben bereit, kennt aber nicht die Identität des Menschensohnes (V. 36) – der im Judentum tatsächlich eher eine Chiffre ist als ein erkennbares Gesicht.

e. Jesus offenbart sich als Menschensohn – in seinem Wort, im Gespräch mit dem Menschen (V. 37). Das führt ihn zum Glauben (V. 38). Der Blindgeborene ist zwischen Petrus (Joh 6,68: „Du hast Worte ewigen Lebens“) und Martha (Joh 11,27: „Ich glaube, dass du der Messias bist“) der Mensch mit dem klarsten Blick für Jesus – obgleich er als Glaubenszeuge kaum im Blick der Theologie steht.

5.6.4 *Der Kommentar Jesu – im Disput mit Pharisäern*

a. Nach dem Johannesevangelium gibt es eine Dialektik von Heil und Gericht:

- Es gibt kein Heil ohne Gericht.
- Dieses Gericht gibt es um des Heiles willen.

Nach Johannes greift diese Dialektik nicht erst am Ende der Geschichte, sondern immer wieder mitten im Leben.

b. Jesus ist von seinem Vater das Gericht übertragen worden (Joh 5,27-30), damit er das Heil der Welt verwirklicht (Joh 3,17-21). Er vollzieht das Gericht in der Welt, indem er den Teufel vertreibt – in jeder Gestalt (Joh 12,31).

c. Diese Dialektik zeigt sich in Joh in der Dialektik von Blindheit und Sehen.

- Jesus bewirkt, dass die Blinden sehen – körperlich, wie der Blindgeborene, und geistig, wie auch er, aber grundsätzlich alle: Wer Gott schaut, dem gehen die Augen über.
- Jesus bewirkt, dass die Sehenden blind werden – im übertragenen Sinn wie die Pharisäer. Um Gott schauen zu können, muss einem Hören und Sehen vergehen. Wer ihn als Experte allzu genau kennt, steht ihm im Weg.

Die Dialektik von Blindheit und Sehen ist nicht mit einer Umdrehung aufgelöst, sondern ereignet sich permanent. Nur so bleiben die Größe Gottes und die Umkehr der Menschen permanent aktuell.

d. Die Pharisäer verweigern sich, wie Johannes sie darstellt, willentlich und wissentlich. Sie erklären, nicht blind, sondern sehend zu sein, weil sie die – vermeintliche – Blasphemie Jesu aus ihrer Gotteserkenntnis heraus analysieren. Genau das ist aber ihr Probleme: Solange sie sagen, dass sie nicht blind sind, sondern sehen, also auch nicht geheilt zu werden brauchen, bleiben sie bei ihrer Sünde. Erst wenn sie sozusagen die Augen schließen, kann sie vergeben werden.

6. Exorzismen:

Gottes Macht über die Armee des Teufels

a. Dämonen, böse Geister, gehören zum antiken Weltbild.¹⁸ Sie stehen für dunkle Mächte, die das Leben von Menschen beherrschen, indem sie sie überfallen und ihrer Freiheit berauben. Sie kommen aus dem Irgendwo. Sie sind stärker als die Kräfte der Menschen. Sie stören die gute Ordnung der Schöpfung. Sie verbreiten Chaos um sich. Sie wollen die Menschen schädigen: so stark, wie es ihnen möglich ist. Sie verursachen Krankheiten; sie verbreiten den Tod um sich. Sie beherrschen ein wenig auch die Naturkräfte: Sie können Hitze- und Dürrewellen auslösen. Man versucht, sie mit Zaubersprüchen und Amuletten zu bekämpfen, aber teils auch mit magischen Formeln für die eigenen Zwecke zu nutzen, um anderen zu schaden. Sie wohnen in der Wüste (Lk 11,24), in Ruinen und Hausecken; sie hocken auf Türschwellen und an Orten, die zur Unterwelt führen, in Erdlöchern, Felsspalten, Brunnen. Man weiß nie genau, wo sie sind – aber muss sie stets fürchten.

b. Im Alten Testament werden verschieden Bezeichnungen verwendet:

- *sedim* (= gutmeinende Schutzgeister): Dtn 32,17; Ps 106,37,
- *sijim* (= zur Wüste Gehörende): Jes 13,21; Jes 34,14,
- *s^ecirim* (= Haarige, Bocksgeister): Lev 17,7; 2 Chr 11,15.

Einzelne Dämonen tragen Namen:

- Asael (Lev 16,8.10),
- Lilit (Jes 34,14),
- Aschmodai (Tob 3,8).

Typisch sind sie Kräfte, die Leben zerstören: Sie verbreiten Verderben um sich, errichten eine Lügenherrschaft, verbreiten Bosheit und schlagen die Menschen.

c. Im späten Alten Testament und im Frühjudentum, ebenso wie im Urchristentum, werden sie in ein mythisch-theologisches System eingeordnet:

- Sie werden teils als gefallene Engel gedeutet ((vgl. Gen 6,1-4, 2 Hen 7),
- Sie werden teils als Hilfskräfte des Teufels gesehen.

Nach Qumran-Texten kämpfen sie auf der Seite der „Söhne der Finsternis“ gegen die „Söhne des Lichtes“, wollen also Israel zerstören (1 QM 1,1-13).

Beide Deutungsmuster machen die Gefahr deutlich, die von ihnen ausgeht, zeigen aber auch, dass der dämonische Einfluss begrenzt ist, weil die Schadensgeister nicht auf der Seite Gottes stehen.

d. Im Alten Testament entwickelt und im Frühjudentum stabilisiert sich die Auffassung, dass Gott die Dämonen besiegen kann:

- David kuriert Saul von seinen dämonischen Depressionen durch Musik (1 Sam 16,23).
- Der Engel Raphael kuriert Sara, die Tochter Reguëls, von einem Todesdämon, der in der Hochzeitsnacht zuschlägt, so dass Tobias sie heiraten kann (Tob 6,16).
- Nach apokryphen jüdischen Traditionen aus neutestamentlicher Zeit beherrscht Salomo die Dämonen und wirkt als Exorzist (Testament des Salomo; Apokalypse des Adam).

Der endgültige Sieg über die Dämonen wird nach frühjüdischen Apokalypsen mit der Wiederkunft des Messias verbunden (TestLev 18,1; Jub 23,9).

¹⁸ Vgl. A. Lange - H. Lichtenberger – K.-F. Römhald (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen 2003.

e. Im Neuen Testament sind die typischen Bezeichnungen Hinweise auf das Verständnis.

- Markus spricht meist von „unreinen Geistern“, weil sie Menschen mit dem Dreck der Welt kontaminieren und dadurch von Gott trennen – in der Vorstellungswelt der Menschen, die Jesus verändert.
- Bei Lukas sind sie meist „böse Geister“, weil sie Böses bringen: Übles, Unheil wie Krankheit und Besessenheit. Nicht aber werden die Dämonen im Neuen Testament für Sünden verantwortlich gemacht.
- Sie gelten als „Geister“, weil sie weder Leib noch Seele haben, aber eine Identität, die sie handeln lässt. Freilich ist diese Identität oft multipel: Sie treten in Scharen auf, als Legion.

Rätselhaft ist die Bezeichnung *daimonion* resp. *daimon*. Am ehesten erklärt sie sich vom griechischen Verb *δαίεσθαι* für „(ver)teilen“. Dann liegt der Bezug zum Teufel, *diabolos* – Durcheinanderbringer, nahe. Ein Dämon ist eine Macht, die einen Menschen von Gott abschneidet, vom Rest der Welt und von eigenem Ich.

f. Dämonen sind gebildet. Sie haben übernatürliches Wissen. Sie durchschauen Menschen.

- Sie kennen ihr Gegenüber – Jesus von Nazareth (Mk 1,24),
- Sie bekennen ihn als Sohn Gottes (Mk 3,11) und Christus (Lk 4,34)
- Sie wissen um die Existenz des *einen* Gottes (Mk 5,7) und seines Gesandten (Lk 4,34).

Dieses Wissen macht sie gefährlich, weil sie es missbrauchen.

g. Die leitende Perspektive aller Exorzismusgeschichten ist: Austreibung. Die Besessenen werden befreit. Sie können:

- wieder leben (Mk 9,14-29 parr.),
- langsam gesund werden (Mk 7,24-30 parr.),
- wieder sprechen (Lk 11,14),
- wieder ein normales Leben und sich ihres Verstandes bedienen (Mk 5,15),
- Jesus verkünden (Mk 5,20),
- in die Nachfolge Jesu eintreten (Lk 8,2).

Pars pro toto wird deutlich, dass Jesus sie ein erfülltes Leben führen lässt: mit Gott, im Einklang mit sich selbst und ihrer Umgebung – und mit mehr oder weniger Hoffnung auf Jesus und das Reich Gottes.

h. Dämonie ist ein schwer zu erklärendes und leicht zu missbrauchendes Phänomen, das aber zur Erfahrungswelt der Menschen in neutestamentlicher Zeit gehört. Wie ist es heute zu erklären?

- Eine wesentliche Voraussetzung ist historisches Denken: Man muss die Fähigkeit besitzen, die Welt so zu sehen, wie sie damals gesehen wurde – ohne diese Weltsicht zu übernehmen, aber auch ohne die eigene zu verabsolutieren.
- Eine zweite Bedingung ist, die „Wahrheit des Mythos“ (Kurt Hübner) zu entdecken: die Fähigkeit, durch Symbolisierung Phänomene zu beschreiben und Probleme zu lösen. Dämonen stehen für die Unerklärlichkeit, die Sinnlosigkeit des Schrecklichen. Der Teufel ist nicht „Person“, sondern „Un-Person“ (Joseph Ratzinger).

Heute sind die Dämonen in der Literatur zuhause (Dostojewski) und in der Psychopathologie. Auch in der >Politikwissenschaft findet sich der Begriff – als Metapher für das Chaos von Unrechtsregimen und die Zerstörungswut verblendeter Politiker. Die Theologie entmystifiziert diesen Sprachgebrauch, indem sie die genuin religiöse Dimension offenhält.

6.1 Großes Geschrei und wortlose Lehre.

Der Exorzismus von Kapharnaum (Mk 1,21-28)

a. Die Szenenfolge am Sabbat in Kapharnaum (Mk 2,1 – 3,6) beginnt mit einem spektakulären Exorzismus in der Synagoge. Mit diesem Auftakt führt Markus am – für damalige Augen – klarsten und massivsten Phänomen die „Macht“ Jesu ein. Gleichzeitig wird erstens deutlich, dass Jesus den Satan in die Schranken weist (Mk 3,22-30), weil er den Raum und die Zeit für das Reich Gottes öffnet, und zweitens, dass Jesus die Synagoge für den Gottesdienst bereiten und nicht fremden Mächten überlassen will.

b. Mk 1,21-28 ist im Kern (Mk 1-23-26) eine typische Exorzismusgeschichte mit einigen ungewöhnlichen Zügen im Rahmen, der das Lehren betont und auf den Exorzismus scheinbar keinen Bezug nimmt.

Mk 1,21f. Einleitung: Jesus als Lehrer in der Synagoge

Mk 1,23-26 Der Exorzismus

23f. Die Konfrontation des Geistes mit Jesus

25f. Die Austreibung des Geistes

Mk 1,27f. Ausleitung: Das Staunen über die Lehre Jesu

Die Ausleitung kann im Gattungsschema wichtige Funktionen übernehmen: Chorschluss und Verbreitungsnotiz. Aber im Vordergrund steht hier die Lehre.

c. Markus verbindet den Exorzismus mit der Lehre Jesu, die sowohl in der Einleitung (Mk 1,21f.) als auch in der Ausleitung (Mk 1,27) dominiert. In Vers 27 wird beides unter dem Aspekt der „Macht“ verbunden. Wort und Tat bilden eine Einheit. Wie machtvoll (autoritativ, frei, souverän) Jesu Lehre ist, zeigt sein Exorzismus. Wie sehr die Austreibung der Wahrheit die Ehre gibt, zeigt seine Lehre (die bei Markus erst später spezifiziert wird, während Matthäus hier die Bergpredigt einbaut). Die Dämonenaustreibung erteilt eine Lehre: dass Jesus die Macht Gottes besitzt und der Teufel ausgespielt hat (vgl. Mk 3,22-30); umgekehrt schafft Jesu Lehre Freiraum zum Leben, weil sie das Böse vertreibt und die Tür zum Gottesreich öffnet.

d. Der Exorzismus im Kern der Erzählung wird eine vormarkinische Tradition sein, die Markus aber so redigiert hat, dass sie genau in sein Evangelium passt. Insbesondere wird er den Rahmen bearbeitet haben, um dort die vollmächtige Lehre zu betonen. Er hat die Tradition wie die Gattung genutzt, um sein Jesusportrait weiter auszuführen.

6.1.1 Der Auftritt (Mk 1,21f.)

a. Der Weg, den Jesus mit seinen ersten Jüngern nimmt, führt sie vom See, wo sie berufen worden sind (Mk 1,16-20), das kurze Stück in die Stadt, wo sie zuhause sind. Kapharnaum ist eine Kleinstadt – nach Josephus ein Dorf (vit. 403) – von vielleicht 1000 Einwohnern. Wie die Archäologie¹⁹ zeigt, gab es bescheidene Wohnhäuser im üblichen Stil von *insulae*, kleinen Wohnblocks, auf die einfachen Lebensverhältnisse vielköpfiger Familien von mehreren Generationen abgestimmt. Seitdem das Reich des Herodes unter seine Söhne aufgeteilt worden ist²⁰, ist Kapharnaum auf galiläischer Seite eine Grenzstadt zwischen den Gebieten des Herodes Antipas und Philippus (vgl. Mk 2,13f.).

b. Das „Sofort“ bezieht sich auf den Sabbat: Jesus zögert nicht, den siebten Tag so zu feiern, wie es dem Gesetz (in seiner damals aktuellen Auslegung) entspricht.

¹⁹ Vgl. S. Loffreda – V. Tsafiris, Art. Capernaum, in: NEAEHL 1 (1993) 291-296.

²⁰ Zu den Anfängen vgl. L.-M. Günther, Herodes der Große, Darmstadt 2012, 176ff.

c. In Kapharnaum lässt sich eine prächtige Synagoge aus dem 3. Jh. n. Chr. bewundern, die auf älteren Fundamenten zu stehen scheint. Jesus begibt sich am Sabbat in die Synagoge, um zu lehren. Das Lehren ist ein wesentlicher Teil seiner Verkündigung (Mk 1,21f.27; 2,13; 4,1f.; 6,2.6.34; 8,31; 9,31; 10,1; 11,17f.; 12,35.38; 14,49; vgl. Mk 12,14), aber auch – in seiner Nachfolge – der seiner Jünger (Mk 6,30); nur Jesus wird als „Lehrer“ (Mk 4,38; 5,34; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1; vgl. 14,14) und „Rabbi“ (Mk 9,5) angesprochen. Die Bedeutung des Lehrens liegt im Bezug des Evangeliums zur Wahrheit und im Interesse Jesu, sie entdecken zu lassen. Das Evangelium hat eine innere Logik; er hat ein essentielles Verhältnis zur Realität; es hat das Ethos der Nächstenliebe, die aus der Gottesliebe erhellt (Mk 12,28-34); vor allem hat es einen entscheidenden Bezug zu Gott: seinem Willen (Mk 3,35), seinem Gebot (Mk 7,8f.), seinem Wort (Mk 7,19), seinem Weg (Mk 12,14), seinem Reich (Mk 1,15). Die „Lehre“ expliziert und begründet diese Zusammenhänge: Sie ist Exegese der Heiligen Schrift (Mk 12,35; vgl. Mk 12,19.32), sie entziffert im Buch der Natur und im Buch der Kultur die Spuren Gottes (Mk 4,1f.); sie antwortet auf die Frage nach dem Sinn des Lebens (Mk 10,17.20); sie prognostiziert aufgrund prophetischer Rationalität die Zukunft (Mk 13,1f.). Die Lehre bringt das Evangelium auf den Begriff, setzt es ins Bild und entwickelt es als Geschichte; als Lehre wird das Evangelium in seiner Wahrheit so erschlossen, dass es einleuchtet und in Freiheit angenommen, aber auch weitergegeben werden kann – von Schülern, die zu Lehrern werden.

b. (V. 22) Die Reaktion der Zuhörerschaft ist stark. Sie ist aber weder Glaube, wie Jesus ihn einfordert (Mk 1,15), noch Unglaube, auf den er in Nazareth stoßen wird (Mk 6,1-6a), sondern ein enormes Erstaunen, das auf ein unerhörtes Geschehen, eine überragende Persönlichkeit, ein außerordentliches Phänomen reagiert, ohne es bereits einordnen zu können (vgl. Mk 11,18). Es wird klar, dass man ganz neu denken muss, aber noch nicht, ob man es tatsächlich zu tun beginnt (Mk 7,37; 10,26) oder nicht (Mk 6,2). Die Reaktion des Volkes auf Jesu Lehre nach Mk 1,22 ist typisch: Es ist vielfach interessiert und fasziniert; es ist neugierig und offen, bleibt aber weithin unentschieden – bis auf diejenigen, die sich von Jesus für den Glauben gewinnen lassen. Das Staunen bezieht sich (hier nicht auf ein „Wunder“, sondern typischerweise zuerst) auf die Lehre Jesu, ohne dass sie inhaltlich ausgeführt würde. Im Begründungssatz wird die „Macht“ Jesu genannt. Sie verweist auf die Methode, die Quelle, den Inhalt, das Ziel und die Wirkung der Lehre Jesu. Erhellend ist der Vergleich mit den Schriftgelehrten (s. bei Mk 2,6). Sie werden hier nicht kritisiert, sondern kontrastiert. Wenn Jesus „nicht wie ihre Schriftgelehrten“ lehrt, dann nicht, weil er gegen das Gesetz oder gar gegen die „Schrift“ agierte. Vielmehr ist die Quelle seiner Lehre seine ganz spezielle Einsicht in das „Geheimnis des Gottesreiches“ (Mk 4,11), die ihm als Sohn seines himmlischen Vaters eignet. Seine Methode ist – in seinen Gleichnissen, Kontroversen, Exegesen und Schulungen – die Erschließung der Nähe Gottes. Sein Inhalt ist das „Evangelium Gottes“. Sein Lehrziel ist der Glaube an das Evangelium. Seine intendierte Wirkung ist die Bildung einer Schülerschaft, die berufen ist, das Heil der Gottesherrschaft zu vermitteln. Die „Macht“ Jesu ist also seine Autorität und Souveränität, gerade diese Lernprozesse in Gang zu setzen, die kein Wissen verachten, aber nicht nur Kenntnisse und Kompetenzen vermitteln, sondern Freiheit schenken, Lebenssinn stiften und Hoffnung machen. Keiner der Schriftgelehrten, die das Volk hat, kann und will diese Aufgabe übernehmen; die kann nur die eines messianischen Lehrers sein. Das Volk hat dafür ein Gespür. Zum Problem wird es aber, dass die Schriftgelehrten Jesus in ihrer großen Mehrzahl absprechen werden, dieser Messias der Didaktik zu sein.

6.1.2 *Der Exorzismus (Mk 1,23-26)*

a. (V. 23) Im Zentrum der Geschichte wird Jesus dialektisch als Messias der Tat präsentiert: Der Exorzismus ist wie die Lehre Ausdruck seiner besonderen Macht. Das erneute „Sofort“ signalisiert hier die Härte der Konfrontation. Jesus tritt ein Besessener entgegen. Sein Schreien entlarvt ihn. Nach V. 23 ist der „Mensch“ der Schreier; nach Vers 25 ist es aber der „Geist“, der verstummen soll. Also schreit es aus dem Mann heraus: Er kann nicht anders, sein Leben ist ein Schrei (vgl. Mk 5,5). Aber er ist im Moment des Schreiens nicht er selbst; deshalb kann er nicht bitten noch beten, sondern nur brüllen.

b. „Unrein“ ist der Gegensatz zu „heilig“. Unreinheit gehört nicht in die Synagoge und passt nicht zum Sabbat. An Jesus, der am Sabbat in die Synagoge geht, baut sich ein Widerspruch auf, der dämonisch ist, aber verstummen wird: Jesus reinigt durch den Exorzismus den Sabbat und die Synagoge, indem er die bösen Geister verjagt und den besessenen Menschen befreit.

6.1.2.1 Der Abwehrversuch des Dämons (Mk 1,24f.)

a. (V. 24) Der „ unreine Geist“ will ein Abwehrmanöver starten. Solche Versuche sind stereotyp (Ri 11,12; 2Sam 16,10; 1Kön 17,18; 2Kön 9,18). Sie gehören zum Kampf ums Dasein, dem die Dämonen sich haben verschreiben müssen, weil sie eine illegitime, schädliche Herrschaft ausüben. Es ist ein Überlebenskampf, den sie in der Umwelt des Neuen Testaments meistens gewinnen, aber im Neuen Testament immer verlieren, wenn Jesus die Szene betritt. Die Defensivaktion ist eine Art Beschwörungsversuch. Sie steht in der 1. Plural, weil der unreine Geist keine personale Identität hat, sondern eine multiple Persönlichkeitsstörung ist. Seine Intervention hat zwei Teile. Zuerst steht eine rhetorische Frage. Sie ist eine Floskel (vgl. Ri 11,12; 1Kön 17,18; 2Chron 35,21), die Jesus auf Distanz halten soll. Schon diesem Versuch geht eine instinktiv richtige Analyse voraus: weil Jesus tatsächlich nichts Teuflisches an sich hat und weil dem Geist der Garaus gemacht werden wird, wenn Jesus ihm Aufmerksamkeit schenkt. Was der Dämon anbietet, ist eine schieflich-friedliche Trennung, die vorgibt, Jesus unbeschadet zu lassen, aber auch den besessenen Menschen im Griff behalten würde. Dass der Name „Jesus“ und seine Herkunft, „Nazarener“, genannt werden, soll dem Manöver Nachdruck verleihen, weil es ein Machtfaktor ist, den Namen und die Herkunft eines Konkurrenten zu kennen. Nazareth ist Jesu Vaterstadt (Mk 6,1-6a).²¹ Auf diese Herkunft wird er oft angesprochen (Mk 10,47; 14,67; 16,6). Sie steht in Spannung zu seiner messianischen Heiligkeit (vgl. Mk 6,2f.). Diese Spannung wird aber nicht durch die Dämonen aufgelöst, sondern erst durch die Grabesengel (Mk 16,6f.), die den kompletten Gegensatz zum unreinen Geist bilden.

²¹ Oft wird auf das ähnliche „Nazoräer“ verwiesen; dann könnte ein Bezug zu Simson (Ri 13,7; 16,7) vorliegen; es würde eine besondere Nähe zum Titel „Heiliger Gottes bestehen; vgl. Chr. Strecker, *Mächtig in Wort und Tat* 209. Aber im Text steht das nicht.

b. Der zweite Teil der unsauberen Intervention des Geistes beginnt gleichfalls mit einer rhetorischen Frage und soll gleichfalls Jesus raffiniert ausmanövrieren. Der „Geist“ weiß von vornherein, was Jesus im Sinn hat: ihn zu vertreiben. Der Exorzismus ist eine Vernichtung; im Text steht ein Verb, das auch bei einer Tötung verwendet wird (vgl. Mk 3,6; 9,22; 11,18; 12,9). Diesem Schicksal will der Geist aber entgehen, indem er Jesus nicht nur beim Namen nennt, sondern auch in seinem Wesen erfasst. Er verfügt über höheres Wissen (vgl. Mk 3,11; 5,7 sowie 11Q11, 28f.). Er nennt Jesus beim Namen und Titel, wie es sonst nur Exorzisten gegenüber Dämonen tun. „Du bist der Heilige Gottes“ ist sachlich richtig. Petrus wird nach Joh 6,69 genau dasselbe Bekenntnis aus vollem Herzen sprechen (vgl. Apg 3,14 [Der „Heilige und Gerechte“]; 4,27.30 [Gottes „heiliger Knecht“]; 1Joh 2,20; Offb 3,7 [der „Heilige“]). Der bestimmte Artikel, der *genitivus possessionis* (Jesus gehört Gott) und das Attribut „Heilig“ passen genau zum Messias, der von Gott kommt und zu Gott führt, indem er Gottes Reich verkündet und verwirklicht; die Herabkunft des Heiligen Geistes nach der Taufe steht im Hintergrund (Mk 1,10); es ergeben sich Verbindungen zum Nasiräer Simson (Ri 16,17 B), zum Priester Aaron (Ps 106,16; vgl. TestLevi 18,12) sowie zum Menschensohn (äthHen 55,4). Aber im Munde des unreinen Geistes ist das Bekenntnis ein Lügengebilde; es kommt nicht von Herzen; es ist nur ein Lippenbekenntnis und will Jesus nicht ehren, sondern beherrschen. Durch das dämonische Bekenntnis soll Jesus vom Exorzismus abgehalten werden. Wäre er der Heilige im traditionellen Sinn des Wortes, könnte die Taktik aufgehen, weil der Heilige das Unreine flieht; aber Jesus versteht Heiligkeit nicht als Unantastbarkeit, sondern als Hingabe. Deshalb spricht sich der „unreine Geist“ selbst das Gericht. Er wird die Vitalität der Heiligkeit Jesu spüren. Sie stammt aus der Dynamik der Gottesherrschaft. Sie steckt an – und deshalb ist es mit dem Geist aus.

6.1.2.2 Die Vertreibung durch Jesus

a. (V. 25) Jesus macht mit dem „ unreinen Geist“ kurzen Prozess. Im Gegensatz zu anderen Exorzisten der Zeit braucht Jesus weder magische Kampftechniken noch rituelle Austreibungsworte, die im Zweifel passgenau auf die Dämonenart zugeschnitten werden müssen²²; es reicht sein Wort. In dieser Reduktion zeigt sich die narrative Christologie der Geschichte. Jesus lässt sich auch auf keine Diskussion über Hoheitstitel ein, sondern weist den Dämon schlichtweg ab. Er spricht gebieterisch, wie er in Caesarea Philippi nach dem Messiasbekenntnis seinen Jüngern zu schweigen befiehlt (Mk 8,30), er fährt – oder herrscht – den „Geist“ an (vgl. Mk 9,25), wie er später nach Mk 4,39 Wind und Wellen kommandieren und nach dem Messiasbekenntnis Petrus angehen wird, als der ihm den Weg ins Leiden verlegen will (Mk 8,30). Er beschränkt sich auf zwei kurze Imperative: Das Schweigebot schneidet dem Dämon das Wort ab – weil sein Bekenntnis nichts wert ist und seine Abwehrstrategie durchkreuzt werden muss.²³ Der Ausfahrbefehl ist der Exorzismus: Der Mensch soll vom unreinen Geist befreit werden. Die Richtung des Befehls ist entscheidend: Der Exorzismus ist eine Befreiung.

b. (V. 26) Der Geist hat keine Chance; er muss weichen. Dass es den Besessenen fast zerreißt, zeigt noch einmal die Gefährlichkeit des Dämons. Aber der Schrei ist Ausdruck der Wut über seine Niederlage. Wohin der Dämon fährt, ist im Blickwinkel der Geschichte uninteressant. Nur dass er „ausfährt“, wie Jesus es ihm befolgen hat, ist wichtig: Der Besessene ist ihn los.

²² Besonders erfolgreiche werden aufgeschrieben und als professionelles Wissen gehütet; vgl. PGM II 243; IV 170-173. 1239ff. 1243-1248. 3009-3055.

²³ Mit dem „Messiasgeheimnis“ hat das Austreibungswort nichts zu tun; anders *W. Wrede*, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901, 23-31. Er sieht das Motiv als Ausgleich zwischen dem unmessiansichen Leben Jesu und dem messianischen Glauben seiner Jünger.

6.1.3 Die Reaktion der Menschen (Mk 1,27f.)

a. (V. 27) Jesu Wort und Tat lösen allgemeines Staunen aus. Es ist ein heiliger Schrecken, der die Synagogenbesucher erfasst; er veranschaulicht das *mysterium tremendum*, das zum *mysterium fascinans* einer Begegnung mit dem Heiligen gehört (Rudolf Otto). Allerdings stimuliert das Staunen keine allgemeine Zustimmung, sondern eine intensive Diskussion. Das griechische Wort (συζητεῖν) hängt vom Stamm von „Suchen“ ab: Es ist ein gemeinsames Überlegen, Rätseln und Streiten, das zur Frage wird. Solche Fragen werden im Markusevangelium oft gestellt (vgl. Mk 6,2f.), auch von den Jüngern (Mk 4,41) und sogar von Jesus selbst (Mk 8,27ff.; vgl. 6,14ff.). In der markinischen Christologie sind sie ein wichtiges Stilmittel: Sie signalisieren, wie wenig selbstverständlich, wie enorm herausfordernd und unglaublich gut Jesus seine messianische Rolle interpretiert; die Fragen machen Probleme sichtbar, die der Auseinandersetzung bedürfen. Im Referat dieser Frage nach dem Exorzismus am Sabbat im Kapharnaum sind alle (erzählten) Fakten richtig benannt: die vollmächtige Lehre (vgl. Mk 1,21f.), der Befehl über die unreinen Geister und deren prompter Gehorsam; es wird auch korrekt die Neuheit der Lehre erfasst (vgl. Mk 2,22): nämlich ihre Souveränität, ihr Anspruch der Gottunmittelbarkeit, ihre Wirkung einer Befreiung, die eschatologische Dimensionen hat. Allerdings kommt es nicht zu einer Antwort, sondern es bleibt bei der Frage nach dem „Was“ des Geschehens. Insofern endet die Geschichte offen. Das ist wiederum ein markinisches Stilmittel, weil gattungsgemäß ein „Chorschluss“ zu erwarten wäre, der das Wunder konstatierte, während Mk 1,27 eher ein Anfangssignal setzt, dass es noch einer definitiven Antwort auf die Frage bedarf. Der Leser und die Leserin kennen sie; die Jünger ahnen sie; die Evangelienenerzählung nimmt sie als christologisches Spannungsmoment mit: Es gilt, den Kairos des Glaubens zu finden.

b. (V. 28) Im Modus der Frage verbreitet sich die Kunde wie ein Lauffeuer. Markus schreibt „sofort“, was heißt: vom selben Moment an in einem längerem Prozess. Im Griechischen steht ἀκοή; mit dem Wort wird das Hörensagen beschrieben. Es ist das Jesusgerücht, das sich verbreitet – nicht identisch mit der Verkündigung des Evangeliums, aber nicht ungünstig für seine Aufnahme, auch wenn Markus die Verbindung nicht direkt herstellt. Doch fasst der spätere Aufbruch Jesu (Mk 1,37ff.) einen Raum ins Auge, in dem sich nach Mk 1,28 die Fama Jesu schon verbreitet hat.

6.2 Schweinefreie Zone

Der Exorzismus von Gerasa / Gadara (Mk 5,1-20 parr.)

a. Der Exorzismus ist in vielerlei Hinsicht außerordentlich: Er findet nicht in Israel statt, wie der in der Synagoge von Kapharnaum (Mk 1,21-28) und später der auf dem Weg nach Jerusalem (Mk 9,14-29), sondern im heidnischen Land der Gerasener. Er enthält nicht nur eine Konfrontation zwischen den Dämonen und dem Befreier Jesus, sondern ein Agreement für einen spektakulären Abzug. Er begnügt sich nicht einer knappen Feststellung der Besessenheit, sondern malt ein Bild grauenhafter Entfremdung im Reich des Todes aus. Er ist nicht auf die Beziehung zwischen dem Besessenen und dem Exorzisten konzentriert, sondern bringt mit den Schweinen (nach jüdischer Vorstellung) unreine Tiere ins Spiel, in die der „ unreine Geist“ (V. 7) hineinfährt, um sie ins Verderben zu stürzen. Er begnügt sich nicht mit den Staunen des Publikums, sondern baut komplexe Konstellationen auf: die distanzierende Bewunderung der Gerasener, den abgelehnten Wunsch des Befreiten, in die Gesellschaft Jesu einzutreten, und dessen Verkündigung, die – auf indirektem Weg – doch jenes allgemeine Staunen auslöst, das zur Gattungstypologie gehört. Die außerordentlichen Züge korrespondieren mit dem außerordentlichen Ort. Die Geschichte ist nicht ohne Witz und Ironie erzählt: Jesus macht die heidnische Dekapolis zur schweinefreien Zone (Tierschutz spielt keine Rolle); die Dämonen sind zwar eine ganze Legion, unterwerfen sich aber Jesus und bitten nur noch um einen gnädigen Tod. Die Gerasener sind nicht etwa erleichtert, dass der Mann, einer der Ihren, von seiner entsetzlichen Qual befreit ist, sondern scheinen auf den materiellen Schaden der in den See gestürzten Schweineherde zu schauen, wenn sie Jesus bitten, ihr Land zu verlassen, damit kein weiteres Unheil geschieht. Sie haben die Zukunft ihres Glaubens noch vor sich.

b. Im Duktus des gesamten Evangeliums ist die Erzählung von strategischer Bedeutung. Vorbereitet durch die spektakuläre Stillung des Seesturms (Mk 4,35-41), stellt sie den ersten Vorstoß Jesu in das Land jenseits der Grenzen Israels vor Augen. Er kommt nicht weit, weil er gleich bei seinem Eintritt mit tausenden Dämonen konfrontiert wird, die er zwar aus dem Felde schlägt, aber ohne deshalb schon die Herzen der Gerasener zu gewinnen. Dennoch zeigt sich schon bei diesem Auftakt, dass sein Vorstoß nicht zu bremsen sein wird. Der von Dämonen Befreite, dem Jesus den Eintritt in die Nachfolge verwehrt, wird zum Boten der Guten Nachricht in seiner heidnischen Heimat – und löst nicht weniger, aber auch nicht mehr als jenes Staunen aus, das die Glaubensentscheidung noch vor sich hat. Der spätere Auftritt Jesu in der Dekapolis, der zivilisierter und erheblich erfolgreicher abläuft (Mk 7,31-37) ist dadurch vorbereitet:

c. Die Geschichte besteht aus den üblichen drei Hauptteilen einer Exorzismuserzählung:

- Mk 5,1-5 Exposition: Die Qual des Besessenen
- Mk 5,6-13 Konfrontation: Die Austreibung der Dämonen
 - 6-7 Die Bitte der Dämonen an Jesus
 - 8 Der (erfolgte) Ausfahrtbefehl
 - 9 Der Dialog über den Namen
 - 10-12 Die Bitte um einen starken Abgang
 - 13 Die Erfüllung des Wunsches
- Mk 5,14-20 Reaktion: Das geteilte Echo des Exorzismus
 - 14a Die Flucht der Hirten
 - 14a-17 Die Besprechung der Gerasener
 - 18-20 Der Auftrag des Befreiten

d. Alle drei Elemente sind farbig ausgestaltet. Die Exposition (Mk 5,1-5) schildert eindringlich das Elend des Besessenen. Die Konfrontation (Mk 5,6-13) nimmt die eigenartige Wendung einer Verhandlung, die scheinbar zu einer Konzession an die Dämonen führt, tatsächlich aber ihre Lust am Untergang bedient. Der Schluss (Mk 5,14-20) öffnet ein ganzes Spektrum widersprüchlicher Reaktionen. Alle drei Teile sind ungefähr gleichgewichtet. Die Qual des Besessenen, die zu Herzen geht (V. 19), ist ebenso wichtig wie die souveräne, von Mitleid und Humor getragene Aktion Jesu und wie die Ambivalenz von Reaktionen, die das dramatische Ereignis auslöst.

e. Die Erzählung ist nicht ohne Spannungen. Vers 1 und Vers 6 schildern die Begegnung mit Jesus; Vers 4 enthält Redundanzen; Vers 8 kommt verspätet; in den Versen 7 und 9a redet der Dämon in der 1. Person Singular, in den Versen 9b und 12 aber in der 1. Person Plural; in Vers 10 gibt es eine erste, in Vers 12 eine zweite Bitte an den Exorzisten; die diversen Reaktionen in den Versen 14-20 sind ungewöhnlich breit; Vers 19 verweist mit dem Kyrios auf Gott, Vers 20 aber auf Jesus. Aus diesen Beobachtungen werden teils weitreichende Dekompositionsmodelle abgeleitet, die einfache Einheiten von komplexeren Strukturen abheben sollen, ohne dass jedoch die Logik der unterstellten Komplikationen plausibel gemacht werden kann. Die Hypothesen sind nicht selten mit der Annahme einer vormarkinischen Wundersammlung verbunden, die mindestens auch die Nachbarperikopen Mk 4,34-41 (Diskussion siehe dort) und Mk 5,21-43 enthalten haben soll, aber nicht verifiziert werden kann. Der Numeruswechsel erklärt sich aus der multiplen Persönlichkeitsstörung des Dämons, die in Vers 9 genau zum Ausdruck kommt. Das Akolouthieproblem in Vers 8 dient der Spannungssteigerung. Die Modifikation von der Theozentrik in V. 19 zur Christologie in V. 20 entspricht dem theologischen Duktus des Evangeliums und seiner Traditionen. Redaktionell ist in jedem Fall die Anbindung an den vorausgehenden Kontext in Vers 1. Auch die Verbindung mit dem See Genesareth in V. 18 passt genau in die Geographie des Markusevangeliums. Alle anderen Erzählzüge können zu einer vormarkinischen Tradition gehört haben, die eine Lokaltradition aus der Dekapolis spiegelt. Der Evangelist hat sie sich zu eigen gemacht und für sein Evangelium so aufbereitet, dass die einfache Sprache erhalten bliebe und die komplexen Rollenspiele zur Wirkung kommen.

6.2.1 Exposition: Die Qual des Besessenen (Mk 5,1-5)

a. (V. 1) Der Evangelist überliefert, dass die Absicht, die Jesus nach Mk 4,35 geäußert hat, konsequent verwirklicht worden ist, hat es auch der exorzistisch anmutenden Stillung des Sturmes bedurft, um die Überfahrt glücklich zu vollenden (Mk 4,35-41). Als „jenseitiges Ufer“ erscheint das „Land der Gerasener“, mitten in der „Dekapolis“ (Mk 5,20), von einem galiläischen *point of view* aus, den der Evangelist mit Jesus und seinen Jüngern konsequent einnimmt. Der Blick richtet sich sofort auf Jesus; die Jünger interessieren nicht; bis zum Ende der Erzählung werden sie ausgeblendet. Ob sie im Boot geblieben oder mit an Land gegangen sind, bleibt offen.

b. Gerasa ist eine der bekannten Städte der Dekapolis, liegt aber ca. 30 km vom See Genezareth entfernt. Matthäus lokalisiert den Ort deshalb in Gadara (Mt 8,23). Einige Handschriften geben Gergesa an, das tatsächlich am See liegt und an den Golanhöhen die Vorstellung eines rasanten Absturzes erlaubt. Sie sind jedoch entschieden jünger; die *lectio difficilior* ist Gerasa. Dann zeigt sie entweder die phantastische Laufleistung einer dämonisierten Schweineherde an (so Helmut Merklein scherzhaft mündlich) oder mangelnde Ortskenntnisse des Evangelisten resp. seiner Tradition oder eine sekundäre Verbindung mit dem galiläischen Meer, so dass der Untergang der Herde ursprünglich im Nymphäum platziert gewesen wäre (was allerdings die 2000 Tiere nicht hätte fassen können). Vers 1 spricht allerdings nicht von der Stadt Gerasa (wie V. 14 und später indirekt V. 20), sondern vom „Land der Gerasener“. Auf der Landkarte des Markus reicht es (anders als auf der politischen Landkarte jener Zeit) bis direkt an den See. Da die politischen Verhältnisse in der Dekapolis stark im Fluss waren, kann die Unschärfe aus Unsicherheiten erklärt werden, die Matthäus – wie ein Teil der markinischen Handschriften – korrigiert (während Lukas sie stehengelassen) hat.

c. (VV. 2-5) Der erste Eindruck, den das Land der Gerasener hinterlässt, ist katastrophal. Es erscheint als Land des Todes, der unreinen Geister, der unbändigen Besessenheit, des gequälten Menschen, der wilden Schreie und der einsamen Berge. (Erst ab Vers 14 ist von der Zivilisation die Rede.). Drastische Krankheitsschilderungen gehören zum Inventar der Gattung und sollen die Macht des Exorzisten unterstreichen. Das ist auch bei Markus gegeben, nur dass in Vers 19 – typisch für die christliche Tradition – Jesus auf die Barmherzigkeit Gottes verweist, so dass die massiven Schilderungen bei den Leserinnen und Lesern nicht Abscheu und Entsetzen, sondern Mitleid erzeugen sollen. Der „unreine Geist“ (Mk 5,2.8.13; vgl. 1,21.26f.; 3,11; 6,7; 7,25; 9,25; vgl. 3,30) ist ein Dämon (vgl. Mk 5,15.16.18), der in den Dreck der Distanz von Gott zieht. Er kontaminiert mit Tod und Gesetzlosigkeit. Der Aufenthalt in der Todeszone der Gräber passt in dieses verstörende Bild wie später der Wunsch der Dämonen, in die Schweine zu fahren (Mk 5,10-12).

d. Auf die Symptomatik des Besessenen fällt theologisches Licht von Jes 65,4 aus. Dort wird dem treulosen Israel vorgeworfen, heidnisch zu leben: „in Grabkammern“ zu sitzen, die die „Nächte in Höhlen“ zu verbringen und „Schweinefleisch“ zu essen. Daraus folgt nicht, dass es sich bei dem Besessenen um einen assimilierten Juden handelt²⁴, weil alles, was der Mann vor und nach seiner Befreiung sagt, in einen heidnischen Kontext weist. Im Kontrast zu den Szenen am Westufer wird aber den Juden gespiegelt, was pagane Lebensart in ihrer schlimmsten Ausprägung ist – die von Jesus zum Besseren geführt wird.

²⁴ So aber M. Ebner, Medium 273.

e. Die übermenschlichen Kräfte des Besessenen zeigen die tyrannische Macht, die vom „Geist“ auf ihn ausgeübt werden. Er ist nicht zu bändigen, nicht von den Gerasenern, die ab Vers 14 auf der Bildfläche der Erzählung erscheinen werden, am wenigsten von sich selbst. Die Ketten, die er zerreißt, verstärken nur die Fesseln, die ihn an den Dämon binden. Die Schreie, die auf den Bergen verhallen, bringen die große Not zum Ausdruck; sie zeigen weder Verzweiflung noch Hoffnung an, sondern nur die Katastrophe seiner Entfremdung.

f. Markus legt keine medizinische Diagnose vor. Heute würde man bei den erzählten Symptomen Schizophrenie oder ein Borderline-Syndrom diagnostizieren. Entscheidend ist – wie in Mk 1,21-28 und Mk 9,14-29 – die Entfremdung. Das Evangelium folgt dem Prinzip der Steigerung. (Die Fern-Exorzismus in Mk 7,24-30 ist eine bewusste Ausnahme von der Regel, weil hier die Grenzüberschreitung zu einer Syrophönizierin und ihrer Tochter im Fokus steht.) Während der Besessene von Kapharnaum spontan überfallen worden zu sein scheint, sonst aber unauffällig lebt, ist das Kind, um das sein Vater am Fuß des Verklärungsberges bittet, tödlich bedroht; in Gerasa hingegen handelt es sich um einen chronischen Zustand, der weder eine Besserung verspricht noch eine Verschlimmerung befürchten lässt und deshalb aussichtslos scheint.

6.2.2 Konfrontation: Die Austreibung der Dämonen (Mk 5,6-13)

a. (Vv. 6-7) Während in Vers 1 vom Dass der Begegnung mit Jesus die Rede war (und die Verse 2-5 nachgetragen hatten, wer derjenige ist, der ihn trifft), wird jetzt das Wie geklärt. „Von weitem“ heißt, dass der Besessene Jesus schon auf dem See im Boot erspäht hat, so dass er ihn sofort beim Aussteigen am Ufer treffen kann (V. 1). Subjekt ist der Besessene. Dass er ein Getriebener ist, kann nur wissen, wer über die Informationen aus den Versen 2-5 verfügt. Sein Weg zu Jesus – Laufen und Niederfallen – ist ein Akt verquerer Verehrung. *Einerseits* spricht er – als monotheistischer Heide – vom „Sohn des höchsten Gottes“ (vgl. Gen 14,18ff.; Num 24,16; Jes 14,14). Das klingt wie die heidnische Variante (vgl. Apg 16,17) des dämonischen Bekenntnisses zum „Sohn Gottes“ in Israel nach Mk 3,11. Auch die Gottesbeschwörung gehört zu dieser teuflischen Orthodoxie, an der das Markusevangelium reich ist. Die Proskynese bringt diese merkwürdige Verehrung zum Ausdruck – und hat ihr paradoxes Pendant in der Passionsgeschichte, wenn die römischen Soldaten Jesus fußfällig als dem „König der Juden“ huldigen, um ihn zu verhöhnen (Mk 15,19). *Andererseits* geschieht das laute Schreien (V. 7) in derselben Stimmlage (κράζω) wie das dämonische Gebrüll in den Gräbern und auf den Bergen (V. 5). Aus dem Wort spricht Todesangst. Er schreit ebenso wie der Dämon in der Synagoge von Kapharnaum (Mk 1,23f., dort im Plural). Wie dort ist die rhetorische Frage der Versuch, Jesus abzuwehren. Das macht Sinn, wenn der „höchste Gott“ als ein gefährliches Wesen gesehen wird, das den Besessenen bedroht – wie es ja auch sein Lebensschicksal gewesen zu sein scheint, das sich nun aber durch Jesus dramatisch verändern wird. *Beide Seiten* gehören zusammen und begründen eine tiefe Ambivalenz: Das Bekenntnis ist gequält; die Qual resultiert aus der vermuteten Macht dessen, der das Leiden verursacht oder vergrößert: der höchste Gott. Allein er kann von der Qual erlösen – aber nicht, wenn er dämonisiert wird. Das verquere Bekenntnis führt zu einem hoffnungslosen Gebet, gerichtet an einen Gott, der eine Projektion ist, eine Karikatur des wahren Gottes, des Vaters Jesu.

b. (V. 8) Der Ausfahrtbefehl wird nachgetragen. Das Timing ist nicht restlos klar. Aber die vom Erzähler vorausgesetzte Folge ist, dass Jesu den auf ihn Zustürzenden sofort mit dem Ausfahrtbefehl konfrontiert, bevor der das Wort ergreifen kann. Mithin ist es – wie in Kapharnaum (Mk 1,23f.) – der „unreine Geist“ (vgl. V. 2), der aus dem Mann spricht. Die 1. Person Singular ist eine Täuschung: Der Gerasener ist nicht er selbst; er ist eine gespaltene Persönlichkeit. Wie in den anderen Fällen kommt es Jesus nur auf eines an: dass der „unreine Geist“ den Menschen verlässt, so dass er wieder „rein“ wird, d.h. nahe bei Gott ist, verbunden mit ihm und nicht verstrickt in eine angstbesetzte Frömmigkeit.

c. (V. 9) Jesus durchschaut die Lage; er weiß, dass er nicht den Menschen anreden kann, der ihm zu Füßen liegt (V. 6), weil der gar nicht zu reagieren vermag, sondern direkt den „Geist“ (V. 8) ansprechen muss, der aus ihm spricht. Er ergreift aber das halbe Eingeständnis auf und beginnt, anders als sonst, ein Gespräch. Es wird möglich, weil der Dämon sich von vornherein unterwirft. Dass Jesus nach dem Namen fragt, könnte auf das Rumpelstilzchen-Motiv verweisen, dass Macht über einen Menschen hat, wer seinen Namen kennt. Aber der Jesus des Markusevangeliums hat ein solches Mittel nicht nötig. Er nutzt vielmehr seine Autorität, um den Dämon zu einem Outing zu bewegen, das ihn weiter in die Defensive treibt, aber den Exorzismus zugleich nicht als Gewaltakt, sondern als konsequente Demontage erscheinen lässt, die auch eine Selbstdemontage ist.

d. Die Antwort: „Legion“ zeigt, dass der Dämon keinen Namen hat, wie ein Mensch einen Namen trägt, der auf sein Wesen verweist. Der Dämon treibt ja sein Unwesen; er ist eine Unperson. Das kommt in der Erklärung zum Ausdruck, dass er „viele“ ist. „Legion“ verweist aber nicht nur auf einen Plural, sondern auch aufs Militärische. Daraus wird in der Literatur teils abgeleitet, Mk 5,1-20 habe eine antirömische Pointe. Konkret wird darauf verwiesen, dass die in Syrien stationierte, im Jerusalemfeldzug engagierte und von Vespasian kommandierte *lexio X Fretensis*, die ruhmreiche Seeschlachten geschlagen hat, den Eber als Wappentier führt, so dass der Exorzismus das Bild einer Befreiung der Gegend von der römischen Besatzung spiegele, und zwar dadurch, dass Jesus sich als Oberbefehlshaber in Szene setze. Allerdings war die Legion weder zur Zeit Jesu noch zu der des Evangelisten in der Dekapolis stationiert; sollte dem Evangelisten und seiner Tradition politische Theologie vorgeschwebt haben, wäre die Lokalisierung in Gerasa ein Schlag ins Wasser; überdies sind es „etwa zweitausend“ Schweine, die in den See stürzen, während eine Legion an die sechstausend Mann hatte. Ohne historisierende Allegorese kommt die politische Dimension klarer zum Ausdruck. Sie weicht nicht in die Weltgeschichte aus, sondern bleibt bei dem Besessenen und seiner Befreiung.

e. Die Dämonen besetzen den Menschen, wie ein Heer ein Territorium besetzt und aussaugt. Die Dämonen sind eine Todesschwadron, viel gefährlicher und zerstörerischer, als römische Truppen je sein könnten. Indem sie, von Jesus gefragt, ihren Namen offenbaren, nämlich den eines Heeresverbandes, verfolgen sie ihre Defensivtaktik – die ihnen aber nichts nützen wird.

f. (V. 10) Die Bitte, nicht aus dem Land vertrieben zu werden, wird wieder im Singular geäußert, also im Blick auf den besessenen Menschen formuliert. Insofern ist sie der Wunsch, nicht sterben zu müssen, sondern endlich ein Gerasaner sein zu dürfen, ohne in die Gräberfelder und die Bergeshöhen ausgestoßen zu sein. Das Gespräch mit Jesus führt dazu, dass sich der besessene Mensch von den Dämonen spaltet, so dass er keine gespaltene Persönlichkeit mehr ist. Dieser Wunsch wird ihm von Jesus gewährt – bis dahin, dass er ihn zum Schluss der Geschichte nicht mit ins Boot nimmt, sondern in seine Heimat schickt, damit er berichtet, was Gott zu seinen Gunsten getan hat (und dadurch die Herzen seiner Landsleute öffnet).

g. (Vv. 11-13) Die Schweine, die am Abhang weiden, zeigen, dass die Szene an einem heidnischen Ort spielt. Die Schweine sind für Juden unreine Tiere (Lev 11,7; Dtn 14,8). Dass der „unreine Geist“ (Mk 5,2.8) – Vers 13 spricht im Plural von „unreinen Geistern“ – eine Symbiose mit ihnen eingehen will, ist eine tödliche Ironie.

Der Evangelist erzählt mit spürbarem Sinn für Humor von einem kollektiven Suizid der Dämonen. Nach Vers 12 sind sie, obgleich sie sich in dem Besessenen fürchterlich aufgespielt haben, so kraftlos, dass sie nicht selbst ihrem Umzug bewerkstelligen können. Sie müssen Jesus bitten, dass er sie wie Lakaian in die Schweineherde schickt. Das Judesein Jesu pfeffert die Geschichte extra. Das „Einfahren“ (εἰσέρρομα) entspricht genau dem „Ausfahren“ (ἐξέρρομα) des Exorzismusbefehls (V. 8). Jesus konzidiert, was die Dämonen wollen. Später wird er nach Markus im Streit mit Pharisäern erklären, dass es für ihn keine unreinen Speisen gibt (Mk 7,1-23). Deshalb sind für ihn auch die Schweine nicht unreine Tiere. Folglich benutzt er die Dämonen nach Markus nicht, um aus eigenem Antrieb die Unreinheit durch den Tod der Tiere aus der Welt zu schaffen, jedenfalls für diese Zeit an diesem Ort. Vielmehr gestattet er den Dämonen ihre Lust am Untergang. Indem sie die Tiere mit in den See reißen, sind sie selbst von der Bildfläche verschwunden: Gerasa ist dämonenfrei; die Tür zur Dekapolis steht offen.

6.2.3 Reaktion: Das geteilte Echo des Exorzismus (Mk 5,17-20)

a. (Vv. 14-17) Zu einem regelkonform erzählten Wunder gehören die Feststellung des Effekts und der gebührende Applaus. Mk 1,27f. bietet ein Paradebeispiel. Beim Exorzismus von Gerasa ist aber alles anders. Die Schweinehirten sind als Zeugen vorgestellt – nicht unbedingt des Exorzismus, aber der zweitausendfachen Tierverschwendung. Die Hirten fliehen, wohl vor Entsetzen, und verbreiten die *bad news* in Stadt und Land. Sie sind abhängig beschäftigt, also den Besitzern rechenschaftspflichtig, und mithin in einer äußerst prekären Lage. Ihr Bericht (ἀπαγγέλλω), der vom Tod der Schweine geprägt ist, kontrastiert mit dem Bericht (ἀπαγγέλλω), der Besessene nach Jesu Auftrag in genau derselben Region von seiner Heilung erstatten soll (V. 19).

b. Die Reaktion bleibt nicht aus. Aus der ganzen Gegend von Gerasa, aus Stadt und Land, kommen Menschen, um die Lage zu inspizieren. Die Leserführung des Evangelisten ist präzise. Zuerst wird berichtet, wie der Besessene gesehen wird – das komplette Gegenteil zur Vergangenheit. Er ist nicht gefesselt, sondern frei; er rennt nicht umher, sondern sitzt; er ist nicht mehr bei den Toten, sondern bei den Lebenden; er schreit nicht, sondern redet vernünftig; er schlägt sich nicht mehr mit Steinen. Die Furcht, die sie nach V. 15 befällt, ist ein ähnliches *mysterium tremendum*, wie nach Mk 4,41 bei den Jüngern. Der Unterschied besteht darin, dass sie, obgleich „noch“ nicht gläubig (Mk 4,40), nach Jesu Identität fragen, um ihn besser kennenzulernen, während hier die Gerasener auffordern, ihr Land zu verlassen (V. 17). Zwischendurch bestätigen Zeugen den erzählten Zusammenhang und die Abfolge zwischen der Rettung des Besessenen und der Vernichtung der Schweine (V. 16). Die Gerasener, die wie ein Mann dargestellt werden, scheinen den wirtschaftlichen Schaden vor den menschlichen Gewinn zu stellen und wollen deshalb, dass Jesus ihr Gebiet verlässt. In der Geschichte der Auslegung ist dieser Wunsch als Ausdruck typisch heidnischer Hartherzigkeit gedeutet worden. Der Evangelist enthält sich eines moralischen Urteils. Es wird nur klar, dass ein spektakulärer Exorzismus nicht reicht, Gerasa zu einer (wenn man anachronistisch so sprechen darf) christlichen Stadt zu machen. Die Risiken und Nebenwirkungen sind zu groß. Es scheint nicht so, dass Jesus es anders erwartet oder gewünscht hätte; er schreibt die Gerasener nicht ab, sondern wendet sich ihnen so zu, dass sich ihnen das Evangelium als Gottes Frohe Botschaft für sie erschließen kann (vgl. Mk 5,18ff.; 7,31-37).

c. (Vv. 18-20) Einer ragt aus der Masse heraus. So wie er vorher, aufgrund seiner Besessenheit, ein Außenseiter war, so jetzt aufgrund seiner Heilung. Aber während er zuvor nur gequält wurde, bekommt er jetzt eine herausragende Aufgabe. Sein Wunsch, „mit“ Jesus zu sein, wird abgelehnt (V. 18). Vielleicht spielt es eine Rolle, dass er augenscheinlich kein Jude ist. Wichtig ist jedoch, dass Jesus etwas Anderes mit ihm vorhat: Er soll Aufklärungsarbeit bei sich zu Hause leisten. Dieser Auftrag ist eine Sendung, auch wenn sie nicht denselben Rang wie die Jüngersendung nach Mk 6,6b-13 hat. Sie zielt auf den engsten Lebensbereich des Besessenen, aus dem er durch die dämonische Legion am stärksten ausgeschlossen war: auf sein Haus und seine Familie (V. 19). Seine Botschaft wird ihm zweifach vorgezeichnet: einerseits durch den Verweis auf das Geschehen, andererseits durch den auf Gottes Barmherzigkeit. Beides gehört zusammen; ohne dass etwas passiert wäre, wäre das Erbarmen eine leere Geste. Dass der Exorzismus aber nicht nur ein Spektakel oder eine Demonstration, sondern eine von Mitleid getragene Hilfe gewesen ist, ergibt sich gerade aus dem Bezug auf Gott und seine Barmherzigkeit. Der Kyrios ist hier, im Munde Jesu, nicht der Exorzist, sondern Gott, der ihn gesandt hat.

d. In Vers 20 hingegen kommt es zu einer dreifachen Verschiebung. Erstens bezieht sich der Besessene direkt auf Jesus; das entspricht genau der Christologie des Markus: Jesus verkündet und verwirklicht die Barmherzigkeit Gottes; Gott offenbart sie eschatologisch durch ihn. Zweitens berichtet der Mann nicht nur (ἀπαγγέλλω), wie Jesus ihm aufgetragen hat, sondern „verkündet“ (κηρύσσω), so wie auch Jesus (Mk 1,15) und seine Jünger (Mk 3,14) „verkünden“; das ergibt sich durch den christologischen Bezug. Drittens beschränkt sich der Befreite nicht auf sein „Haus“ und die „Seinen“, sondern weitet seine Mission auf die ganze Dekapolis aus; das entspricht der Dynamik der gesamten Sendung Jesu; es ist kein Verstoß gegen eine Restriktion Jesu, sondern ein besonderer Eifer, der Früchte trägt.

e. Mk 5,20 ist einer der ältesten literarischen Belege für die „Dekapolis“ (vgl. Mk 7,31). Sie ist ein Städtebund²⁵, der sich – nach dem Syrienfeldzug des Pompeius 63 v. Chr. – zu bilden begonnen hatte, gegen eine Dominanz von Seiten des Herodes durchaus mit klarer Zuordnung zur römischen Provinz Syrien. Die Namen der Städte, die überliefert sind, weichen ein wenig voneinander ab. Gerasa (resp. Gelasa) ist immer dabei (vgl. Plinius, nat. 5,74). Es gibt in der Dekapolis zahlreiche Juden; aber die deutliche Mehrheit ist nicht jüdisch. Teils kommt es zu Spannungen (Jos., bell. II 457-465-477-479).

f. Die Erzählung zeigt nach Markus, wie Jesus strategisch und taktisch seine Sendung ausbreitet. Strategisch ist die Überfahrt ans „jenseitige Ufer“ (Mk 5,1; vgl. 5,1) nach Gerasa in die Dekapolis, weil sich das Evangelium Gottes nicht auf Israel beschränken lässt, ist es doch ein Evangelium für alle Völker (Mk 13,10); taktisch ist der Rückzug (Mk 5,18), der – durch die Aktivität des Geheilten – den Boden für einen zweiten Vorstoß (Mk 7,31-37) bereitet. Zusammen mit der Seesturmgeschichte (Mk 4,31-35) verdeutlicht die Exorzismuserzählung, wie hoch die Hürden sind, die Jesus auf dem Weg zu den Heiden überwinden muss, wie viel stärker als die Widerstände die Macht Jesu ist, sie zu brechen. Gleichzeitig wird durch die Mission des Befreiten in seiner Heimat gezeigt, dass der Jüngerkreis um Petrus kein ekklesiologisches Monopol aufbaut, sondern eine spezifische Bedeutung in einer breiter angelegten Jesusbewegung hat.

g. Die historische Rückfrage ist schwer zu beantworten. Einerseits kann die Ungewöhnlichkeit der Geschichte für eine geschichtliche Erinnerung sprechen. Andererseits sind die geographischen Angaben verworren. Die literarische Gestaltung der Erzählung, die christologisch interessiert ist, ist ohnedies stark, gerade in den burlesken Szenen. Eine Antwort auf die Rückfrage muss unterscheiden: ein direkter Rückgriff auf *ipsissima facta et verba* Jesu ist nicht möglich; aber die Perikope fängt ein, dass Jesus als Exorzist (und Heiler; vgl. Mk 7,31-37) nicht nur in Galiläa (und Judäa), sondern auch in der Dekapolis tätig gewesen ist. Im Ursprung steht deshalb eine Lokaltradition, die in Jesu Wirken den – hier indirekten – Anfang christlicher Gemeinden in der Region verankert.²⁶

²⁵ Vgl. R. Wenning, Die Dekapolis und die Nabatäer, in: ZDPV 110 (1994) 1-35.

²⁶ Vgl. U. Wilckens, Theologie I/1, 143. Anders J. Gnillka, Mk I 207: „eine konkrete historische Erinnerung wegen des symbolischen Gehalts nicht sehr wahrscheinlich“.

6.3 Übermenschliche Störenfriede

Dämonische Lippenbekenntnisse und jesuanische Schweigegebote (Mk 1,32ff. parr.; 3,7-12 parr.)

a. Regelmäßig werden Exorzismen in den Summarien des Wirkens Jesu erwähnt, die seit Markus zu den Jesuserzählungen der Evangelien gehören. Wahrscheinlich hat der Evangelist selbst sie gebildet. Er erreicht mit ihnen zwei Effekte: Zum einen weist er die ausgeführten Erzählungen, die er bringt, als Beispiele aus, die für andere stehen, die nicht erzählt werden. Zum anderen füllt er die Lücken in seiner Erzählung.

b. In zwei der drei Summarien (Mk 1,32ff.; Mk 3,7-12) tauchen Exorzismen auf. Im dritten Summarium (Mk 6,53-56) ist hingegen nur von Krankenheilungen die Rede. Dort, wo Dämonenaustreibungen erwähnt werden, stehen sie in einer Reihe mit Krankenheilungen. Sie stehen jeweils am Ende, wohl weil Besessenheit als eine besonders schwere Krankheit gilt.

c. Das Hauptthema aller Summarien ist der enorme Andrang des Volkes, der einerseits die Popularität Jesu beim einfachen Volk spiegelt – im Gegensatz zu der harschen Kritik, die Jesus regelmäßig bei den jüdischen Protagonisten erntet. Jesus heilt alle, die seiner Hilfe bedürfen. Aber der sucht nicht den öffentlichen Massenerfolg, sondern zieht sich immer wieder zurück – auch wenn er dem Ansturm dadurch nicht entgehen kann. Mk 1,32ff. zeigt, dass der Exorzismus in der Synagoge von Kapharnaum (Mk 1,21-28) und die Fieberheilung im Haus des Simon (Mk 1,29ff.) für viele andere Therapien und Exorzismen Jesu stehen. Mk 3,7-12 nimmt diesen Faden auf: Jesu heilende und helfende Präsenz ist nachhaltig; seine Anziehungskraft reicht weit über Galiläa und Judäa hinaus – die ganze Region wird in Bewegung versetzt.

d. Nach Mk 1,34 reagiert Jesus, wie erhofft. Er „heilt“ und „treibt aus“. Zweimal heißt es „viele“. Gemeint ist nicht, dass Jesus nur eine große Zahl der Problemfälle gelöst, andere aber unbehandelt gelassen hätte, sondern dass er „alle“ Kranken und Besessenen heilte (V. 32), obgleich es „viele“ waren. Die Krankheiten werden nicht genauer beschrieben; es wird aber erwähnt, dass es „vielerlei“ sind, so dass deutlich wird, dass es keine einzige Krankheit gibt, die Jesus nicht zu heilen wüsste. Der Text richtet den Blick freilich nicht auf die Diagnosen und Therapien, sondern auf die Leidenden, die geheilt werden. Im produktiven Gegensatz dazu fokussiert Vers 34 im Fortgang die „Dämonen“²⁷. Sie werden „ausgetrieben“, müssen also die Besessenen verlassen, damit die Menschen von ihnen befreit sind. Es scheint, dass alle von einem ähnlichen Kaliber wie der sind, den Jesus in der Synagoge von Kapharnaum vertrieben hat (Mk 1,23-26); denn „sie wussten, wer er war“. Sie werden auch ebenso wie jener Quälgeist behandelt: Sie müssen verstummen; denn sie sind nicht nur keine geeigneten Glaubensboten, sondern Widerspruchsgeister, die über Jesus mit ihrem übernatürlichen – besser: unnatürlichen – Wissen Macht ausüben wollen, aber damit nicht durchkommen.

²⁷ Das Wort (vgl. Mk 1,32) ist hellenistisch, begegnet aber auch in der jüdischen Literatur der Zeit; vgl. grBar 16,1; äthHen 19,1; Jub 10,1; ApkAbr 26 B.

e. Nach Mk 3,11-12 spitzt sich dort, wo sich der Triumph Jesu zu vollenden scheint, die Lage kritisch zu. Bisher war nur vom Heilen die Rede (V. 10: ἐθεράπευσεν,), allerdings auch von allen möglichen Plagen (V. 10: μάστιγας). Jetzt ergreifen die bösen Geister die Initiative. Sie scheinen eine Art Lernfortschritt gemacht zu machen. Denn während der Dämon, der in der Synagoge von Kapharnaum das Wort ergreift, Jesus dadurch zu beeinflussen versucht, dass er ihnen bei seinem korrekten Namen und Titel ruft: „Jesus von Nazareth ... Heiliger Gottes“ (Mk 1,24) und nach dem ersten Summarium Jesus den Dämonen zu schweigen gebietet, bevor sie reden können (Mk 1,34), erkennen sie ihn hier vorbehaltlos an und fallen ihm gar zu Füßen, um ihn als „Sohn Gottes“ zu bekennen. Das ist das erste Vorkommen des Hoheitstitels bei Markus (nach der Überschrift Mk 1,1 und) seit der Himmelsstimme über dem Jordan (Mk 1,11). Für den Evangelisten und seine ursprünglichen Rezipienten ist es sicher übernatürliches Wissen, über das die bösen Geister verfügen. Durch Mk 3,11 wird die Gottessohnschaft Jesu nicht in Frage gestellt, sondern bestätigt, allerdings auf fragwürdige Art und Weise. Das klärt Jesus durch sein Schweigebot nach Markus auf: Ein Bekenntnis muss von Herzen kommen, oder es ist vergiftet. Es muss ein Wort des Glaubens sein; sonst ist es wertlos.

f. Wenn Mk 3,11f. mit dem „Messiasgeheimnis“ verbunden wird, dann nicht, weil kaschiert werden sollte, dass Jesus sich nicht wirklich für den Messias gehalten habe, sondern in dem Sinn, dass Jesus als Messias die Verborgenheit schätzt, um Beifall von der falschen Seite zu vermeiden. Zieht man die ganz großen Linien nach, ergibt sich ein Bezug zur Passion: Jesus kann nur im Blick auf seinen ganzen Heildienst, einschließlich seines Leidens und Sterbens, als Gottessohn erkannt werden – auf dem Weg der Nachfolge, die das Kreuz nicht scheut. Die Dämonen wollen diesen Weg durch lauten Applaus konterkarieren. Deshalb müssen sie schweigen.

6.4 Weibliche Logik

Die Heilung der Tochter der Syrophönizierin (Mk 7,24-30 parr.)

a. Die Geschichte ist außergewöhnlich, weil sie nicht in Israel, sondern auf heidnischem Gebiet spielt. Hier rückt die Mutter einer Besessenen in den Blick. Sie spielt eine der besten Nebenrollen im Markusevangelium. Durch sie kommt ein Hauptthema des gesamten Neuen Testaments auf die Tagesordnung: wie sich Jesu Sendung in und für Israel zur Universalität seines Heildienstes verhält, die sich nachösterlich in der Heidenmission konkretisiert (Mk 13,9-13). Während Mk 7,1-23, das Lehrgespräch über die Reinheit des Herzens, eine entscheidende theologische Voraussetzung markiert, gehört die Tyros-Erzählung zu einer kleinen Missionsreise Jesu in heidnisches Gebiet. Sie hat paradigmatische Bedeutung auch für die nachösterliche Evangeliumsverkündigung, die programmatisch alle Welt angehen soll (Mk 13,10; vgl. 14,9). Mutterliebe ist eine starke Brücke für die Entstehung von Glauben.

b. Die Erzählung ist nach dem Muster einer Heilungsgeschichte aufgebaut, allerdings in der Variante einer Therapie aus der Ferne – das einzige Beispiel bei Markus, aber eine Parallele zu anderen neutestamentlichen Erzählungen, in denen gleichfalls Heiden geheilt werden (Mt 8,5-13 par. Lk 7,1-10; Joh 4,40-53).²⁸ Zwar steht ein Exorzismus an. Aber eine direkte Konfrontation Jesu mit den unreinen Geistern fehlt. Die Mutter übernimmt die Aufgaben der Bittstellerin, die der Aktivität von Kranken und ihren Freunden bei Heilungsgeschichten entspricht (vgl. Mk 2,1-12). Eine ähnliche Erzählung, nur dass dort ein Vater und sein Sohn im Mittelpunkt stehen und vor Ort geholfen wird, wird der Evangelist im folgenden Hauptteil bringen und in Galiläa platzieren (Mk 9,14-29).

Mk 7,24	Der Hintergrund: Jesu verborgene Gegenwart in Tyros
Mk 7,25f.	Die Bitte der Griechin
Mk 7,27ff.	Der Dialog zwischen Jesus und der Frau
27	Der Einwand Jesu
28	Der Gegeneinwand der Frau
29	Die Anerkennung durch Jesus
Mk 7,30	Die Feststellung der Erhörung

Im Mittelpunkt steht, wie nicht selten bei Heilungsgeschichten, ein Dialog. Er hat seine besondere Bedeutung hier dadurch, dass von einer Fernheilung erzählt wird – das einzige Beispiel bei Markus, aber eine Parallele zu anderen Erzählungen, in denen gleichfalls Heiden geheilt werden (Mt 8,5-13 par. Lk 7,1-10; Joh 4,40-53). Die Besonderheit des Gesprächs besteht darin, dass Jesus – das einzige Mal in der gesamten Evangelienüberlieferung – eine Bitte um Heilung oder Befreiung nicht sofort erfüllt, sondern zunächst abweist. Dann aber lässt er sich von der Frau überzeugen. Die Exorzismusgeschichte enthält das einzige Streitgespräch, das Jesus verloren hat. Die Frau schlägt ihn mit seinen eigenen Waffen. Das ist die Frohe Botschaft. In der matthäischen Parallele – Lukas hat die Episode übergangen – ist ausdrücklich vom „Glauben“ der Frau die Rede (Mt 15,28).

²⁸ Philostrat (vit. Apoll. III 39) erzählt von einer Fernheilung durch einen Brahmanen, auch von R. Chanina ben Dosa wird eine solche Therapie überliefert. Beide Male spiegelt sie die Macht des Therapeuten, so auch hier, nur mit der Pointe, dass zugleich die Grenze zwischen Juden und Heiden überbrückt wird.

c. Die markinische Erzählung ist aus einem Guss. Der Auftakt ist zwar in den Gang des Evangeliums eingepasst. Aber die Lokalisierung ist traditionell, weil die ganze Geschichte an ihr hängt. Der abrupte Abschluss markiert das Ende einer Episode, die profiliert genug ist, auch allein überliefert worden zu sein.

6.4.1 Zeit und Ort des Exorzismus

a. Wo für Markus nach Mk 7,24 die Lehrgespräche über Rein und Unrein stattgefunden haben (Mk 7,1-23), ist nicht völlig klar. Wahrscheinlich ist an „Gennesaret“ gedacht (Mk 6,53-56), die Landschaft westlich des Sees. Von dort macht sich Jesus nach Mk 7,24 auf, weitere Räume zu erreichen. Der Aufbruch ist ein Leitmotiv der Sendung Jesu, weil er sein gesamtes Leben lang im Kommen ist, um Menschen die Nähe der Gottesherrschaft zu erschließen (Mk 1,14f.). Allerdings hat er sich bislang, abgesehen von einem kurzen Abstecher nach Gerasa (Mk 5,1-20), auf Galiläa konzentriert. Jetzt geht es gezielt weiter nach Norden und dann um den See herum (Mk 7,37 – 8,10) wieder in die Kernregion zurück (Mk 8,11-26).

b. Tyros, heute im südlichen Libanon gelegen, gehört nicht zu Israel, sondern ist jenseits der Grenze (vgl. Jos., bell. 3,38) eine Stadt der Philister²⁹, in der alttestamentlichen Geographie teils feindlich (1Makk 5,15; 2Makk 4,32; Jes 23,1-18 u.ö.), teils aber durchaus freundlich gesonnen (1Kön 5,15; 9,11f.; Ps 45,13 u.ö.). Nach einem Wehewort der Redenquelle werden Tyros und Sidon, die auf Jesu Machttaten gläubig reagiert hätten, mit Chorazin, Bethsaida und Kapharnaum konfrontiert, die es an Glauben haben fehlen lassen (Mt 11,20-24 par. Lk 10,12-15); es wirkt, als kommentierte dieses Logion Szenen wie die bei Markus erzählte oder als verifizierte die Bitte der Mutter die Prophetie Jesu. Nach Mk 3,8 waren auch Menschen aus Tyros und Sidon zu Jesus geströmt. Das ist der unmittelbare Anknüpfungspunkt im Markusevangelium. Jesus weitet den Radius seines Wirkens über Israel hinaus, dringt aber nicht in eine religiöse, kulturelle oder ethische Wüste vor, sondern stößt auf Menschen, die starkes Interesse an ihm finden, durchaus auch im eigenen Interesse, aber mit einer starken Offenheit für den Messias aus Israel.

c. Die Szene ist in der eigentümlichen Mischung von Verborgenheit und Offenbarung gestaltet, wie sie typisch für Jesus ist, auch in Galiläa (Mk 1,45; 3,7-12; 6,30-34). Er begibt sich in das Gebiet von Tyros, wählt als Stützpunkt aber ein „Haus“ – wie auch sonst nicht selten in Israel, nur dass er hier offenkundig die Gastfreundschaft einer heidnischen Familie nutzt (was Markus aber nicht ausführt). Es ist also keine besondere Vorsichtsmaßnahme Jesu, im Heidenland *incognito* zu bleiben, um sich nicht zu verunreinigen (sonst hätte er sich nicht in einem „Haus“ aufhalten dürfen), sondern seine aus Erfahrung gelehrte Diskretion, die Kehrseite seiner nachhaltigen Wirkung. Er „wollte nicht erkannt werden“, weil er noch viel vorhatte; er „konnte nicht verborgen bleiben“, weil die Attraktivität seiner Person und seiner Mission zu groß waren. Diese Spannung lässt sich nach Markus nicht auflösen, aber immer wieder aufbauen und für eine Missionsarbeit nutzen, die sich nicht mit Spektakeln abgibt, sondern nachhaltige Begegnungen stiftet.

²⁹ Vgl. V. Jigoulov, The Phoenician City-States of Tyre and Sidon in Ancient Jewish Texts. Of Diachrony and Ideology, in: SJOT 21 (2007) 73-105.

6.4.2 *Das Portrait der Frau*

a. Nach Mk 7,25-26 zeichnet der Evangelist ein markantes Portrait der Frau, die Jesus im „Haus“ (V. 24) aufsucht. Das erste, was Markus erwähnt, ist das Wichtigste: Sie ist die Mutter einer Tochter, für die sie alles tut (V. 25). Diese Tochter – Markus schreibt: θυγάτριον, lässt also an ein junges, vor allem aber: an ein geliebtes Mädchen denken (vgl. Mk 5,23) – ist von einem „ unreinen Geist“ besessen (vgl. Mk 5,2.8), so wie Jesus auch in Galiläa diese Fälle einer dämonischen Krankheit kuriert hat (Mk 1,21-28; vgl. Mk 9,17). Es handelt sich um einen „Dämon“ (Vv. 26.29f.), eine Ausgeburt des Teufels (vgl. Mk 3,22-30); er figuriert als „ unreiner Geist“, weil er eine unsichtbare, ungreifbare Macht ist, die von Gott und dem Leben seines Volkes abschneidet. Weil die Mutter die Initiative ergreift und von sich aus Jesus aufsucht, damit ihre Tochter – hier und in der Antwort Jesu (V. 29) heißt es ohne Verkleinerungsformel θυγατήρ – gesund wird, kommt es nicht zu der gattungstypischen Konfrontation des Exorzisten mit den unreinen Geistern; die Geschichte entwickelt sich vielmehr nach dem Muster einer Therapie, in der die Bittsteller aktiv werden.

b. Das theologische Problem, das die Kehrseite der grandiosen Lösung ist, wird durch die Folgebestimmungen deutlich: Die Frau ist „Hellenin“, also „Griechin“ (Lutherbibel), gemeint ist: nicht Jüdin, sondern „Heidin“ (Einheitsübersetzung). Sie ist „Syrophönizierin“, gehört also (seit der phönizischen Einwanderung) zur Urbevölkerung des Landes, ist aber eine Philisterin. Das macht die Situation schwierig, wenn man die Erwählungstheologie im traditionellen Schema Israel – Völker denkt und die Unterschiede stärker als die Verbindung betont. Nach dem Markusevangelium hat Jesus zwar den besessenen Gerasener von einer Dämonenlegion befreit (Mk 5,1-20); aber sonst ist nur von der Heilung jüdischer Menschen erzählt worden. (Nach Mk 3,7-12 könnte die Heilung von Heiden einbeschlossen sein; aber das wird vom Text nicht angezeigt.)

6.4.3 *Die Reserve Jesu*

a. Nach Mk 7,27 sperrt sich Jesus gegen die Erfüllung der Bitte, indem er – in einem grellen Bild – den Unterschied zwischen Juden und Heiden festmacht. Er entwirft ein kleines Gleichnis: Die „Kinder“ müssen zuerst „satt werden“; es geht nicht an, ihnen etwas wegzunehmen, um damit die Hunde zu füttern. Das Bild ist in den agrarischen Verhältnissen der Lebenswelt Jesu mit viel Armut sprechend. Tatsächlich wäre, was Jesus ausschließen will, zynisch. Die positive Seite des Wortes spiegelt die Kinderfreundlichkeit Jesu, die im Markusevangelium plastisch wird (Mk 9,35ff.; 10,13-16). Allerdings ist die Pointe hier negativ: Jesus nimmt eine drastische Redeweise jüdischer Tradition auf, die den Unterschied zwischen den jüdischen Gotteskindern (vgl. Dtn 14,1; Hos 11,1 u.ö.) und den „hündischen“ Heiden markiert.

b. Hunde werden in der Bibel nur ausnahmsweise positiv gesehen, als treue Wegbegleiter (vgl. Tob 5,17; 11,4), meist aber negativ, weil sie Erbrochenes essen und hungrig durch die Landschaft streifen (vgl. 2 Sam 16,9; 2 Kön 8,13; Ps 59,7.15; Spr 26,1; Sir 26,25 u.ö.). Die heute oft heiß geliebten Haustiere führen auf eine falsche Fährte (auch wenn die Unsitte, Hunden Kindernahrung zu füttern, die Geschichte so gut beleuchten kann wie die Perversion, dass Arme sich in reichen Gesellschaften von Tierfutter ernähren müssen); die Straßenköter, die in vielen südlichen Ländern zum Erscheinungsbild der Städte und Siedlungen gehören, können eher das Image der Tiere erklären. „Hund“ wird sogar zum Schimpfwort (1 Sam 17,43; vgl. Jes 56,10f.). So ist es auch hier – trotz der Verkleinerungsform, die man auch mit „Hündchen“ übersetzen kann – zur Abwertung der Heiden gegenüber den Juden gebraucht.³⁰

c. Die Vorstellung ist extrem negativ; es gibt einige ähnlich negative Stimmen aus dem zeitgenössischen Judentum, aber sie sind keineswegs repräsentativ. Die Härte des jesuanischen Votums erklärt sich aus der drängenden Zeit und der notwendigen Bündelung der Kräfte. Das „zuerst“ öffnet allerdings die Tür einen Spalt; es entspricht einem heilsgeschichtlichen Prinzip, das vor allem Paulus entwickelt: „zuerst die Juden, dann die Griechen“ (vgl. Röm 1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12). Jesus markiert einen Vorbehalt, der nicht absolut, sondern relativ ist; sonst machte sein Weg nach Tyros keinen Sinn.

6.4.4 Das Argument der Frau

a. (V. 28) Die Frau kontert – im Interesse ihrer Tochter und mit dem denkbar besten Argument. Sie redet Jesus als „Herr“ an, was Ehrerbietung anzeigt, aber nicht sofort als Gottesprädikat auszuloten ist. Sie hat in diesem Moment Jesus besser verstanden, als er sich selbst. Sie bleibt im Bild, das Jesus geprägt hat. Sie gibt ihm Recht (was explizit nur bei Matthäus und in einer Textvariante bei Markus steht: „Ja, ...“), aber sie denkt weiter: Die kleinen Hunde unter dem Tisch schnappen die Brocken auf, die von den Tischen der Kinder herunterfallen. Das geschieht absichtlich oder unabsichtlich; es gehört einfach dazu. Den Kindern fehlt es an nichts, und die Hunde bekommen auch genug ab. In Verbindung damit steht eine kleine sprachliche Variante:

b. Jesus hatte in V. 27 von den Kindern als τέκνα gesprochen und damit ihren Status beleuchtet: Sie gehören zur Familie. Die Frau hingegen spricht von παιδιά und schaut mit diesem Wort eher auf ihre Bedürftigkeit: Es wird ihnen nichts fehlen. Sie haben vielleicht sogar noch ihre Freunde an den Hunden. Das theologische Argument ist der Überfluss. Nach der Speisungsgeschichte hat Jesus ihn aus fünf Broten und zwei Fischen durch Beten und Teilen erzeugt; hier wird er daran erinnert, dass der Segen des Gottesreiches so überreich ist, dass es den Kindern an nichts gebricht, wenn auch die Hunde etwas abbekommen. Durch die Kategorie des Überflusses, die auch Paulus in seinen Briefen verwendet, wird klar, dass Jesus seiner Mission in Israel treu bleibt, auch wenn er sich Heiden zuwendet. Die Frau ebnet den Unterschied zwischen Kindern und Hunden, Juden und Heiden nicht ein, zeigt aber, wie er überwunden werden kann, weil Gott den Tisch so reich gedeckt hat, dass mehr als genug für alle da ist.

³⁰ Den Reflex eines Konservatismus Jesu sieht hier *W. Loader*, *Challenged at the Boundaries. A Conservative Jesus in Mark's Tradition*, in: *JStNT* 63 (1996) 45-61.

6.4.5 Die Antwort Jesu

a. (V. 29) Jesus reagiert mit ausdrücklichem Lob. Er stimmt der Frau zu. So wie er sonst den Glauben aufnimmt, um eine Heilung zu bewirken, so hier dieses Zeugnis, um die Bitte, von deren Echtheit er sich hat überzeugen lassen, zu erfüllen. Ohne dass Markus es explizit erwähnte, hat sie ihn überzeugt; er hat von ihr gelernt. Diese Entwicklung gehört zu den zahlreichen, die Jesus als einen Menschen zeigen, der zwar genau weiß, was er will und zu verkünden hat, aber nicht stur sein Programm abspult, sondern im Dialog seiner eigenen Sendung Gestalt gibt, sei es, dass er auf Überraschungen und Unzulänglichkeiten reagiert, sei es, dass er sich auf Kritik einlässt, sei es, dass er, wie hier, einen Hinweis aufnimmt. Seine Souveränität ist ungebrochen: Er kündigt der Frau an, dass erfüllt ist, was sie heiß und innig begehrt. Es bedarf hier keines Ausfahrtbefehls. Über eine größere räumliche Entfernung und vor allem über eine unüberwindlich scheinende religiöse Grenze hinweg bewirkt er den Exorzismus und damit die Heilung. Das „Geh hin“ ist hier die Aufforderung, zurück zur Tochter zu gehen, damit sie sich nicht nur von der Macht Jesu und der Erfüllung ihrer größten Hoffnung überzeugen, sondern auch wie um ihr Kind kümmern kann, so wie es auch die Familie des Jairus nach der Erweckung der Tochter hat tun sollen (Mk 5,43).

b. (V. 30) Der Schlussvers schildert eins zu eins das, was Jesus nach V. 29 gesagt hat. Es bedarf keines spektakulären Chorschlusses. Die einzig wichtige Zeugin ist die Mutter. Sie findet ihr Kind, zwar noch geschwächt auf dem Bett, aber der Dämon ist fort. Die Lakonie unterstreicht die Macht Jesu.

6.4.6 Die Hermeneutik der markinischen Erzählung

a. Die Erzählung passt genau in die Dynamik der markinischen Geschichte, weil sie sowohl die Souveränität als auch die Universalität Jesu anzeigt. Sie lässt alle anderen Begleiter, die Jünger etwa, aber auch die Gegner, zurücktreten, um sich ganz auf das Gespräch zwischen der Mutter und Jesus zu konzentrieren. Dieser Dialog entwickelt eine befreiende Kraft, weil Jesus sich von der Frau überzeugen lässt. Es spricht für das christologische Interesse des Evangelisten am wahren Menschsein Jesu, dass er die Überlieferung nicht umschreibt, sondern an eine Schlüsselstelle des Evangeliums setzt. Der Aufbruch zur Heidenmission, ohne die es die markinischen Gemeinden nicht geben würde, wird in der Form weltweiter Mission eine Sache der nachösterlichen Jünger (Mk 13,10), die freilich ausweiten können, was Jesus begonnen hat. Die traditionelle Theologie hat sich mit der Geschichte ausgesprochen schwergetan und einen Widerspruch zur Allwissenheit gesehen, die dem Gottessohn eignen müsse; deshalb habe Jesus nur zum Schein widersprochen. Aber das ist eine Projektion. Markus erzählt eine wahre Geschichte, in der wirklich etwas passiert, weil nicht nur Jesus Dinge in Gang setzt, sondern auch seinerseits durch den Gang der Ereignisse motiviert wird. Genau so wirkt die Erzählung in der Gegenwart des Evangelisten. Die Syrophönizierin, deren Name ungenannt bleibt, ist eine Vorzeigefrau. An ihr können sich die Christinnen und Christen orientieren. Auch für die Jünger wäre es gut gewesen, auf das Wort der Frau geachtet zu haben.

b. Die Geschichte ist sicher so konstruiert, dass im Rückblick das, was als charakteristisch für Jesus gegolten hat, besonders scharf hervortritt. Aber im Kern lässt sie sich nicht als Erfindung, sondern nur als Erinnerung verstehen.³¹ Dass Jesus sich nicht einfach mit seiner Position durchsetzt, sondern sie revidiert und dadurch besser in sein Grundprogramm integriert, ist so ungewöhnlich und herausfordernd, dass eine Erklärung, die mit einem historischen Haftpunkt rechnet, wahrscheinlicher ist als eine nachösterliche Konstruktion ohne geschichtliche Referenz. Das Lokalkolorit ist stark. Die Erzählung passt sehr gut in eine Fülle von Notizen, die belegen, dass Jesus seine Konzentration auf Israel nicht exklusiv, sondern positiv gesehen hat.

³¹ Anders R. Pesch, Mk I 390: „Veranschaulichung der Auslegung des Willens Jesu, des Herrn, in der urchristlichen Mission“.

6.5 Ungläubiger Glaube.

Die Heilung des besessenen Kindes (Mk 9,14-29 parr.)

a. Die recht breit ausgeführte Exorzismuserzählung ist ein Nachzügler, weil Markus die meisten Dämonenaustreibungen in den beiden ersten Hauptteilen des Evangeliums platziert (und mit der Heilung des blinden Bartimäus [Mk 10,45-52] nur noch eine einzige weitere Therapiegeschichte folgen lässt). Die Erzählung passt aber gut an diesen Ort. Denn erstens ist sie eine dramatische Geschichte, bei der es um Leben und Tod geht, wie im Kontext des Messiasbekenntnisses und der Leidens- und Auferstehungsankündigung nicht überraschend (Mk 8,27 – 9,1). Zweitens ist das Unvermögen der Jünger ein charakteristischer Zug, passend zur Betonung des Jüngerunverständnisses im dritten Hauptteil des Evangeliums. Drittens ist das Glaubensmotiv einzigartig intensiv gestaltet, so dass in einem einzigen Moment, im Gespräch zwischen Jesus und dem Vater des besessenen Kindes, die ganze Herausforderung, sich auf die Seite Jesu zu stellen, deutlich wird, ohne Heroisierung, aber voller Hoffnung. Der Anfang der Erzählung setzt die Abwesenheit Jesu voraus; seine Jünger sind allein (dass Jesus drei mit auf den Berg genommen hat, spielt keine Rolle); die Verklärungsgeschichte (Mk 9,2-13) kann diesen Umstand gut erklären. Die Verbindung ist aber stärker: Markus baut einen Kontrast zur Verklärung auf, den Tizian in einem Bild festgehalten hat. Jesus sieht sich am Fuß des Berges mit dem Unglauben dieser „Generation“ konfrontiert, einschließlich seiner Jünger. Die einzige Gestalt, die zu diesem Geschlecht gehört, aber aus ihm herausragt, ist der Vater, der nicht nur alles tut, damit sein Kind geheilt wird, sondern auch bekennt: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (V. 24). Jesus, der vom Berg der Verklärung in diese Situation von Unglaube und Unvermögen, Leid und Tod, Neugier und Angst, aber auch Vaterliebe und Hoffnung hineinkommt, bleibt der Sohn Gottes, der als Mensch die Macht hat, die Liebe des Vaters zu seinem Kind nicht zu enttäuschen.

b. Jesus ist (wie immer) die zentrale Gestalt. Jede Szene beginnt und endet mit ihm: Er kommt vom Berg herab (V. 14a) und stöhnt ob des Unglaubens, auf den er stößt (V. 19a); er lässt das Kind herbeikommen (V. 19b) und lässt es nach der Vertreibung des unreinen Geistes aufstehen (V. 27); er schafft für seine Jünger eine Ruhezone im Haus (V. 28a) und erklärt ihnen, warum sie den Geist nicht haben austreiben können, indirekt damit auch, wie sie später aber durchaus als Exorzisten wirken können (V. 29). Die Jünger sind im ersten und im letzten Teil präsent: als unfähige Schüler Jesu (V. 18b), die aber immerhin fragen (V. 28b) und von Jesus auch eine Antwort erhalten (V. 29). Die wichtigste Nebenrolle spielt aber der Vater. Er tritt zuerst aus der Menge der Ungläubigen (V. 19) heraus (V. 17a) und dann Jesus unmittelbar gegenüber (Vv. 21-24). Er hatte die vorausgesetzte Situation geschaffen, weil er zwar Jesus gesucht, aber nur seine Jünger angetroffen hatte, an die er sich dann wenden musste (V. 18). Er identifiziert sich ganz und gar mit seinem Kind (V. 22: „hilf uns, erbarme dich unser“); er beschreibt die fürchterliche Krankheit seines Sohnes (Vv. 17f.21f.), er lässt sich durch den Misserfolg der Jünger nicht entmutigen und fragt Jesus erneut (V. 22b); er lässt sich durch Jesu Wort von der Macht des Glaubens (V. 23) provozieren und gesteht seinen Unglauben, indem er Jesus um den Glauben bittet (V. 24). In diesem Gespräch gewinnt die Geschichte ihre höchste theologische Dichte.

c. Die Erzählung arbeitet mit den Motiven einer Heilungs- und einer Exorzismusgeschichte; sie werden auf eine besondere Weise so zusammengestellt, dass nicht nur der Therapieerfolg sich einstellt, sondern auch die Glaubensfrage gestellt und dialektisch beantwortet wird.

- | | |
|-------------|--|
| Mk 9,14-19a | Die erste Szene: Das Problem |
| | 14f. Die Ankunft Jesu (V. 14f.) |
| | 16 Die Frage Jesu nach dem öffentlichen Streit (V. 14) |
| | 17f. Die Antwort des Vaters |
| | 17.18a Die Krankheit seines Kindes |
| | 18b Das Unvermögen der Jünger |
| | 19a Die Klage des Propheten |
| Mk 9,19b-27 | Die zweite Szene: Die Lösung |
| | 19b Die Aufforderung Jesu |
| | 20 Der Widerstand des Geistes |
| | 21-24 Das Gespräch mit dem Vater |
| | 21f. Die Diagnose |
| | 23f. Der Glaube |
| | 23 Jesu Zeugnis: Die Macht des Glaubens |
| | 24 Der Schrei des Vaters: Glaube und Unglaube |
| | 25-27 Der Exorzismus |
| | 25 Das Austreibungswort Jesu |
| | 26 Der Widerstand des Geistes |
| | 27 Die Aufweckung des Jungen durch Jesus |
| Mk 9,28f. | Die dritte Szene: Die Lehre |
| | 28a Der Weg Jesu in ein Haus |
| | 28b Die Frage der Jünger nach ihrem Unvermögen |
| | 29 Die Antwort Jesu: Exorzismus durch Gebet |

d. Der Gattung nach handelt es sich im Grunde um eine Exorzismusgeschichte. Der „Geist“, ein Dämon, beherrscht das Kind; er kann nicht therapiert, sondern muss vertrieben werden. Der Junge sagt kein einziges Wort; er ist tödlich bedroht, auch durch den Exorzismus selbst (V. 26).

e. In anderen Exorzismuserzählungen bei Markus steht der Besessene allein, besonders krass in Gerasa, wo er in einer Nekropole vegetiert (Mk 5,1-20), aber auch in der Synagoge von Kapharnaum, wo die Menge mit ihm nichts anfangen kann (Mk 1,21-28). In Mk 9,14-29 aber ist der Vater der starke Fürsprecher seines Sohnes. Damit ist er das genaue Gegenüber zur Syrophönizierin, die gleichfalls alles tut (und sogar den Widerstand Jesu selbst überwindet), um ihre Tochter zu retten (Mk 7,24-31). Während aber dort bei Markus (anders als in Mt 15,28) das Glaubenthema implizit bleibt, wird es hier explizit.

6.5.1 Das Problem (Mk 9,14-19a)

a. (Vv. 14-15) Die Geschichte wird unter den Aspekten, die den Erzähler interessieren, mit wenigen Worten anschaulich eröffnet. Jesus tritt von außen in eine bewegte Szene hinein. Der Schauplatz bleibt offen. Für Markus liegt er am Fuß des Verklärungsberges, nicht in Galiläa (Mk 9,30), aber in einem jüdisch geprägten Umfeld, wie die Anwesenheit von Schriftgelehrten belegt. Das spricht für das Herrschaftsgebiet des Philippus (wie in Mk 8,27). Es herrscht Aufregung, weil die Jünger ohne Jesus *coram publico* in Streit mit Schriftgelehrten gekommen sind, den bei Markus typischen Gegnern Jesu. (Beim Abstieg hatte Jesus nach Mk 9,11ff. gerade ihre – durchaus attestierte – Elija-Erwartung kritisiert.) Wie sich aus dem weiteren Erzählgang ergibt, ist der Andrang der Masse nach wie vor groß, auch ohne Jesus (vgl. V. 18). Dem entspricht die spontane Bewegung der Menge: Jesus zieht alle magnetisch an; er ist der Mittelpunkt. Die Menge „begrüßt“ ihn freudig, weil sie, wird sich herausstellen, zu hoffen scheint, dass er das Problem einer missglückten Heilung löst. Das Streiten der Schriftgelehrten mit den Jüngern ist nach Markus keine faire Auseinandersetzung, sondern ein unmoralisches Bohren in der Wunde ihres Versagens. Jesus selbst hatte sich in Galiläa den Vorwurf zugezogen, mit dem Teufel im Bunde zu sein (Mk 3,23-29). Die Jünger scheinen zu seinen unfähigen Spießgesellen erklärt worden zu sein, die ihren Meister diskreditieren.

b. (Vv. 16-18) Jesus fragt, um die Lage zu klären und seine Jünger zu verteidigen (V. 18). Vom grammatikalischen Wortsinn her hat er die Frage nach dem Grund des Streits an die Menschen gerichtet, die zu ihm gekommen sind. In V. 14 war aber nur von den Schriftgelehrten gesagt worden, dass sie einen Streit mit den Jüngern vom Zaun gebrochen haben. Werden sie zur Menge gezählt? Oder ist sie selbst streitsüchtig und hat die Schriftgelehrten für sie sprechen lassen? Der Text bleibt an dieser Stelle offen. Der Blick richtet sich ohnedies auf den Anlass des Streits. „Einer aus der Menge“ tritt hervor: der Vater des Kindes. Er wird eine wichtige Rolle in der gesamten Erzählung spielen. Zuerst erzählt er seine Geschichte (Vv. 17f.). Der Rahmen schildert seine Enttäuschung und klärt den Streit: Er wollte sein besessenes Kind zu Jesus bringen (V. 17a), weil er sich von ihm Heilung erhoffte; da Jesus abwesend war (nach Mk 9,2-13 auf dem Berg der Verklärung), musste er sich an die Jünger halten, wurde aber enttäuscht (V. 18b). Im Zentrum steht die Krankheit seines Sohnes. Über dessen Alter verlautet nichts; nach V. 21 geurteilt, wird es aber kein Kleinkind mehr gewesen sein. Die Krankheit wird vom Vater auf einen „stummen“, man kann auch übersetzen: „sprachlosen“, „Geist“ zurückgeführt, der dem Kind die Sprache nimmt, so dass es weder seine Symptome beschreiben noch eine Bitte um Heilung ausdrücken kann. Es ist ganz auf seinen Vater angewiesen, der für seinen Sohn spricht. Die Symptomatik, die der Vater beschreibt, ist plastisch. Das Kind kann seinen Körper nicht kontrollieren. Es wird hin- und hergerissen; bekommt Schaum vor den Mund und wird starr – wie es vielfach bei Epileptikern beschrieben wird. Die Erklärung der Krankheit durch das Wüten eines „Geistes“ ist zeitgenössisch populär. Sie ist auch im Rahmen des antiken Weltbildes rational, hilft sie doch, wie hier, bei der Heilung, wenn ein richtiger Exorzist gefunden ist. Geforscht wird nicht nach genetischen Defekten oder psychischen Ursachen, sondern nach fremden Mächten, die einen Menschen unter ihre Kontrolle bringen. Ein „Geist“, in anderen Texten: ein „Dämon“, verweist auf das Reich Satans (Mk 3,22-29) und damit auf die Unerklärlichkeit und Unbeherrschbarkeit der Krankheit, die später noch genauer beschrieben wird (Vv. 20.21f.26). Der Dämon heißt hier wie anderswo „Geist“, weil er keine Seele und keinen Leib hat, sondern sich des Körpers eines Menschen bemächtigt.

c. Das Versagen der Jünger ist bitter. Die Krankheit des Kindes ist höchst gefährlich; am Versuch, ihm zu helfen, hat es nicht gefehlt. Jesus hat die Jünger auch nach Mk 3,15 und 6,6b-13 mit der Macht ausgestattet, Dämonen auszutreiben. Es liegt an ihnen, wenn sie, obgleich guten Willens, nicht helfen können. Von Vers 29 her geurteilt, hätten sie die Möglichkeit gehabt – wenn sie richtig gebetet hätten. Aber es fehlt ihnen – noch – an Glauben, wie nach der Stillung des Seesturms (Mk 4,40f.); sie sind noch verstockt, wie nach der Speisung des Volkes und dem Seewandel (Mk 6,52; vgl. 8,14-21).

d. (V. 19a) Jesus reagiert auf den Bericht zweifach: zuerst mit einer Klage des leidenden Propheten, dann mit der Lösung des Problems durch den Exorzismus (9,19b-27); die Jüngerbelehrung wird folgen (Mk 9,28f.). Die Klage spiegelt die verfahrenere Situation: den fruchtlosen Streit und das Versagen der Jünger. Sie gehört in die Gattung prophetischer Scheltworte, entspricht dem Motiv des verfolgten, weil verkannten Propheten, wendet es aber nicht als Gerichtswort gegen die Ungläubigen, sondern *coram Deo* auf die eigene Situation. Angesprochen sind dem Kontext zufolge alle Anwesenden: nicht nur die Schriftgelehrten, die negativ gezeichnet sind, auch wenn sie ein Problem erkannt haben, das in der Nachfolge Jesu entstanden ist, sondern auch die Jünger, die nicht geglaubt – und gebetet – haben (vgl. Vv. 23.29), so dass sie mit ihrer Mühe gescheitert sind, schließlich auch die Menge, aus der heraus der Vater seinen eigenen Unglauben bekennen wird (Vv. 17.24), freilich im Modus der Bitte um seine Überwindung. Nach Mk 8,12 hat Jesus jene Pharisäer, die von ihm ein Zeichen verlangten, als Repräsentanten eines „eheblicherischen und sündigen Geschlechts“ gebrandmarkt, nach Mk 8,38 hat er ein Bekenntnis zum Menschensohn vor genau diesem Forum verlangt. Jetzt zeigt sich, wie nötig seine Mahnung ist, weil sie noch nicht gefruchtet hat. „Unglaube“ ist das Kernproblem: mangelndes Vertrauen in die Nähe der Herrschaft Gottes (Mk 1,15), fehlendes Bekenntnis zu Jesus, der weitreichend wirken kann, auch durch die schwachen Arme seiner Jünger, die es selbst nicht glauben können, so stark zu sein, wenn sie alles auf Jesus setzen. In diesem „Geschlecht“, der aktuellen Generation Israel, muss Jesus wirken – und wird gequält. Mk 9,19 ist ein Gegenstück zu den Leidensankündigungen (Mk 8,31; vgl. 9,12f.31; 10,32ff.; 14,41). Das Leiden wird ihm nicht nur auferlegt, es trifft ihn auch. Es gehört zu seiner Sendung, aber er sucht es nicht, sondern will es beenden. Das „Ertragen“ ist ein Aushalten, das nicht leicht fällt; ohne das Ertragen gäbe es aber nicht die Annahme des Leidens im Dienen, bis zur Hingabe des Lebens (Mk 10,45). Die Klage ist im sicheren Wissen ausgerufen, dass die Qual ein Ende haben wird. Eine Auferstehungsgewissheit bricht durch (vgl. Mk 14,25), wie sie bei Markus nur einem Propheten gegeben ist.

6.5.2 Die Lösung (Mk 9,19b-27)

a. (Vv. 19b-22) Der Exorzismus wird in einem lebhaften Dialog vorbereitet, der zuerst das kranke Kind (Vv. 19b-22), dann seinen bittenden Vater (Vv. 22b-24) vor Augen stellt.

b. Jesus reagiert auf den Unglauben, der ihm in diesem „Geschlecht“ konkret begegnet (V. 19), nicht mit Rückzug, sondern mit Zuwendung. Er will und kann helfen – nicht um seine Macht zu demonstrieren, sondern um das Kind zu heilen. Er bezieht die Menge ein, die ihm auf sein Geheiß hin das Kind bringt. Wie in vielen antiken Exorzismen versucht der Dämon, da er den Exorzisten nahen spürt, sich zu wehren – zu Lasten des Besessenen. In V. 20 sind die Ausschläge stärker als in den vorangegangenen Austreibungsgeschichten (Mk 1,21-28; 5,1-20; 7,24-30), was aber keine Tendenz darstellt, sondern der Eigentümlichkeit der Überlieferung geschuldet ist. Die Symptome passen genau zur Krankheitsbeschreibung des Vaters (V. 17f.).

c. Wie sehr Jesus sich das Schicksal des Sohnes zu Herzen nimmt, zeigt seine Frage nach der Dauer der Erkrankung resp. Besessenheit. Diese Frage richtet sich nur noch an den Vater. Die Menge tritt in den Hintergrund (vgl. V. 25), ohne dass dies ausdrücklich gesagt würde. Es entsteht eine Dreierkonstellation: Nur Jesus und der Vater reden miteinander, das Kind steht stumm im Mittelpunkt. Die Frage Jesu, wie lange der Sohn schon leidet, hat eine diagnostische Bedeutung, weil sie hilft, den Schweregrad der Krankheit einzuschätzen. „Von Kind auf“, so der Vater, zeigt den Ernst der Lage (wenngleich sie nicht von Geburt an entstanden ist). Der Vater fährt doppelt fort. Einerseits stellt er Jesus die schlimmen Krankheitsausbrüche vor Augen, die für sein Kind lebensgefährlich sind, weil der „Geist“ es ins Feuer und ins Wasser treibt. Ohne dass sie erzählt werden, steigen die Bilder zahlreicher Attacken und Lebensrettungsaktionen vor Augen, die im Hintergrund der Geschichte stehen. Andererseits mündet die lebhaftere Krankengeschichte in eine innige Heiligungsbitte. Sie ist in der 1. Person Plural gehalten, weil sich der Vater mit seinem Sohn identifiziert. Er leidet mit ihm; er braucht Hilfe wie sein Kind; er setzt auf das Erbarmen Jesu, das er anfleht und das dem Markusevangelium zufolge vielfach Jesus zu Hilfen motiviert hat (Mk 1,41; 6,34). Freilich ist der Wunsch konditioniert: „wenn du es kannst“ (V. 22). Nach dem Scheitern der Jünger, das auf den Meister zurückfällt, ist der leichte Zweifel nur zu verständlich. Er hindert den Vater auch nicht, Jesus zu bitten. Nur ist er – anders als diejenigen, die Jesus aufgrund ihres Glaubens heilen kann (Mk 2,5; 5,34; 10,52) – nicht felsenfest davon überzeugt, dass Jesus, dessen Mitleid und guten Willen er nicht bezweifelt, auch tatsächlich die Macht hat, Taten sprechen zu lassen. Durch diesen Zweifel kommt die Frage des Glaubens, der alles andere als selbstverständlich ist, in voller Klarheit heraus; während die Belege für Jesu Worte vom heilsamen Glauben das Ende eines Prozesses fokussieren, der angesichts enormer Schwierigkeiten auf dem Weg ungeheuer herausfordernd sein kann, wird hier der Weg zur Heilung als herausfordernder Glaubensprozess gebahnt.

6.5.2.1 Das Glaubensgespräch (Mk 9,23f.)

a. (Vv. 23-24) Es folgt in zwei Sätzen das dichteste Glaubensgespräch des gesamten Evangeliums. Jesus greift den Zweifel an seinem Können wortwörtlich auf und stellt dem ein großes Wort entgegen: „Alles kann, wer glaubt.“

b. Der Satz ist hoch strittig. Vor allem wird diskutiert, ob Jesus von sich selbst oder vom Vater spricht. Im ersten Fall würde er den Glauben als Quelle seiner eigenen Macht benennen, im anderen dem Vater ein Glaubensdefizit attestieren, das einer Heilung im Wege steht. Für die Deutung auf den (fehlenden) Glauben des Vaters sprechen die Parallelen, die in anderen Heilungsgeschichten dem Glauben der Kranken oder ihrer Begleiter therapeutische Kraft zuschreiben. Für die Deutung auf den Glauben Jesu spricht der Duktus des Gesprächs, weil Jesus den Zweifel an *seiner* Kraft durch den Hinweis auf die Macht des Glaubens abweist (und später durch die Heilung sein Wort bewahrheitet). Gegen die Deutung auf den Glauben Jesu werden seit alters, u.a. durch Thomas von Aquin, Einwände mit Berufung auf die Gottessohnschaft Jesu geltend gemacht; der Glaube *an* Jesus sei kennzeichnend, nicht aber ein Glaube Jesu selbst. Freilich setzt dieser dogmatische Einwand voraus, dass Glaube die verstandesmäßige Annahme des Evangeliums sei. Dann passt er tatsächlich besser auf die Hörer, nicht aber auf den Verkünder des Wortes Gottes. Freilich ist der scholastische Begriff des Glaubens – positiv formuliert – verkürzt. Wenn der Glaube biblisch-theologisch und dem Duktus des Markusevangeliums gemäß umfassender verstanden wird, als Gründung des gesamten Lebens in Gott, kann auch die (evangelische wie katholische) Dogmatik Jesus als Subjekt des Glaubens wahrnehmen, der durch die Forderung des Glaubens dazu einlädt, an seinem eigenen Glauben zu partizipieren. Diese biblisch fundierte Dogmatik ist näher am Text des Markusevangeliums.

c. Indem Jesus auf die Macht des Glaubens verweist (der nach Mk 11,23ff. Berge versetzen kann), bringt er sich selbst als einen gläubigen Messias ins Spiel, der sogar in dem aussichtslos scheinenden Fall des besessenen Jungen Hilfe zu leisten vermag. „Alles“ kann nur Gott selbst bewirken (Mk 10,27). „Alles“ heißt: den Tod überwinden und das ewige Leben erschaffen. So ähnlich auch hier: Wer glaubt, kann die todbringende Besessenheit besiegen. Omnipotenzphantasien liegen ferne. Es geht um Notfallseelsorge im akuten Fall. Das ist die Sache Jesu.

d. Der Vater antwortet mit einem Glaubensbekenntnis von äußerster Dichte. „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (V. 24). Das ist kein Widerspruch. Von Jesus motiviert, bekennt er seinen Glauben: sein Vertrauen, das ihn zu Jesus geführt und trotz des Jüngerversagens nicht von ihm weggeführt hat, so dass es jetzt, durch das Glaubenswort Jesu (V. 23) neu begründet wird. Es ist das Vertrauen auf einen Exorzisten, der den Tod besiegt. Implizit ist es ein Bekenntnis zum messianischen Menschensohn, der sich selbst als gläubigen Menschen vorgestellt hat. Der Glaube besteht aber gerade darin, dass der Vater seinen Unglauben nicht verkennt und dass er Jesus um Hilfe bittet, ihn zu überwinden. Hier formuliert er in der 1. Person Singular, nicht wie bei der Heilungsbitte (V. 22) in der 1. Person Plural. Nicht nur das Kind muss vom Dämon befreit, auch seinem Vater muss in seinem Unglauben geholfen werden. Der Unglaube ist gerade seine Skepsis, ob Jesus wirklich helfen kann. Beides, das Glaubenszeugnis und die Bitte um Hilfe aus dem eigenen Unglauben, gehört untrennbar zusammen: Glaube ist Bitte um Überwindung des eigenen Unglaubens. Sein Unglaube ordnet den Vater dem „ungläubigen Geschlecht“ (V. 19) zu, das Jesus Last macht. Aber Jesus weckt in ihm einen schon verloren scheinenden Glauben, der den Unglauben aber nicht hinter sich lässt, sondern als Bitte um seine Überwindung mitnimmt. Intensiver kommt der Glaube von Menschen, denen Jesus begegnet, nirgends im Markusevangelium zum Ausdruck. So hätten auch die Jünger bitten sollen, die noch im Unglauben verharren; aber sie sind nicht so weit wie der Vater, der aus Angst um seinen Sohn sich selbst überwindet.

6.5.2.2 Die Vertreibung des Dämons (Mk 9,25ff.)

a. (Vv. 25-27) Nach dem Gespräch mit dem Vater, der ihm alles gesagt hat, was er über die Krankheit seines Sohnes wissen muss (Vv. 21f.), und der sich ihm selbst als ungläubig Glaubender offenbart hat, konzentriert Jesus sich auf die Vertreibung des Dämons. Sie vollzieht sich in drei Akten.

b. Zuerst agiert Jesus als Exorzist. Er handelt, weil die Menge (die offenbar vorher, nach den Vv. 19b.20 zurückgetreten war) zusammenströmt und die intime Situation zu zerstören droht. Jesus spricht einen regelrechten Ausfahrbefehl (ähnlich wie nach Mk 1,25 und 5,8): Nach der Anrede kommt der Befehl zur Ausfahrt, den das Verbot der Rückkehr abrundet. Die Anrede benennt, was der Geist bewirkt: nicht nur Sprachlosigkeit (V. 17), sondern auch Taubheit. Er selbst ist durchaus ansprechbar, aber er isoliert den Sohn von der Sprache seiner Umgebung. Einleitend hatte der Evangelist den Geist als „unrein“ bezeichnet, wie es typisch ist (Mk 1,23.26; 5,2.9; 7,25; vgl. 3,30), weil das Unreine von Gott trennt und das Menschsein in den Dreck zieht. Der Ausfahrbefehl soll die Besetzung beenden und das Kind befreien. Der (bei Markus sonst nicht überlieferte) zusätzliche Befehl, nicht wieder in den Sohn hineinzufahren, nimmt auf die periodischen Anfälle Rücksicht und unterstreicht die Gefährlichkeit, ja die Hinterlist des Geistes (vgl. Mt 12,45 par. Lk 11,26).

c. Sodann vollzieht sich der Exorzismus. Der Geist muss weichen, aber er verursacht noch einmal – und in äußerster Stärke – die Phänomene, die zuvor beschrieben worden waren, nur dass er zusätzlich schreit. Den Jungen zerreißt es schier. Es fällt zu Boden und bleibt „wie tot“ liegen. Die Menge denkt sich ihren Teil und meint, dass der Versuch katastrophal fehlgeschlagen sei: Es sei genau das passiert, was der Vater befürchtet hatte; sein Kind sei gestorben, tragischer Weise beim Versuch der Heilung. Das Fehlurteil, als das es sich sogleich herausstellen wird (V. 27), denunziert nicht die Dummheit der Menschen, sondern reflektiert die Stärke des unreinen Geistes.

d. Schließlich beendet Jesus den Spuk. Er agiert ähnlich wie bei der Auferweckung der Tochter des Jäirus (Mk 5,41f.): Er legt seine Hand auf den Jungen, so wie er das Mädchen durch Handauflegung geheilt hat (vgl. 6,5; 8,25; vgl. 1,31.41; 5,23.41): Jesus hat heilende Hände, die sein Leben auf das der Kranken und Toten überströmen lassen. Die Vorstellung ist nicht magisch, weil Jesus die Initiative hat, sondern charismatisch, weil er leibhaftig das Reich Gottes verkündet und weil der körperliche Kontakt eine Verbindung zu den Kranken und sogar zu den gerade Gestorbenen herstellt, die auch die Seele und den Geist berührt. Dass Jesus den Sohn „aufweckt“ – es steht dasselbe Wort wie bei der Tochter des Jäirus, die wirklich gestorben war – zeigt, dass der Sohn in tiefe Ohnmacht, eine Art Todesschlaf, gefallen war. Jetzt steht er auf, kontrolliert also wieder seinen Körper. Der Exorzismus ist damit erfolgreich verlaufen; das Kind ist wiederhergestellt. Man könnte ein großes Staunen erwarten, eine große Dankbarkeit des Vaters. Beides wird nicht erzählt, weil den Evangelisten mehr interessiert, wie Jesus sich seinen Jüngern zuwendet, die nicht hatten helfen können.

6.5.3 Die Lehre (Mk 9,27f.).

a. (Vv. 28-29) Jesus kümmert sich zum Abschluss um seine Jünger, die doppelt desavouiert scheinen: zuerst durch die Vorwürfe der Schriftgelehrten (V. 14), denen sie wenig entgegenzusetzen hatten, dann durch ihr peinliches Scheitern beim Versuch, dem Vater und seinem Kind zu helfen (Vv. 18b). Überdies mussten sie sich in die Klage Jesu über das „ungläubige Geschlecht“ (V. 19) einbezogen wissen. Jesus aber rehabilitiert sie. Durch den Weg fort von der Menge in ein – nicht näher beschriebenes – „Haus“ schafft Jesus jene vertraute Szene (wie nach Mk 7,17 sowie Mk 9,33; 10,10, ähnlich nach Mk 4,10-25.34), in der, ungestört von der Kritik der Schriftgelehrten und dem Ansturm der Menge, das Erlebte aufgearbeitet werden kann. Die Jünger nutzen die Chance und fragen, warum sie mit ihrem Versuch, den Geist zu vertreiben, nicht erfolgreich waren – obwohl sie doch nach Mk 3,14f. und 6,6b-13 die Macht verliehen bekommen haben, Dämonen auszutreiben, und sie auch erfolgreich genutzt haben (vgl. Mk 6,30).

b. Die Antwort Jesu verweist die Jünger – für alle Zukunft – an das Gebet. „Diese Art“ ist nicht nur eine besondere Spezies, so als ob andere böse Geister andere Mittel erforderten, sondern ein „unreiner Geist“ überhaupt, so dass das Gebet nicht ein exorzistisches Element neben anderen wäre, sondern *das* Mittel, andere Menschen von Dämonen zu befreien. Gegen diese Deutung spricht nicht, dass Jesus den Geist mit einem reinen Machtwort ausgetrieben hat, weil er, der glaubt (V. 23), immer schon von Gott her seine Macht hat, während die Jünger sich durchs Gebet erst auf ihn beziehen müssen. Für diese Deutung spricht zweierlei: Erstens wird die Kritik des Unglaubens, den Jesus in V. 19 diagnostiziert hatte, nur durch eine derart grundlegende Aussage aufgehoben. Zweitens werden in Mk 11,23ff. Glaube und Gebet auf das Engste miteinander verbunden, und zwar unter dem Aspekt, dass eine Bitte erhört wird; das passt bestens zu einem erfolgreichen Exorzismus. Im Gebet bringen die Jünger ihren Glauben zum Ausdruck, ihre Bitte, erhört zu werden. Der Exorzismus ist, so verstanden, Fürbitte, die erhört wird: im Interesse des Gequälten und in der Macht Gottes selbst.

6.5.4 Zur Hermeneutik der Erzählung

a. Die Austreibungsgeschichte liest sich auf verschiedenen Ebenen. Auf der Oberfläche zeigt sie – ein weiteres Mal, aber in einer Intensität wie nie zuvor – die Macht Jesus über todbringende Geister. Der Sohn des Vaters, der um sein Kind bittet, ist in einer lebensbedrohlichen Lage. Es scheint, als ob er stürbe. Aber es braucht nur die Geste einer Handauflegung, dass Jesus, voller Souveränität, dem Jungen auf die Beine hilft. Ähnlich wie die Auferweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,35-43) am Beispiel der Heilungsgeschichten zeigt die Befreiung des besessenen Jungen am Beispiel der Exorzismen die eschatologischen Dimensionen der Gesundung. Sie verweisen durchaus auf die Auferstehung der Toten am Ende aller Tage (Mk 12,17-27), die in der Auferstehung Jesu von den Toten (Mk 8,31 u.ö.) begründet ist, aber zugleich auf die Heilsgegenwart: auf die Möglichkeit, ein neues Leben jenseits von Krankheit und Besessenheit beginnen zu können – am besten voll Glauben. Von der Oberfläche aus führen zwei Punkte in Tiefendimensionen. Zum einen wird der Vater zum wichtigsten Paradigma des Glaubens im Markusevangelium. Er glaubt, indem er seinen Unglauben nicht leugnet, aber um seine Überwindung bittet: Jesus, dem er kaum noch die Heilung seines Jungen zutraut – womit dann alles verloren wäre. Dass Unglaube und Glaube nicht wie Feuer und Wasser einander entgegengesetzt, sondern in der Bitte an Jesus, die selbst die Form eines Gebetes hat, aufeinander bezogen sind, so dass der Unglaube in den Glauben aufgehoben wird, ergibt sich aus der Dramatik der Geschichte und hat weit über sie hinaus eine starke Orientierungsfunktion für alle, die das Evangelium lesen. Zum anderen werden die Jünger in ihrer – selbstverschuldeten – Schwäche vorgestellt, die von den Schriftgelehrten in ihrem Streiten ausgenutzt, von Jesus aber nicht nur kritisiert, sondern auch angenommen wird: in der Belehrung, wie sie im Gebet erfolgreich wirken können. Solange ihr Glaube nicht reif ist, bleibt ihre Macht ein Problem, das Misserfolge nicht ausschließt; wenn aber der Glaube, und sei er nur groß wie ein Senfkorn, da ist (Mk 11,22-25), werden sie erfolgreich sein und anderen helfen können.

b. Die Geschichte hat, wie alle anderen Dämonenaustreibungen auch, eine historische Wurzel; wie alle anderen auch, ist die Überlieferung stark bearbeitet und erst unter dem Einfluss des Osterglaubens gestaltet worden. Für eine geschichtliche Erinnerung spricht nicht nur die Farbigkeit der Krankheitsschilderung, sondern auch die ungewöhnliche Rolle, die der Vater spielt. Dass die Jünger helfen wollten, aber nicht konnten, gehört zur Erfahrung der Gemeinde, auch nachösterlich. Dass Gebet Macht verleiht, von der andere profitieren, weil ihnen geholfen wird, ist nicht nur eine Verheißung, sondern auch eine Klärung, die auf die spirituelle Einstellung derer verweist, die in der Nachfolge Jesu wie er wirken und sogar Dämonen vertreiben wollen. Der Glaube ist fest mit der Erinnerung an Jesu Wunderwirken verknüpft. Hier wird es theologisch so pointiert, dass weit über den Einzelfall hinaus die dialektische Dynamik eines Lebens gemäß dem Evangelium deutlich wird: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9,24).

c. Die plastischen Beschreibungen der Krankheit (Mk 9,17.18a.20.21f. 26) würden heute auf Epilepsie schließen lassen. Die Krankheit war auch der Antike bekannt; sie war gefürchtet.³² Hier wird sie aber nicht – wie früher in der Moderne – als „Geisteskrankheit“ oder – wie heute – als Handicap, sondern, wie für das Altertum typisch, als Besessenheit diagnostiziert und kuriert. Stummheit und Taubheit (Vv. 17.25) begegnen in anderen Erzählungen (vgl. Mk 7,31-37) ohne Hinweis auf das Wirken von unreinen Geistern. Die Grenzen sind fließend; hier sind die Attacken spontan und hart, gar lebensbedrohlich, so dass der Schluss auf das Unwesen von Dämonen naheliegt.

³² Vgl. *R. von Bendemann*, Heilige Krankheit? Epilepsie im Spannungsfeld psychologisch-sozialer und religiöser Deutungen im Neuen Testament und im rabbinischen Judentum, in: M. Roth – J. Schmidt (Hg.), *Gesundheit. Humanwissenschaftliche, historische und theologische Aspekte* (Theologie – Kultur – Hermeneutik 10), Leipzig 2008, 11-44; *M. Wohlers*, Heilige Krankheit. Epilepsie in antiker Medizin, Astrologie und Religion (MThSt 57), Marburg 1999.

6.7 Der ganz große Exorzismus.

Die Vertreibung des Teufels aus der Welt nach Johannes

a. Johannes erzählt in gezielter Auswahl Heilungsgeschichten (Joh 5; 9) und die Auferweckung des Lazarus als Krönung seiner irdischen Zeichen, die Gottesherrlichkeit offenbaren (Joh 11). Johannes erzählt aber nicht von Dämonenaustreibungen. Dämonen fehlen im johanneischen Vokabular überhaupt völlig, so wie auch Geister. Unreinheit wird nicht dämonisch gedeutet, sondern ausschließlich rituell (Joh 18,28).

b. Allerdings spielt der Teufel eine dunkle Rolle in der johanneischen Geschichte:

- Nach Joh 6,70 und Joh 13,2 sowie Joh 13,27 (als „Satan“) bemächtigt er sich des Judas, da er Jesus verrät.
- Nach Joh 8,44 haben diejenigen Juden, die zwar an Jesus zu glauben meinen, ihn aber töten wollen, da sie zu verstehen beginnen, wie Jesus Gott zur Sprache bringt und dass dies ihrem Verständnis des Monotheismus widerspricht, den „Teufel zum Vater“.

Der Teufel ist in der biblischen Mythologie, die theologisch aufgeladen ist, der Widersache nicht nur Gottes, sondern auch der Menschen (wie das Hiobbuch ausarbeitet): der große Zerstörer, der Elend schafft, indem er auftritt, um anscheinend Glück zu verheißen. In der Exegese wird häufig kritisiert, Judas und die Juden würden verteufelt. Das ist nicht die johanneische Lesart. Der Teufel beherrscht vielmehr Menschen und macht sie zu Werkzeugen seines Unheils; er macht sie unglücklich, weil er Unglück verbreitet. Der Teufel steht für das Unerklärliche des Bösen, seine Unsinnigkeit. In anderen Deutesystemen kann von Tragik oder der Macht des Schicksals gesprochen werden, von einer Verkettung unglücklicher Umstände, von einer guten Absicht, die Böses hervorbringt. Die Veranschaulichung dieses Übels durch den Teufel zeigt, wie total es gegen Gott ist und wie krass es den Menschen schadet: Es gibt rein gar nichts zu erklären, zu rechtfertigen, zu entschuldigen. Die Menschen, derer sich der Teufel bemächtigt, sind Opfer, die zu Tätern werden.

c. Die Deutung des Todes Jesu ist durch die Paradoxie von Erniedrigung und Erhöhung geprägt. Dreimal deutet Jesus nach Johannes seinen Tod als Erhöhung:

- Joh 3,14 im Schulgespräch mit Nikodemus durch den Verweis auf Num 21,8f.;
- Joh 8,28 im Streitgespräch mit halb an ihn glaubenden Juden unter Zitation der Offenbarungsformel („Ich bin“);
- Joh 12,32 in der Offenbarungsrede vor Juden und Griechen unter Einbeziehung des Gerichtsmotivs.

An der letzten Stelle ist die Erhöhung am Kreuz mit der Vertreibung des „Fürsten dieser Welt“ ausgetrieben (Joh 12,31; vgl. 16,11).

d. „Erhöhung“ ist – auf der Basis von Ps 110 (vgl. Mk 12,35ff.) – ein *terminus technicus* der neutestamentlichen Auferweckungstheologie (Phil 2,6-11 u.ö.). Er steht für die Anteilhabe des zur Rechten Gottes thronenden Gottessohnes an der vollendeten Macht Gottes, des Vaters.

e. Johannes bezieht dieses Motiv – ausschließlich – auf das Kreuz Jesu (12,34). Er hat dessen real erhöhten Ort auf Golgatha über der Erde vor Augen. Er sieht in dieser Erhöhung, die der Demütigung des Hingerichteten und der Abschreckung der anderen dient, einen verborgenen Hinweis darauf, dass im Kreuz das Heil zu finden ist und dass gerade Jesu Tod die Rettung ist.

- In Joh 3,14 hilft der Verweis auf Mose zum Verstehen. Die Stange mit der kupfernen Schlange (die an den Äskulapstab erinnert) wird zum Zeichen des Heiles (Weish 16,6): Die von giftigen Schlangen gebissenen Israeliten werden gerettet, wenn sie auf das Bild der getöteten und erhöhten Schlange blicken. So rettet der gläubige Blick auf den Gekreuzigten, der im Moment seines Sterbens den Tod besiegt, weil er der Sohn Gottes ist, durch den Gottes Liebe zur Welt sich vollendet (3,16).
- Joh 8,28 nennt die Schuldigen am Tode Jesu („ihr“) und die Glaubenserkenntnis, die vom Kreuz ausgeht: die essentielle Zugehörigkeit Jesu zum Vater („Ich bin“), die gerade in seiner radikalen Verwirklichung des Willens des Vaters besteht.
- Joh 12,32ff. deutet die Krise des Karfreitags aus: Der „Herrscher dieser Welt“, der Böse schlechthin, der „Teufel“, der Widersacher Gottes und der Menschen (Joh 14,30), wird im Moment seines scheinbar größten Triumphes besiegt (Joh 16,11), weil der Kreuzestod Jesu reine Hingabe aus der Liebe Gottes selbst ist.

f. Die Deutung des Todes Jesu als Erhöhung stellt ihn unter dem Aspekt des Heilswirkens Gottes als Ziel des gesamten Weges Jesu vor, der von Gott, dem Vater, in die Welt und – nur – über das Kreuz in die Vollendung führt.

- Das Motiv des Weges verbindet bei Johannes Jesu Passion und Auferstehung (Joh 13,1f.; 14,1-6), indem es beides auf die Inkarnation und die irdische Sendung Jesu zurückbezieht und über die Paschatradition in die Heilsgeschichte Israels einzeichnet.
- Der Weg Jesu führt aus dieser Welt heraus, wie er in sie hineingeführt hatte (Joh 3,19); er führt zum Vater (Joh 13,1ff.), wie er von ihm ausgegangen war (Joh 5,43; 17,8). Er zielt darauf, die Seinen zu Gott zu führen und ihnen dort eine Stätte zu bereiten (Joh 14,1ff.) – so wie Jesu Ankunft bei den Menschen ihnen die Herrlichkeit Gottes hat aufgehen lassen (Joh 1,1-18).

Der Weg, den Jesus geht, ist ein soteriologisches Leitmotiv des Vierten Evangeliums. Die christologische Kontinuität zwischen Präexistenz, Inkarnation, irdischer Sendung, Tod, Auferstehung, Erhöhung und Parusie zielt auf die Konsistenz der Heilsverheißung. Das Wegmotiv betont nicht (wie die paulinischen Kreuzestheologie) den Bruch der Passion, die Skandalosität des Kreuzestodes und die geistgewirkte Neuschöpfung der Auferweckung, sondern die Kontinuität der Heilssendung Jesu, die aus der Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes folgt, seiner vollkommenen Teilhabe am Gottsein Gottes selbst.

g. Das letzte Wort Jesu nach Johannes ist nicht eine Klage (Mk 15,34 [Ps 22,2]) oder ein Vertrauensbekenntnis (Lk 23,46 [Ps 31,6]), sondern ein Verkündigungswort: „Es ist vollbracht“ (Joh 19,30). Damit ist die Realität des Leidens Jesu nicht zurückgenommen; es wird nur der Tod Jesu als Vollendung des Heilsweges Jesu deutlich zum Ausdruck gebracht.

h. Die Teufelsaustreibung Jesu ist höchste Aktivität im Modus größter Passivität – weil sie Vollendung der Liebe ist. Sie geschieht, sagt Jesus, „jetzt“: in seiner Passion und Auferstehung – und überall dort, wo sie vergegenwärtigt werden. Nach Joh 16 geschieht dieser Exorzismus gewaltlos: durch das Gericht Gottes.

7. Auswertung:

Wunder über Wunder

a. Wunder faszinieren und irritieren – vor wie nach der Exegese. Nie war die Skepsis größer, nie haben mehr Menschen an Wunder geglaubt. Was als Wunder zählt, ist eine Frage der Deutung und die Deutung eine Frage des Weltbildes, das sich einer wissenschaftlichen Kritik unterziehen muss. Die Theologie ist an dieser Aufklärung interessiert und treibt sie voran, weil sie die Gottesfrage nicht ausklammert, sondern stellt.

b. Im Neuen Testament zeigt sich eine feste Überzeugung: Es gibt Gott; er ist nicht neutral, sondern aktiv. Er handelt und setzt Zeichen – durch Jesus, und im Namen Jesu durch seine Apostel, aber nicht nur durch sie. Diese Zeichen sind strittig. Man muss und kann sie lesen: mit den Augen Jesu. Dann zeigt sich, was Wunder und Glaube miteinander zu tun haben.

- Die Zurückweisung der Zeichenforderung zeigt, dass man an Wunder nicht glauben darf (Mk 8,11ff.). Das ist gut jüdisch. Man glaubt an Gott, der Wunder wirkt, die man immer erst im Nachhinein als solche entdecken kann: nicht ohne Vernunft, nicht ohne Kritik, nicht ohne Glauben.
- Das Beispiel des Nikodemus (Joh 2,23ff.) zeigt, dass Wunderglaube zwar eine Verbindung zu Jesus herstellen können, aber seine Krise noch vor sich hat, die ihn zum Glauben führt. Deshalb ist Jesus im Evangelium der größte Wunderskeptiker: Er verschmäht sie nicht, weil er nur dann Menschen in Not helfen kann, wenn er wirkt, was ihnen wunderbar scheint: geheimnisvoll, unerklärlich, kraftvoll. Aber er wirkt sie, um die Augen für das wahre Wunder zu öffnen: dass es Gott gibt; dass er die Menschen liebt; dass Jesus selbst diese Liebe verkündet und verkörpert.
- Das Beispiel der Geheilten, ihrer Freunde und Angehörigen zeigt, dass Wunderglaube nicht verboten ist, sondern helfen kann. „Dein Glaube hat dich geheilt“ (Mk 5,34 u.ö.), legt die Spur. Entscheidend ist, wer glaubt. Der Wunderglaube, der heilt, entsteht nicht auf der neutralen Beobachterposition, sondern bei den Betroffenen, die ihr Vertrauen in Jesus setzen und darin nicht enttäuscht werden. Allerdings werden sie durch die Heilung verwandelt. Sie bleiben nicht, die sie waren, sondern werden zu neuen Menschen. Nicht nur ihre Krankheit wird geheilt, auch ihr Glaube wird aufgebaut. Er bleibt nicht Wunderglaube.

Gerade weil das Neue Testament im Namen Jesu mit Gott rechnet, ist es reserviert gegenüber religiösen Shows und aufgeschlossen gegenüber einer Kommunikation zwischen Himmel und Erde.

c. Das Neue Testament beweist nicht die Realität von Wunderheilungen, von Dämonen und Exorzismen. Es belegt vielmehr, dass das Evangelium in jedem Kulturkreis heilsam ist, und zwar nicht nur seelische Wunde, sondern auch körperliche Krankheit heilt – nicht automatisch, sondern wenn die Bereitschaft da ist, sich heilen zu lassen, und nicht so, dass aus Krankheit und Besessenheit wie aus Hilfslosigkeit mangelnder Glaube folgte, sondern so dass die heilsamen Wirkungen des Glaubens im Rahmen der Schöpfung Gottes entdeckt werden wollen, aber auch können und dass denjenigen, die keinen messianischen Heiler finden, doch endgültige Heilung verheißen ist.

7.1 Prophetische Zeichen.

Therapeutische und exorzistische Christologie

a. Die Evangelien sehen in den Therapien und Exorzismen Jesu nicht Beweise für die Messianität Jesu aber Erweise seiner Messianität. Wunder überwältigen nicht, sondern befreien. Sie zwingen nicht zum Glauben, sondern führen zum Staunen, das zum Nachdenken und Verstehen führen soll und dadurch zum Glauben führen kann, aber nicht muss.

b. Ein Indikator der Messianität ist die Humanität. Mk 3,1-6 ist einer von vielen Belegen: Jedem Menschen ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun. Jesus macht es mit der Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand auf eine Weise, die Widerspruch auslöst, aber die Augen für Gottes Heilswillen öffnet. Das ist die christologische Pointe.

c. Nach Markus kann Jesus die Wunder nur deshalb tun, weil er die von Gott verliehene „Macht“ und das Gott verliehene „Recht“ hat, das Unheil in jeder Form zu bekämpfen, sei es in Form von Krankheit und Besessenheit, sei es in der Form von Not und Schuld.

d. Die Krankheiten, die Jesus heilt, und die Besessenheit, die er beendet, sind in erster Linie für die Menschen entscheidend, die leiden müssen. Ihnen hilft Jesus. Das persönliche Moment ist vielfach stark betont. Aber die Kranken- und Besessenheitsgeschichte sind auch Indikatoren dafür, dass Jesus in eine kranke und verrückte Welt kommt, in der vieles im Argen liegt, und in einer angefochtenen, angefassten, besetzten Volk Gottes, das nach Befreiung lechzt, auch wenn viele die Hoffnung aufgegeben haben. Insofern sind die Therapien und Exorzismen wichtige Manifestationen der eschatologischen Heilssendung Jesu.

e. Die Heilungen und Dämonenaustreibungen stehen nicht allein. Sie sind ein integraler Part der gesamten Heilssendung Jesu.

- Jesus berührt die Unberührbaren: Aussätzige, Unreine, Ungerechte. Er setzt sich dem Ansteckungsrisiko, dem Missverständnis, der Verleumdung aus. Er überwindet die Barrieren, die der heilige Wille Gottes errichtet zu haben scheint. Das kennzeichnet seine gesamte Sendung (vgl. Apg 10,37-40).
- Jesus befreit und heilt mit Worten wie mit Taten. Die Debatten, die seine Wunder auslösen, fordern theologische Klärungen, die nur vom Evangelium selbst gegeben werden können – so wie das Evangelium klärt, dass über Gott nicht nur gesprochen werden kann, sondern auch mit Gott gehandelt werden kann und muss.

Die Nähe, die Jesus sucht, die Kritik, der er sich aussetzt, die Anteilnahme, die er einübt, hat dieselben Dimensionen wie die Lebenshingabe Jesu in der Passion. Es besteht eine Spannung, aber kein Gegensatz zwischen Vollmacht und Leiden. Die Verklammerung ist tatkräftige Liebe.

f. Als prophetische Zeichen christologisch gedeutet, verbinden die Wunder Jesu beide Testamente. Sie setzen nicht nur die vitale Schöpfungstheologie, sondern auch die prophetische Zeichensprache eines Elija und Elischa voraus, auf die neutestamentliche Wundergeschichten immer wieder bezogen werden. In dieser prophetischen Perspektive erschließt sich auch die Verheißung auf endgültiges Heil, das den Heilungen und ihren Erzählungen eingeschrieben ist.

Thomas Söding

g. Im biblischen Vergleich zeichnen sich die neutestamentlichen Evangelien durch eine einzigartige Dichte an Heilungs- und Dämonenvertreibungsgeschichten aus. Diese Quantität würde aber nicht viel bedeuten, wenn sie nicht einer Qualität folgte, die sich aus der Verbindung der Machttaten mit der Reich-Gottes-Verkündigung ergeben würde, die freilich eher in der Wort- als in der Erzählüberlieferung bezeugt wird.

7.2 Aufgeklärter Glaube.

Zeichen Gottes in der Welt der Menschen

a. Die Gegenwart ist nicht weniger wundergläubig als die Antike, nur dass heute andere Erklärungsmuster gesucht werden: Wissenschafts- und Technikgläubigkeit sprechen für sich. Esoterik blüht in Wohlstandsgesellschaften. In den Kulturen der Welt werden Wunder erfahren, erlebt, gewirkt und gedeutet.

b. Wie in der Antike gilt als wunderbar, was erschreckend, weil unerklärlich schön ist, gut und glücklich. Negative Erfahrungen werden nicht als „Wunder“, sondern als Unglück gedeutet. Das „Wunder von Bern“, das „Wunderwerk der Technik“, das „Wunder der Wissenschaft“ (ZDF-Serie 2017) und das „Wunder von Lengede“ (1963/2003) zeigen die Breite eines Sprachgebrauchs, der skeptisch stimmt, wenn gesagt wird, die Gegenwart sei rationalistisch und glaube nicht mehr an Wunder.

c. Die Kategorie des Unerklärlichen taugt aber nicht gut für den biblischen Wunderbegriff. Denn es gibt ja eine Erklärung: dass Gott handelt – der ein Geheimnis ist. Selbstverständlich gibt es diese Erklärung nur im Horizont des Glaubens, der ebenso positioniert ist wie der Unglaube oder der Agnostizismus, nur dass er seine Gründe nennen und dadurch Sinn stiften – sowie Wunder wirken – kann.

d. Aufgeklärter Glaube ist kritisch gegenüber jeder Form von Wunderglauben – ebenso wie gegen jede Ideologie, die dem Glauben sein Recht bestreitet, *coram Deo* die Welt zu sehen und das eigene Ich mit dem Leben anderer zu verbinden. Aufgeklärter Glaube klärt auch über den Glauben auf: Man kann gar nicht kritisch genug gegenüber Wundern sein. Aber genau deshalb lässt sich nicht vernünftiger ausschließen, dass Gott seine Zeichen in der Welt setzt, indem er Krankheiten beendet und Besessene befreit.

e. Aufgeklärter Glaube fragt, worin der Unterschied besteht, wenn ausgeschlossen oder für möglich erachtet wird, dass Gott Zeichen in der Welt der Menschen setzt, die nicht nur Seelen, sondern auch Körper und Geist verändern.

- Der Unterschied besteht nicht darin, dass ein Skeptizismus nach natürlichen oder sozialen und kulturellen resp. persönlichen Ursachen von Wundern fragt, der Glaube aber nicht. Denn derselbe Glaube, der nicht an Wunder glaubt, sondern an Gott, der Wunder wirkt, sieht Gott ja in der ganzen Welt am Werk, auch in dem, was die Wissenschaft „Natur“ nennt.
- Der Unterschied besteht darin, dass eine theologische Deutung das Wunder als Zeichen für Mehr nimmt:
 - Der Mensch ist nicht nur Patient und Gesunder, sondern Gottes Ebenbild, Bruder und Schwester Jesu.
 - Die Heilung ist nicht nur ein Behandlungserfolg, sondern eine Verheißung von Rettung, die jede menschliche Heilung transzendiert.Das einzelne Wunder wird durch theologische Deutung nicht verachtet, sondern großgemacht: weil es auf den lebendigen, den barmherzigen, den rettenden Gott verweist.

Diese Deutung verlangt eine entschiedene Abkehr von jedem Fundamentalismus – weil er in einer göttlichen Mechanik endet, die den Menschen nur als Marionette denkt, während es die Sache der Theologie ist, die Freiheit ins Recht zu setzen.

7.3 Wirksame Nachfolge:

Wunder und Enttäuschungen in der Kirche

a. Das Neue Testament bezeugt nicht nur Wunder Jesu (Heilungen und Exorzismen sowie Totenerweckungen), sondern auch der Apostel; die Apostelgeschichte hat starke Beispiele. Nach Paulus ist es eine charismatische Kraft in den Gemeinden, Kranke zu heilen (1 Kor 12). Jesus selbst hat nach den Aussendungsreden den Jüngern den Auftrag und die Macht gegeben, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben (Mk 3,14ff. parr.; 6,6b-13 parr.).

b. Die Kraft, Krankheit zu heilen und böse Geister zu vertreiben, ist die Macht Jesu, die er teilt, indem er sie weitergibt, damit sie anderen zugutekommt: mehr als denen, die mit ihm persönlich in Kontakt kommen. Hier wurzelt der Heildienst der Kirche. Denn durch die Auferstehung Jesu wird das je neu vergegenwärtigt, was er erst- und einmalig seinen Jüngern gegeben hat: erstmalig, damit es weitergeht, solange die Zeit währt, einmalig, damit es später keine Qualitätseinbußen an Zuwendung gibt, sondern die immer gleiche Gnade im Überfluss sich verschenkt. In den Heilungen und Exorzismen kommt auf der einen Seite der Medaille zum Ausdruck, was auf der anderen Sündenvergebung und Erlösung sind: in Taufe, Buße und Eucharistie.

c. Die Jünger bekommen zwar die Macht Jesu, aber sie sind nicht Jesus. Sie retten nicht selbst. Sie können nur mit ihren schwachen Kräften Jesus wirken lassen, kraft des Geistes. Das gelingt oft nicht, weil sie selbst ungläubig sind, also auf eigene Rechnung und nicht im Namen Jesu handeln wollen; deshalb ist das Gebet der Weg, den Mk 9,28f. weist.

Die Jünger müssen mit ihrem Versagen, ihrer Ohnmacht rechnen; gerade wenn sie diese Schwäche – nämlich ihre eigene Angewiesenheit auf Befreiung und Heilung – nicht verdrängen, können sie stark sein (2 Kor 12,10).

Um der Kranken und Besessenen willen, denen sie Gottes Hilfe bringen sollen, müssen sie ihre Schwäche eingestehen, ihre eigene Abhängigkeit – nur das gibt ihnen Kraft.

d. Die Macht Jesu endet nicht an den Enden der Jüngerschaft. Zwar wollen die Jünger nach Mk 9,38-41 die Grenzen schließen. Aber Jesus öffnet sie. So wie Gottes Reich größer ist als die Kirche, so gibt es Wirksamkeit im Namen Jesu außerhalb der Jüngerschaft. Wer das verkennt, engt Jesus auf die Kirche ein; das ist häretisch.

e. Patrick Roth hat in *Johnny shines*, dem Mittelteil seiner *Christus-Trilogie*, diese Mission literarisch ernstgenommen – und gezeigt, wie jede einzelne solcher Taten dem Frieden dient, auch wenn sie die Täter als Störenfriede erscheinen lassen.³³

f. Eine ekklesiologische und pastoraltheologische Umsetzung muss damit ansetzen, Wunder und Heilung zu definieren – unter den heutigen Bedingungen. Dann wird der Auftrag Jesu überall dort wahrgenommen, wo Krankenpflege getrieben und medizinische Kunst betrieben wird – auf körperlicher und seelischer Ebene. Die Kirche darf nichts monopolisieren wollen; aber sie muss das Zeugnis der größeren Gnade und der weiteren Zukunft: der Rettungsverheißung Gottes selbst ablegen.

³³ Christus-Trilogie. Kommentierte Ausgabe, hg. und kommentiert von Michael Kopp—Marx, Göttingen 2017.

g. In der Fundamentaltheologie ist das Thema unterbelichtet.

- Bei Jürgen Werbick wird der Heildienst der Kirche, wie von einer traditionellen Dogmatik vorgegeben, auf die Sakramente konzentriert und dann differenziert auf die Christologie bezogen. Es fehlt die Integration der Therapie.³⁴
- Im „Handbuch der Fundamentaltheologie“ deutet der Neutestamentler Gerhard Lohfink die Wunder als Instrumente der Sammlung des Gottesvolkes, ohne die nachösterliche Wirkung zu reflektieren, während Hermann-Josef Pottmeyer die Zeichenhaftigkeit der kirchlichen Praxis als Attribut der Heiligkeit auf das Lebenszeugnis der Mitglieder bezieht, ohne jedoch die diakonische und therapeutische Präsenz als genuin ekklesiale in der Nachfolge Jesu zu explizieren.³⁵

Die Exegese kann der Ekklesiologie mehr bieten, als sie derzeit wahrnimmt. Die Ekklesiologie kann die Exegese stärker inspirieren, als sie derzeit umsetzt.

³⁴ Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg 2000, 840-844.

³⁵ Hand buch der Fundamentaltheologie 3: Traktat Kirche, Freiburg 1986, 77f. 240.