

Wundergeschichten in der hellenistischen Medizin und Geschichtsschreibung

Eine religionsgeschichtliche Annäherung

Detlev Dormeyer

Einleitung: Problemstand

Otto Weinreichs Werk über antike Heilungswunder aus dem Jahr 1909¹ ist noch immer der Klassiker der religionsgeschichtlichen Darstellung antiker Wundergeschichten. Allerdings untersucht Weinreich im Unterschied zum zeitgleichen Richard Reitzenstein² weder einen Einfluss des griechischen Wunderglaubens auf das Neue Testament, noch die Einwirkung neutestamentlicher Wundergeschichten auf die prinzipatzeitliche griechische Literatur, z.B. auf Philostrats Biographie des Apollonios von Tyana.³ Weinreich erklärt apodiktisch: „Loci communes sind gerade in der Wundererzählung häufig.“⁴ Dibelius schließt sich Weinreich an und arbeitet besonders die Motiv-Topik der neutestamentlichen Wunder-*Novellen* heraus.⁵ Es ist deutlich, dass diese Linie allgemein gebräuchlicher, volkstümlicher Wundermotive bis zu den 33 Motiven von Gerd Theißen führt.⁶ Er nimmt die formgeschichtliche Erforschung der Wunder, die durch die Redakti-

¹ O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, RVV VIII/1, Gießen 1909.

² R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906 (= Darmstadt³ 1974). Er geht zwar dieser Wechselwirkung nach, wählt aber mit „Aretologie“ einen viel zu weiten Gattungsbegriff; unter Aretologie fallen Wunderheilungen, Naturwunder, Himmels- und Unterweltsreisen und Hymnen der gesamten antiken Welt.

³ Philostratos, *Das Leben des Apollonios von Tyana*, hg. u. übers. v. V. Mumprecht, Zürich/München 1983; vgl. die kritische Herausarbeitung der historischen Haftpunkte bei G. PETZKE, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, SCH 1, Leiden 1970.

⁴ WEINREICH, *Antike Heilungswunder* (s. Anm. 1), 171 Anm. 2.

⁵ M. DIBELIUS, *Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen² 1933 (= ⁶1971), 78–90.

⁶ G. THEIBEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, StNT 8, Gütersloh 1974, 57–81.

onsgeschichte unterbrochen war, wieder auf und führt sie kritisch mit einer strukturalen und funktionalen Betrachtungsweise weiter.

Parallel zu ihm setzt auch Alfons Weiser 1975 wieder bei der Formgeschichte an und leitet die neutestamentlichen Heilwunder von den Heilungsberichten in Epidauros ab.⁷ Bereits Dibelius hatte seine Erstauflage der „Formgeschichte des Evangeliums“ von 1919 in der zweiten Auflage von 1933 um die Ergebnisse von Rudolf Herzogs Untersuchung über die Inschriften von Epidauros⁸ erweitert und das formgeschichtliche Schema der neutestamentlichen Wundergeschichten in Parallele zum Formschema in Epidauros gesetzt.⁹ Gleichzeitig hatte er die Traditionsprozesse parallelisiert; die wirklichen „therapeutischen Maßnahmen“ der Epidauros-Priester wurden seiner Überzeugung nach in der Traditionsbildung durch novelistische Motive so aufgefüllt, wie die bodenständige Jesus-Überlieferung zu Novellen ausgearbeitet wurde.¹⁰ Dass das Formschema der Epidauros-Wunder sich dann grundlegend vom Formschema der neutestamentlichen Wunder unterscheiden soll,¹¹ vermag aber nicht zu überzeugen und wurde auch später von Weiser korrigiert.¹²

Allerdings finden die Wunder in der *Geschichtsschreibung* weder bei Weinreich noch bei Theißen Beachtung. Dagegen hatte Reitzenstein u.a. auf solche Wunder hingewiesen und sie mit den medizinischen Wundern, Himmel- und Unterweltsreisen und Hymnen unter den weiten Begriff *Arethologie* zusammengefasst.¹³ Weiser verweist dagegen eingegrenzter auf die geschichtlichen Wunder unter der Gattungsbezeichnung „Begleitwunder“¹⁴, denn er konnte auf Ludwig Bieler zurückgreifen. Dieser hatte 1935–1936 mit seiner religionsgeschichtlichen Analyse einen deutlichen

⁷ A. WEISER, Was die Bibel Wunder nennt, Stuttgart 1975, 37–42.

⁸ R. HERZOG, Die Wunderheilungen von Epidauros, Leipzig 1931. Vgl. ferner M. WOLTER, Inschriftliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen. Überlieferungs- und formgeschichtliche Betrachtungen, in: K. Berger u.a. (Hgg.), Studien und Texte zur Formgeschichte, TANZ 7, Tübingen/Basel 1992, 135–177, hier 135–137.

⁹ DIBELIUS, Formgeschichte (s. Anm. 5), 165–172.

¹⁰ DIBELIUS, a.a.O., 169–172.

¹¹ DIBELIUS, a.a.O., 172: Die Traditionsbildung, die sich an die Gestalt eines wandernden, öffentlich wirkenden Führers einer Jüngerschar anschließe, gehorche anderen Gesetzen als die an ein Heiligtum gebundene Überlieferung, wo der Gott bzw. seine Diener im Geheimen Heilungen vornähmen.

¹² WEISER, Wunder (s. Anm. 7), 36–43.

¹³ REITZENSTEIN (s. Anm. 2), 6f.

¹⁴ WEISER, Wunder (s. Anm. 7), 134–143. DIBELIUS, Formgeschichte (s. Anm. 5), 196, nennt zwar das Zerreißen des Tempelvorhangs Mk 15,38 ein „Zeichen“, geht aber auf seine Bedeutung für die Geschichtsschreibung nicht ein, sondern sieht eine legendäre „Reaktion des heiligen Ortes auf das große heilgeschichtliche Geschehen“ als Erzählmotiv.

Zusammenhang zwischen antiken und christlichen Persönlichkeiten der Geschichtsschreibung mit Wunderkraft aufgezeigt.¹⁵ Sein Konzept vom *theios aner* ist allerdings gegenwärtig umstritten. Kollmann hält an ihm fest,¹⁶ während du Toit es heftig kritisiert.¹⁷ Um diese Diskussion zu klären, sollen zunächst die Wundergeschichten in der hellenistischen Medizin und in der Geschichtsschreibung vorgestellt werden. Danach gilt das Augenmerk der Fiktionalität und Faktualität von antiken und biblischen Wundergeschichten, um dann abschließend die Frage „Göttlicher Mensch oder göttliche Vollmacht?“ zu thematisieren.

I. Wundergeschichten in der hellenistischen Medizin

Herzog gab 1931 die Heilungsberichte der Stelen von Epidauros aus der 2. Hälfte des 4. Jh. v. Chr. heraus. Pausanias (2. Jh. n. Chr.) hatte 6 Stelen in Epidauros gesehen. Ausgegraben wurden im 20. Jh. nur noch 4 Stelen, davon waren 3 fast vollständig erhalten.¹⁸

1.1 Struktur

Die meisten Heilungsgeschichten, die in Epidauros auf Stelen eingemeißelt wurden, um für das Heiligtum zu werben,¹⁹ haben unverkennbar eine elementare Grundstruktur:

Exposition:

Die Einleitung schildert die Art des Leidens. Der Inkubationstraum wird betont.²⁰ Die Begegnung mit dem Wundertäter kommt bei anderen Wundergeschichten hinzu, wenn das Wunder nicht an einer festen Heilstätte, sondern durch einen umherziehenden Thaumaturgen wie Apollonius von Tyana bewirkt wird.²¹

¹⁵ L. BIELER, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ*. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum. Bd. I-II, Wien 1935–1936 (= Darmstadt 1976). Der göttliche Mensch könne zusätzlich zu philosophischer und theologischer Lehre Wunder wirken (I 73–122); die „antike Biographie“ und „die römische Gründungs- und Königssage“ nähmen Motive des *theios aner* auf (II 75–121).

¹⁶ B. KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter*. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum, FRLANT 170, Göttingen 1996, 59.

¹⁷ D.S. DU TOIT, *Theios Anthropos*. Zur Verwendung von ‚Theios Anthropos‘ und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit, WUNT II/91, Tübingen 1997.

¹⁸ HERZOG, *Wunderheilungen* (s. Anm. 8), 1–36.

¹⁹ HERZOG, a.a.O., 1–3.

²⁰ HERZOG, a.a.O., 76–137.

²¹ Philostr., *Vit. Apoll.* 4,45; vgl. WEINREICH, a.a.O., 171–173; THEIBEN, *Wundergeschichten* (s. Anm. 6), 231.

Wunderhandlung als Hauptteil:

Es erfolgt der heilende Eingriff in Form einer Geste.²²

Das deutende Wort tritt hinzu oder ersetzt die Geste.²³

Geste und/oder Wort haben Erfolg.²⁴

Schluss:

Der Heilerfolg wird öffentlich festgestellt.²⁵

Theißen ordnet die von ihm ermittelten 33 *Motive* ebenfalls dieser Dreiteilung „Einleitung, Mitte, Schluss“ zu.²⁶ Auch Kahl hält sich an diese Einteilung, untergliedert aber die Exposition/Einleitung in „I. Lack; II. Preparedness“; es folgen „III. Performance“ und „IV. Sanction“, letztere entsprechen dem Hauptteil und dem Schluss.²⁷ Bis auf den heutigen Tag bleibt diese elementare Struktur umgangssprachlich erzählbar; es handelt sich ja um die Elementarstruktur einer Episode oder eines Makro-Ereignisses.²⁸

Weiser hat einige Wundergeschichten von Epidauros nach dieser Struktur untergliedert und mit einer neutestamentlichen Wundergeschichte (Mk 1,29–31) verglichen.²⁹

²² WEINREICH, a.a.O., 1–76; DIBELIUS, Formgeschichte (s. Anm. 5), 82–84.

²³ WEINREICH, a.a.O., 110–137; DIBELIUS, a.a.O., 80f.

²⁴ R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen 1995, 240; DIBELIUS, a.a.O., 84–87.

²⁵ BULTMANN, a.a.O., 241; DIBELIUS, a.a.O., 76f.

²⁶ THEIBEN, Wundergeschichten (s. Anm. 6), 82f.

²⁷ W. KAHL, New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting. A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective, FRLANT 163, Göttingen 1994, 44–56; diese Einteilung übernimmt er aus der Schematisierung der narrativen Analyse von A.J. GREIMAS, Elemente einer narrativen Grammatik, in: H. Blumensath (Hg.), Strukturalismus in der Literaturwissenschaft, Köln 1972, 47–67, durch H. BOERS, Neither on this Mountain nor in Jerusalem. A Study of John 4, SBL MS 35, Atlanta 1988, 9.

²⁸ D. DORMEYER, „Narrative Analyse“ von Mk 2,1–12. Möglichkeiten und Grenzen einer Verbindung zwischen „Generativer Poetik“ und Didaktik neutestamentlicher Wundererzählungen, LingBibl 31 (1974), 68–89; K. FOHRBECK/A.J. WIESAND, „Wir Eingeborenen“. Zivilisierte Wilde und exotische Europäer. Magie und Aufklärung im Kulturvergleich, Hamburg 1983, 97–115; H.K. BERG, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München/Stuttgart 1991, 159–169; D.E. AUNE, The New Testament in its Literary Environment, Philadelphia 1987, 50. – Keener bestimmt entsprechend als Basisform für antike und moderne Wundergeschichten: „Thus the most basic format of a miracle story is, as one would expect, a description of the circumstances of the healing, the healing itself, and its confirmation or effects on the audience“ (C.S. KEENER, Miracles. The Credibility of the New Testament Accounts, 2 Bde., Grand Rapids 2011, I 28).

²⁹ WEISER, Wunder (s. Anm. 7), 41; Bei dem Vergleichstext in der Tabelle handelt es sich um Wunder 9 aus Epidauros bei HERZOG, Wunderheilungen (s. Anm. 8), 15.

<i>Struktur</i>	<i>Text von Epidauros</i>	<i>Text des Evangeliums</i>
1. Art des Leidens	Euhippos hat eine Lanzen- spitze im Kiefer	Die Schwiegermutter des Petrus ist fieberkrank.
2. Heilender Eingriff	Während des Schlafes im Heilraum nimmt sie As- klepios heraus.	Jesus fasst sie bei der Hand und richtet sie auf.
3. Feststellung des Heil- erfolgs	Euhippos geht gesund heraus, die Lanzenspitze in Händen.	Das Fieber verlässt sie; sie steht auf und bedient (Mk 1,29–31).

Herzog nimmt an, dass es nicht mehr als die von Pausanias gesehen 6 Ste-
len gab:

„Die drei ganz erhaltenen Stelen enthielten 66 Wunder, wenn wir sie etwa verdoppeln,
kommen 130 heraus. Da in dem erhaltenen Bestand schon recht starke Wiederholungen
begegnen, so müsste eine über das Doppelte hinausgeführte Zahl ermüdend wirken und
dadurch eher Spott und Unglauben befördern.“³⁰

Zu Recht verweist Herzog auf die stereotype Form der epidaurischen
Wundergeschichten, von denen er 70 veröffentlichen konnte. Doch von der
Wirkungsgeschichte her wird Pausanias mit seiner Bemerkung Recht be-
halten, dass es weit mehr Stelen gegeben habe: „Innerhalb des heiligen
Bezirks standen vor alters viele Stelen, zu meiner Zeit noch sechs“ (Paus.,
Descr. Graec. II 27,3).³¹ Die stereotype Form konnte endlos wiederholt
werden und fand in nachfolgenden Werken wie dem Neuen Testament
Wiederholung und Auffüllungen. Zu diesem Ergebnis gelangten ja die um-
fassenden Studien von Weinreich, Reitzenstein und Dibelius.³²

1.2 Asklepieien, archäologische Artefakte, medizinisches und theologisches Verständnis von Krankheit und Heilung

Wundergeschichten dienten ab dem 5. Jh. v. Chr. der Propaganda des Hei-
lignums des Asklepios in Epidauros. Solche Heiligtümer gibt es noch nicht
bei Homer. Bei ihm heilen die Götter direkt beim Kampf oder nach dem
Kampf; Wundärzte sind gleichfalls bekannt (Hom., II. 2,731 u.ö.).

Nur bei wenigen Epidauros-Geschichten ist eine Redaktion des 4. Jh. v.
Chr. deutlich erkennbar. So beginnt Stele A mit einem Text, der deutlich
aus zwei Teilen besteht:

„Gott! Gut Glück!

Heilungen des Apollon und des Asklepios

³⁰ HERZOG, a.a.O., 36.

³¹ PAUSANIAS, Beschreibung Griechenlands, Bibliothek der Alten Welt, übers. v. E.
Meyer, Zürich/München ²1967 (= dtv 6008–6009, München 1972).

³² Siehe oben Anm. 1–5.

I. Kleo war fünf Jahre schwanger. Als diese schon fünf Jahre schwanger war, kam sie bei dem Gott als Bittfleherin an und schief im Heilraum; sobald sie aus ihm herauskam und außerhalb des Heiligtums war, gebar sie einen Knaben, der sofort nach seiner Geburt sich selbst an dem Brunnen wusch und mit der Mutter herum lief. Als sie das erlangt hatte, ließ sie auf ihr Weihgeschenk den Vers schreiben:

„Wunderbar ist nicht die Größe der Tafel (πίναξ), sondern des Gottes Gnade, daß Kleo im Leib fünf Jahre die Last hat getragen, bis sie im Heilraum schief und er gesund sie gemacht“³³.

Es ist offenkundig, dass die Weihetafel, der Pinax, die ursprüngliche Geschichte enthält. Diese spricht nur von einer Last, die Kleo fünf Jahre lang mit sich im Leib getragen hat. Herzog nimmt an, dass mit Last eine Mole, d.h. ein abgestorbenes menschliches Ei, das plötzlich aufgebrochen sei, gemeint war; das naive Volksempfinden schmückte die Geschichte aus und setzte deshalb laienhaft eine fünfjährige Schwangerschaft nachträglich vor die Inschrift.³⁴ Inschriften und Weihgaben wie Ohr, Becher, Krücken, Stöcke als Ätiologien konnte Herzog für viele Geschichten nachweisen, allerdings nicht für alle, da sie nicht in allen Geschichten eine Rolle spielen.³⁵

Inzwischen ist auch das Asklepieion von Korinth ausgegraben, das Herzog noch nicht heranziehen konnte. Im Unterschied zu Epidauros sind in Korinth sehr viele Weihgaben erhalten geblieben, ca. 10 m³. Sie wurden „hauptsächlich in 7 Depots gefunden ... Diese Votivgaben umfassen lebensgroße Köpfe, halbierte Torsen, Ohren und Augen, Hände und Arme, Beine und Füße, weibliche Brüste sowie männliche Genitalien.“³⁶ S. Kasas und R. Struckmann vergleichen die Körperabbildungen mit den Krankheitsbeschreibungen des Corpus Hippocraticum (CH) und kommen zum Schluss, dass in Epidauros wie auch in den anderen Asklepieien Priesterärzte gewirkt haben.³⁷ Herzog wiederum bestreitet den Titel *Priesterarzt* für Epidauros. Er spricht dessen Personal ärztliche Kenntnisse ab und erkennt sie nur dem Personal von Kos zu, wobei er beachtet, dass das Asklepieion von Kos erst im 3. Jh. v. Chr. *nach* dem Wirken von Hippokrates gegründet worden ist. Das Asklepieion von Pergamon hat dann nach Herzog in römischer Zeit die religiöse Inkubationsheilung mit dem ärztlichen Wissensstand verbunden.³⁸

³³ HERZOG, a.a.O., 8f.

³⁴ HERZOG, a.a.O., 72f.

³⁵ HERZOG, a.a.O., 56.

³⁶ S. KASAS/R. STRUCKMANN, *Wichtige Heilstätten der Antike. Epidauros und Korinth*, Athen 1990, 10f.

³⁷ KASAS/STRUCKMANN, a.a.O., 11–16. Vgl. auch E.E. POPKES, *Antikes Medizinwesen und antike Therapieformen*, in: R. Zimmermann u.a. (Hgg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen Bd. 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 79–86.

³⁸ HERZOG, *Wunderheilungen* (s. Anm. 8), 139–160.

Die neueren Ausgrabungen lassen aber eine solche Entwicklung zu einer späten prinzipatszeitlichen Synthese fraglich erscheinen. Es gab im Mittelmeerraum über 300 Asklepieien.³⁹ In Epidauros wurden ärztliche Instrumente gefunden,⁴⁰ und zwar nicht nur aus römischer, sondern auch aus griechischer Zeit. „Nicht genau datierbar, aber wohl dem 5./4. Jh. v. Chr. zugehörig sind Messerchen und Sonden, die bei Epidauros im Heiligtum des Apollon Maleatas zutage kamen“.⁴¹ Nach Krug wurden allerdings im Asklepiosheiligtum in griechischer Zeit keine Instrumente mehr entdeckt: „Darüberhinaus haben weder die Inschriften einen Hinweis dafür erbracht, dass sich hinter den Namen der Priester bedeutende Ärzte verbargen, noch ließen Instrumentenfunde – tatsächlich hat Epidauros jedoch keine erbracht – glaubhaft erscheinen, daß mit chirurgischen Eingriffen in dem Heiligtum dem ‚Wunder‘ nachgeholfen wurde, über das Maß hinaus, das die einfachen Handreichungen des Kultpersonals einschloß.“⁴² Nun hängen auch nach Krug Apollon und Asklepios mythologisch eng als Vater und Sohn zusammen und haben die gemeinsame Funktion, Krankheiten zu senden und zu heilen; daher werden sie zusammen in den jeweiligen Heiligtümern verehrt: „In den meisten Asklepieia genoß auch Apollon Kult und Opfer, und in den großen Heiligtümern von Delphi, Delos und Paros wurde ein heiliger Bezirk für den Sohn Asklepios eingerichtet.“⁴³ Dann aber müssen die im Apollon-Heiligtum von Epidauros gefundenen Instrumente auch für das dortige Asklepiosheiligtum als bekannt gelten und eventuell dort benutzt worden sein. Aus dem Fehlen von Funden in einem eng begrenzten Bezirk kann nicht zwingend auf ein Fehlen der Kenntnisse und des Gebrauchs geschlossen werden.⁴⁴ Krug zeigt beeindruckend die Vielfalt der „Instrumente und Medikamente“ von „Arztpraxen“ in klassischer und hellenistischer Zeit auf.⁴⁵ Deren Kenntnis muss auch gegen Krug für Epidauros vorausgesetzt werden. „Im Schlaf erschien der Gott, manchmal zusammen mit einer seiner heilkundigen Töchter und oft in Begleitung der Schlange oder selbst in Schlangengestalt. Er führte entweder die Heilung durch Handauflegen oder schmerzlose Operationen herbei, oder er zeigte

³⁹ KASAS/STRUCKMANN, Heilstätten (s. Anm. 36), 29.

⁴⁰ KASAS/STRUCKMANN, a.a.O., 29.

⁴¹ A. KRUG, Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike, München 1985, 74.

⁴² KRUG, a.a.O., 141.

⁴³ KRUG, a.a.O., 129.

⁴⁴ Leider schließt sich Klauck dem erwähnten Verdikt von Krug an: „In Epidauros wurden auch keine chirurgischen Instrumente gefunden. Was das Tempelpersonal tat, hat sich wohl auf einfachere Handreichungen beschränkt wie baden, mit Wasser übergießen, salben, massieren, einrenken und Ernährungshinweise geben“ (H.J. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, 2 Bde, Stuttgart u. a. 1996, I 138).

⁴⁵ KRUG, Heilkunst (s. Anm. 41), 70–120; vgl. auch H. ACHNER, Ärzte in der Antike, Mainz 2009, 9–47.

den Weg auf, wie Heilung erkannt werden konnte.⁴⁶ Keener verweist zusätzlich auf das Asklepieion von Kos: „Whereas Epidauros has turned up votive tablets announcing miraculous cures, Asclepus’s shrine on Cos turned up medical instruments, suggesting that no barrier separated physicians from divine activity”.⁴⁷ Für fehlende Operationen beruft sich dagegen Krug außer dem Mangel an Funden von Instrumenten auf die Komödie von Aristophanes (ca. 450–380 v. Chr.) „Plutos”.⁴⁸ Doch aus der komödi-antischen Übertreibung, nach der ein als Asklepios verkleideter Priester nur die Kranken im Heilschlafraum ausplündert, schädliche und helfende Salben aufträgt und mit Schlangenspeichel die Blindheit von Plutos heilt (Aristophan., *Plut.* 626–747), darf kein Tatsachenbericht gemacht werden. Dem großen Asklepiosheiligtum am Fuße der Akropolis in Athen ab 428 v. Chr. hat diese Komödie jedenfalls nicht geschadet.⁴⁹

Die Kritik von Herzog ist richtig, dass die Öffnung der Bauchhöhle, d. i. der Kaiserschnitt, das Abschneiden von Köpfen und wieder Ansetzen phantasiereiche Übertragungen der ägyptischen Mumifizierung von Toten auf die Arztkunst sind.⁵⁰ Andererseits konnten chirurgische Eingriffe an der Oberfläche des Leibes vorgenommen werden, z. B. bei Verwundungen und Augenleiden.⁵¹ Ob solche Techniken nur auf „halbärztliches Personal“ schließen lassen⁵² oder doch auf „Priesterärzte“ mit hippokratischen Kenntnissen,⁵³ ist letztlich eine überflüssige Streitfrage. Ärztliches Wissen wurde in griechischer Zeit durch die Praxis weitergegeben, nicht durch eine Universitätsausbildung. Epidauros stellte das Heiligtum in den Vordergrund, während in Kos erst nach Hippokrates ein gewaltiges Heiligtum hinzutrat. Doch die praktische Tradierung der Medizinkenntnisse ging in beiden Fällen neben und mit dem Heiligtum weiter.⁵⁴ Galen bezeugt für Pergamon beide Ströme, die aber nicht erst dort zusammengebracht wurden.

Die archaischen Verbote von Sterben und Geburt innerhalb der Asklepiosheiligtümer (Pind., *Pyth.* III 3; Paus., *Descr. Graec.* II 27,1) zeigen von Anfang an, dass ärztliche Erfahrung die Grenzen der Heilmöglichkeiten mitbestimmt hat. Totenerweckungen fehlen völlig in den 70 überlieferten Wundern von Epidauros.

⁴⁶ ACHNER, a.a.O., 13.

⁴⁷ KEENER, *Miracles* (s. Anm. 28), 42.

⁴⁸ KRUG, *Heilkunst* (s. Anm. 41), 133.

⁴⁹ KLAUCK, *Umwelt* (s. Anm. 44), I 131.

⁵⁰ HERZOG, *Wunderheilungen* (s. Anm. 8), 75–84.

⁵¹ HERZOG, a.a.O., 94–97.

⁵² HERZOG, a.a.O., 157.

⁵³ KASAS/STRUCKMANN, *Heilstätten* (s. Anm. 36), 29.

⁵⁴ KEENER, *Miracles* (s. Anm. 28), 37–42.

Traumepiphanien gehören zur Mehrzahl der Wundergeschichten. Der Gott wirkt durch innere Bilder auf den Kranken ein. Der tiefe Glaube an die Wunderkraft des mächtigen Heilgottes Asklepios hilft. „Psychotherapeutische Einflüsse unterstützen hydrotherapeutische Maßnahmen.“⁵⁵ Wasser- und Diätikuren stehen im Vordergrund. „So gesehen sind alle Kurorte mit ‚Heilquellen‘ und Hydrotherapie Nachfahren antiker Asklepieien.“⁵⁶

Vom Asklepieion in Pergamon geben die „Heilige(n) Berichte“ des Philosophen und Rhetorikers Aristides für das 2. Jh. n. Chr. ein anschauliches Zeugnis über diese Kuren und über zusätzliche ärztliche Eingriffe.⁵⁷ Glaube und medizinisches Wissen gehen auch bei Aristides gleitend ineinander über. Der satirische Dialog „Philopseudés“ des Lukian⁵⁸ beschreibt in der Tat die Regel und nicht die Ausnahme, dass auch die Philosophen mit Ausnahme der Skeptiker, und zwar der Kyniker und Epikuräer, an Wunderheilungen glauben.

1.3 Untergattungen

Theißen bildete aus den von ihm ermittelten 33 Motiven ein Inventar von 6 Themen für Wundergeschichten:

„1. Exorzismus, 2. Therapien, 3. Epiphanien, 4. Rettungswunder, 5. Geschenkwunder, 6. Normenwunder“.⁵⁹

Der Oberbegriff „Thema“ ist ungewöhnlich. Sachlich bezeichnet er die Untergattungen in den neutestamentlichen Wundergeschichten. So sehr die Motivanalyse Theißens überzeugt, so kann die Gattungsbildung durch die Themeneinteilung nicht unbesehen akzeptiert werden. Noch immer bewährt sich die Gattungseinteilung von Bultmann nach den Tätigkeitsbereichen des Wundertäters, also den Objekten: somatische Krankheit = „Heilungswunder“, psychische Krankheit = „Dämonenaustreibungen“, außermenschliche Naturvorgänge = „Naturwunder“.⁶⁰ Die Totenerweckung ge-

⁵⁵ KASAS/STRUCKMANN, a.a.O., 16.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. C.A. BEHR, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968; DERS., (Hg.), *Aelius Aristides. The Complete Works I-II*, Leiden 1986/1981; Publius Aelius Aristides, *Heilige Berichte*, übers. v. H.O. Schröder, Heidelberg 1986.

⁵⁸ M. EBNER u.a., Lukian. Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, *SAPERE* 3, Darmstadt ²2002.

⁵⁹ THEIßEN, *Wundergeschichten* (s. Anm. 6), 94–129.

⁶⁰ BULTMANN, *Geschichte* (s. Anm. 24), 223–241; WEISER, *Wunder* (s. Anm. 7), 37–120. – THEIßEN, a.a.O., 94, behauptet: „Nur wenige Exegeten sehen in den Exorzismen ein eigenständiges Thema.“ Das Gegenteil ist der Fall (KEENER, *Miracles* [s. Anm. 28], 769–788). Für die Epidauros-wunder spezifiziert allerdings Herzog die Epilepsie nicht als eigene Rubrik „Besessenheit“, sondern rechnet sie nur der Rubrik „Verschiedene Krankheiten“ zu (HERZOG, *Wunderheilungen* [s. Anm. 8], 106–112).

hört zu den Heilungen und ist nicht als eigene Untergattung auszugrenzen.⁶¹ Theißens Begriffe „Exorzismen“ und „Therapien“ decken sich mit den „Dämonenaustreibungen“ und „Heilungen“. Die Naturwunder hat Theiß in „Rettungswunder“ und „Geschenkswunder“ aufgeteilt. Innerhalb der Naturwunder setzen sie in der Tat unterschiedliche Akzente, doch erzeugen sie m.E. noch keine eigene Gattung. Die Epiphanien wiederum sind den Angelophanien und Christophanien als einer eigenen Gattung zuzurechnen und daher aus der Gattung Wundergeschichte auszuschneiden. Die „Normenwunder“ sind nachträgliche Interpretationen von Heilwundern.⁶² Deutlich bleiben letztere als Basis der Übertextung sichtbar; so sind diese übertexteten Geschichten weiterhin vom Leser auf die Heilung hin zu interpretieren. Die Normenwunder schaffen daher keine eigene Untergattung. Theiß macht auf zusätzliche Akzente und Verwendungsformen der neutestamentlichen Wundergeschichten aufmerksam, verdoppelt aber unnötig die drei Untergattungen Bultmanns zu sechs Untergattungen.⁶³

Insgesamt finden sich nach Knoch in den Evangelien 33 ausgearbeitete, voneinander unabhängige Wundergeschichten.⁶⁴ Nun kann aber die Unabhängigkeit vernachlässigt werden, weil die Geschichten selbständig jeweils neu vom Evangelisten erzählt werden. Dann verdoppelt sich die Zahl nach den Tabellen von Zimmermann auf 64 Wundererzählungen (Logienquelle Q = 2; Markusevangelium = 18; Matthäusevangelium = 20; Lukasevangelium = 20 und Johannesevangelium = 8).⁶⁵

Die Wundergeschichten haben ihren Schwerpunkt in der Heil- und Exorzismustätigkeit Jesu. Nur ein Viertel der Wundergeschichten sind Naturwunder (9 bzw. 16). Bei Hinzunahme der Sammelberichte erhöht sich die Zahl der Heilungen und Dämonenaustreibungen erheblich.⁶⁶

Während in den Evangelien Strafwunder an Menschen fehlen, kommen sie in der Apostelgeschichte und den apokryphen Apostelakten mehrfach vor (Apg 13,8–12 ActPetr 2; 32; ActThom 6–8; EvInfThom 3; 4; 14).⁶⁷

⁶¹ Weisers Ausgrenzung der Totenerweckung als eigene Untergattung (WEISER, Wunder [s. Anm. 7], 120–134; vgl. auch S.M. FISCHBACH, Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung, FzB 69, Würzburg 1992) ist problematisch

⁶² THEIBEN, Wundergeschichten (s. Anm. 6), 114–120.

⁶³ Die sechs Untergattungen behält bei: O. KNOCH, Dem, der glaubt, ist alles möglich. Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien, Stuttgart 1986, 50–54.

⁶⁴ Vgl. KNOCH, a.a.O., 536–538.

⁶⁵ ZIMMERMANN u.a. (Hgg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen I (s. Anm. 37), 171.203f.391f.526f.668.

⁶⁶ Siehe die Tabellen ebd.; zu den Krankheitsbildern vgl. B. KOLLMANN, Krankheitsbilder und soziale Folgen: Blindheit, Lähmung, Aussatz, Taubheit oder Taubstummheit, in: Zimmermann u.a. (Hgg.), a.a.O., 87–93; O. Poplutz, Dämonen – Besessenheit – Austreibungsrituale, in: Zimmermann u.a. (Hgg.), a.a.O., 95–107.

⁶⁷ Apg 5,1–11 ist kein Strafwunder, sondern ein Gottesurteil (THEIBEN, Wundergeschichten [s. Anm. 6], 117). Im Unterschied zu Paulus (Apg 13,8–12) verhängt Petrus

Die Strafwunder finden sich bereits in Epidauros. Herzog gab ihnen die eigene Rubrik „Erziehungs- und Strafwunder“. ⁶⁸ Dieses Erziehungs- und Strafmotiv fehlt in Theißens Motivliste. Ebenfalls fehlt in der Liste das Traummotiv, das in Epidauros eine dominierte Rolle spielt. Es kommt im Neuen Testament einmal vor, und zwar bei der Befreiung des Petrus (Apg 12,1–11). Es muss ebenfalls für Theißens Motivliste nachgetragen werden, die allerdings nur die Jesuswunder erfassen sollte.

Dämonenaustreibungen fehlen wiederum in Epidauros. Nur ein einziges Wunder berichtet von der Heilung eines Epileptikers, dem der Gott mit seinem Siegelring Mund, Nasenlöcher und Ohren verschließt, wohl zur Abwehr des erneuten Eindringens des Dämons. ⁶⁹ Weiser zieht daher wie Theißens für die neutestamentlichen Dämonenbannungen zeitgleiche und etwas spätere Texte heran: Josephus (Ant. 8,45–49), Lukian (Philops. 16) und Philostratos (Vit. Apoll. 4,20), und entwickelt aus diesem Material eine eigene Struktur für die Exorzismen: „1. Angabe der Situation und Schilderung des Zustands des Besessenen, 2. Begegnung zwischen Exorzist und Besessenem, 3. Abwehrversuch des Dämons, 4. Ausfahrbefehl des Exorzisten, 5. Ausfahrt mit Demonstration, 6. Reaktion der Zuschauer“. ⁷⁰ M.E. liegt hier eine Vermischung von Struktur und Motiven vor. Es reicht aber, die Dreiteilung der Struktur beizubehalten und auf das konstante Motiv „Gegenwehr des Dämons“ zu verweisen. ⁷¹

1.4 Hermeneutik

Herzog hatte die christlichen *Gnadenorte* mit Epidauros verglichen, ⁷² Kasas/Struckmann ziehen die neuzeitlichen Kurorte zum Vergleich heran. ⁷³ Müri wiederum rubriziert die Epidauros-Texte unter „Am Rande der Medizin. Tempelmedizin“ und rückt sie nahe an „Zaubersprüche“. ⁷⁴ Nun geschehen Wunder nicht nur im Bereich der Medizin und Magie, sondern auch auf dem Feld geschichtlichen Handelns. Die hermeneutische Perspektive muss über den Bereich Krankheit, Glaube und Heilung hinausgehen.

keine Strafe, sondern deckt auf, dass das Ehepaar Hananias und Sapphira Gott und seinen Geist getäuscht haben und durch Gott sofort gerichtet werden (D. DORMEYER, Ein plötzlicher Tod als Warnung (Der Betrug des Hananias und der Sapphira Apg 5,1–11), in: R. Zimmermann u.a. (Hgg.) Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen Bd 2: Die Wunder der Apostel, Gütersloh 2015 [im Druck]).

⁶⁸ HERZOG, Wunderheilungen (s. Anm. 8), 123–130.

⁶⁹ W 62 in HERZOG, a.a.O., 33.109–112.

⁷⁰ WEISER, Wunder (s. Anm. 7), 83–87.

⁷¹ THEIßEN, Wundergeschichten (s. Anm. 6), 66f.

⁷² HERZOG, Wunderheilungen (s. Anm. 8), 47f.

⁷³ KASAS/STRUCKMANN, Heilstätten (s. Anm. 36), 16.

⁷⁴ W. MÜRI, Der Arzt im Altertum, Darmstadt ⁵1986, 430–443.

1.4.1 Das wilde Denken im Strukturalismus und in der Ethnomethodologie

Claude Lévi-Strauss, der bedeutende Ethnologe und Begründer des Strukturalismus, führt den Nachweis, dass den religiösen Verhaltensweisen und Deutungsmustern wie allen anderen menschlichen Verhaltensweisen in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen gleiche Strukturen zugrunde liegen. Der gemeinsame Bezugspunkt aller religiösen Verhaltensweisen ist das mythische Denken. Dieses Denken ist eine Operation des Bewusstseins, die parallel zum wissenschaftlichen Denken verläuft und mit diesem das Objekt gemeinsam hat, und zwar die Alltagswelt, aber in der Funktionsweise vom wissenschaftlichen Denken verschieden ist:

„Die Soziologen schließlich, die sich die Frage nach dem Verhältnis von sogenannter ‚primitiver‘ Mentalität und wissenschaftlichem Denken stellten, haben sie im allgemeinen damit beantwortet, daß sie auf qualitative Unterschiede in der Art, wie der Geist hier und dort arbeitet, hinwiesen. Sie haben aber nicht in Zweifel gezogen, daß in beiden Fällen der Geist sich immer auf die gleichen Objekte richtet.

Die vorangegangenen Ausführungen kommen zu einer anderen Auffassung. Die Logik des mythischen Denkens erschien uns ebenso anspruchsvoll wie die, auf der das positive Denken beruht, und im Grunde kaum anders.“⁷⁵

Levi-Strauss hebt erstmalig gegen die Soziologen, mitgemeint sind auch die Ethnologen, heraus, dass das mythische Denken nur einen geringen qualitativen Unterschied zum wissenschaftlichen Denken hat und eine gleiche anspruchsvolle Struktur besitzt, aber anders mit den Objekten umgeht. Er fährt fort:

„Denn der Unterschied liegt weniger in der Qualität der intellektuellen Operationen als in der Natur der Dinge, auf die sich diese Operationen beziehen ... Vielleicht werden wir eines Tages entdecken, daß im mythischen und wissenschaftlichen Denken dieselbe Logik am Werk ist und daß der Mensch alle Zeit gleich gut gedacht hat. Der Fortschritt – falls dieser Begriff dann überhaupt angemessen ist – hätte nicht das Bewußtsein, sondern die Welt als Aktionsraum, in der eine mit konstanten Begabungen ausgestattete Menschheit im Lauf ihrer langen Geschichte mit immer neuen Objekten ringen musste.“⁷⁶

Also die Objekte verändern sich und die Aktionsbreite des mythischen und wissenschaftlichen Denkens, es verändert sich aber nicht die strukturelle Gleichheit ihrer logischen Denkopoperationen.

Lévi-Strauss verweist für die Gleichartigkeit der Denkopoperationen auf das *neolithische Paradox*: „Im Neolithikum setzt sich die Beherrschung der wesentlichen Fertigkeiten der Zivilisation durch: Töpferei, Weberei, Landwirtschaft und Tierzucht.“⁷⁷ Diese Fähigkeiten bedürfen einer jahrhundertlangen, wissenschaftlichen Hypothesenbildung. Das Paradox besteht darin, dass es in den Mythen zwei strategische Ebenen des Denkens

⁷⁵ C. LÉVI-STRAUSS, *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1971, 253.

⁷⁶ LÉVI-STRAUSS, a.a.O., 253f.

⁷⁷ LÉVI-STRAUSS, a.a.O., 26.

gibt, von denen die eine der Sphäre der Wahrnehmung angepasst ist und die andere, die Deutungsebene, von ihr losgelöst erscheint. Die Mythen sind die Wissenschaft vom Konkreten.⁷⁸

Die neolithische Arztkunst fällt unter dieses konkrete Denken. In der Zeit der Klassik steigt dann deutlich in den Asklepieien der Anteil der exakten Naturwissenschaften. Doch die Rituale und Erzählungen bleiben noch der Mythologie verhaftet; diese widersetzt sich aber nicht einer rationalen Analyse, sowohl damals als auch heute. Mit Levi-Strauss lässt sich festhalten: „Anstatt das Werk einer ‚fabelbildenden Funktion‘ zu sein, die der Wirklichkeit den Rücken zuwendet – wie so oft behauptet wurde –, liegt der Hauptwert der Mythen und Riten darin, Beobachtungs- und Denkweisen, wenn auch nur als Restbestände, bis heute zu erhalten ...“⁷⁹

Die Vergleiche der Asklepieien mit Gnadenorten, Magie und Kurorten kennzeichnen daher zutreffend Schnittstellen von komplexem mythischem mit wissenschaftlichem Denken. Eine modern-aufklärerische Abwertung des Wunderglaubens als naiv-dämonologisch erweist sich als unhaltbar.⁸⁰ Dazu passt, dass laut Umfragen 56% der Deutschen und 82% der US-Amerikaner an Wunder in der Gegenwart glauben.⁸¹ Wie im AT Gott als der Arzt gilt (Ex 15,26), so steht auch für die griechisch-römische Welt das Heilhandeln der Götter im Vordergrund. Die Entstehung von Krankheiten und Naturbedrohungen wird in der Regel dämonologisch erklärt, kann aber auch wie im Corpus Hippocraticum rationalistisch interpretiert werden.⁸²

1.4.2 Wundergeschichten als symbolische Handlungen mit sozialer, religiöser und existentialer Funktion: Magie, Dämonologie und gesellschaftlich anerkannte Wundertäter

Die Doppelstruktur der Wundergeschichte als literarische Form und *symbolische Handlung* hat Theißen verdienstvoll herausgearbeitet.⁸³ Jeder Text hat eine syntaktische, semantische und pragmatische Dimension. Die soziale Funktion, die aus dem Zusammenwirken von Kunst (*téchne*), Instituti-

⁷⁸ LÉVI-STRAUSS, a.a.O., 27–29.

⁷⁹ LÉVI-STRAUSS, a.a.O., 29.

⁸⁰ KOLLMANN, Wundertäter (s. Anm. 16), 154–174; R. VON BENDEMANN, Christus der Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums, in: J. Pichler/C. Heil, Heilungen und Wunder, Darmstadt 2007, 105–130, bes. 123–129. Keener diskutiert die erkenntnistheoretische Frage ab der Antike und bringt eine Fülle von modernen Wundergeschichten aus aller Welt (KEENER, Miracles [s. Anm. 28], I 85–599).

⁸¹ „Wer glaubt an Wunder“. Umfrage des Allensbacher Instituts in FAZ 20.9.2006, Nr. 219/S. 5, archiviert in <http://www.faz.net.de>. „As John Meier points out, a 1989 Gallup poll showed that 82 percent of the people in the United States believe in miracles today, with only 6 percent categorically rejecting that view“ (KEENER, a.a.O., I 204).

⁸² Vgl. den Lobpreis des Arztes Sir 38,1–15.

⁸³ THEIßEN, Wundergeschichten (s. Anm. 6), 229–299.

on und Charisma entsteht, beschreibt wissenschaftlich den empirischen Träger der Heilungssymbolik; die religionsgeschichtliche Funktion und die existentielle Funktion interpretieren die Heilungsvorgänge metaphorisch. Alle drei Funktionen gehören zur Pragmatik.

In der Heilungssymbolik ist Krankheit ein soziales Konstrukt; denn in jeder Gesellschaft wird sie unterschiedlich definiert.⁸⁴ „Geister und Dämonen gehören in Gesellschaften außerhalb der europäisch geprägten Kultur zur Lebenswelt.“⁸⁵ Die Magie steht allerdings außerhalb der medizinischen Heilungssymbolik; sie ist eine Sonderform der magischen Volksmedizin.⁸⁶ Als „Schadenszauber“ ist sie vom römischen Recht verboten.⁸⁷ Gegen den Redner und Philosophen Apuleius (ca. 123–170 n. Chr.) wird ein Prozess wegen eines schädlichen „Liebeszaubers“ angestrengt; Apuleius gestaltet nach dem gewonnenen Prozess seine Verteidigungsrede literarisch aus.⁸⁸ Ähnlich wie das Neue Testament bringt er Magie und Dämonen in einen engen Zusammenhang: „... obgleich ich Platon glauben möchte, dass sich zwischen Göttern und Menschen gewisse Mächte göttlicher Wesenheiten befinden, welche nach Natur und Lage die Mitte halten, und diese alle Wahrsagungen und Wundertaten (miracula) steuern.“⁸⁹ Apuleius selbst distanziert sich von solch einer Wundertätigkeit mit Untergottheiten/Dämonen und zählt eine Liste von fragwürdigen Wundertätern auf, die mit Dämonen in Verkehr stehen: „Carmendas ... oder Damigeron oder Moses oder Johannes oder Apollobex oder selbst Dardanus oder wer auch immer sonst nach Zoroaster und Ostanos unter den Magiern zu Berühmtheit gelangt ist“.⁹⁰ Apuleius gehört zu den wenigen paganen Philosophen, die von der Bibel Kenntnis haben. Aus seiner Sicht gehört Jahwe zu den niederen Gottheiten, zu den Dämonen, und ist Mose von ihm zu magischen Taten befähigt worden. Von diesen Magiern und Dämonen werden die Mysterien eines *Liber* (Dionysos/Bacchus), *Äskulap* und *Pythagoras* abgesetzt; Apuleius hat an deren *Mysterieneinweihungen* und an vielen anderen Mysterien

⁸⁴ G. THEIBEN/A. MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 280f.

⁸⁵ THEIBEN/MERZ, a.a.O., 281.

⁸⁶ KOLLMANN, Wundertäter (s. Anm. 16), 117; DERS., Die Wunder Jesu im Licht von Magie und Schamanismus, in: Zimmermann u.a. (Hgg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen I (s. Anm. 37), 124–139.

⁸⁷ P. BUSCH, Magie in neutestamentlicher Zeit, FRLANT 218, Göttingen 2006, 116–125.

⁸⁸ J. HAMMERSTAEDT u.a., Apuleius, Über die Magie. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, SAPERE 5, Darmstadt 2002; vgl. dort insbes. die Einleitung von P. Schenk (42f.); BUSCH, a.a.O., 120–125.

⁸⁹ Apul., Mag. 43,2; Apuleius spielt auf Plat., Apol. 27d an.

⁹⁰ Apul., Mag. 90,6; mit Moses wird auf die Wundertaten des Exodus der israelitischen Stämme angespielt; wegen dieser Wunder galt Moses „in heidnischen antiken Kreisen als Zauberer“ (HAMMERSTAEDT, Apuleius, De magia [s. Anm. 88], 278 Anm. 624).

teilgenommen.⁹¹ Diese Gottheiten lassen sich nicht wie die Dämonen für Schadenszauber eines einzelnen Interessenten instrumentalisieren.⁹² Die Hochgottheiten sorgen nach der *theologia tripertita* von Varro (1. Jh. v. Chr.) dem *genus civile* entsprechend auch durch Wunder und Vorzeichen für die Erhaltung der Sitten und der Religion des Gemeinwesens; nach dem *genos mythicon*, Gattung der Dichter, üben sie sogar nach Homer sehr viele Wunder aus, um ihre Pläne durchzusetzen; nach dem *genus physicon*, der Gattung des Philosophen, allerdings vermögen sie auf die Welt nur in geringem Maße einzuwirken, erst recht nicht durch Wunder.⁹³ „Auch wenn Cicero das Konzept der *theologia tripertita* nicht erwähnte, lässt es sich bei ihm erkennen. Während er in seinem fragmentarisch erhaltenen Epos über sein Konsulat eindrucksvolle Vorzeichen erscheinen ließ, nahm er in seinem philosophischen Werk ‚Über die Wahrsagekunst‘ eine kritische Haltung über Vorzeichen ein.“⁹⁴ Die symbolische Deutung von Wundern ist von der Textgattung und dem ihr zugehörigen religiösen Bereich abhängig.

2. Wundergeschichten in der Geschichtsschreibung

In der antiken Geschichtsschreibung, die zum *genus civile* gehört, ist zwischen kritisch-pragmatischer Geschichtsschreibung eines Thukydides und Polybios und anderen Formen der Geschichtsschreibung zu differenzieren.⁹⁵

⁹¹ Apul., Mag. 55,8–12; vgl. Apuleius, Der goldene Esel. Metarmorphosen, hg. u. übers. v. E. Brandt u. W. Ehlers, Darmstadt 41989.

⁹² Zum dämonologischen Weltbild des Frühjudentums und der griechisch-römischen Kultur vgl. O. BÖCHER, Das Neue Testament und die dämonischen Mächte, SBS 58, Stuttgart 1972, 9-33; WEISER, Wunder (s. Anm. 7), 78-105; KOLLMANN, Wundertäter (s. Anm. 16), 154-215; BUSCH, Magie (s. Anm. 87), 17-22: „Antike Magie als Konsensphänomen“; D. DORMEYER, Weltbild, Wunder und Geschichtsschreibung mit Vorzeichen und Machttaten Gottes/von Gottheiten, in: Zimmermann u.a. (Hgg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen I (s. Anm. 37), 69–78, und POPLUTZ, Dämonen (s. Anm. 66).

⁹³ Aug., Civ. Dei VI,5; vgl. V. ROSENBERGER, Religion in der Antike, Darmstadt 2012, 6f.

⁹⁴ ROSENBERGER, a.a.O., 7; vgl. Cic., Div. 2,27f.

⁹⁵ Vgl. J. FREY/C.K. ROTHSCHILD/J. SCHRÖTER, Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, BZNW 162, Berlin 2009 (daraus bes.: J. MOLTHAGEN, Geschichtsschreibung und Geschichtsverständnis in der Apostelgeschichte im Vergleich mit Herodot, Thukydides und Polybios, a.a.O., 159–182; M. HOSE, „Exzentrische“ Formen der Historiographie im Hellenismus, a.a.O., 182–214; D. DORMEYER, Die Gattung der Apostelgeschichte, a.a.O., 437–476; H. CANCIK, Das Geschichtswerk des Lukas als Institutionsgeschichte. Die Vorbereitung des Zweiten Logos im Ersten,

Der neuzeitliche Begriff „tragische bzw. pathetische Geschichtsschreibung“ kann sich u.a. mit Lukians Vorwort und weiteren Stellen aus dessen Schrift „Wie man Geschichte schreiben soll“ begründen.⁹⁶ K. Meister sieht mit Polybios in der Aufnahme von *terateia* = Wunder, Sensationen, das „entscheidende(s) Merkmal ihrer Geschichtsschreibung.“⁹⁷ Der von Meister dafür vorgeschlagene Begriff „mimetische“ Geschichtsschreibung kann ebenfalls verwandt werden.⁹⁸ Es handelt sich nicht um eine eigene Schule, sondern um die bevorzugte Verwendung von Stilmitteln der Tragödie in Abweichung von Polybios.⁹⁹

Herodot hat an einzelnen Stellen solche Wunder (Hdt., Hist. I,84-91). Und diese gehen weiter bei dem Alexander-Historiker Kallisthenes (FGH 124; Fragm. 14, 22, 31), bei Duris von Samos und bei Phylarchos, gegen den dann Polybios ausgiebig polemisiert (Pol. 2,56,6–12). Polybios verzichtet zwar ausdrücklich auf „*terateia*“ (Pol. 15,36,1), lässt aber mit der gesamten antiken Geschichtsschreibung „Wunder“ bei anderen Autoren zu, wenn sie nicht „aller Wahrscheinlichkeit (*ektòs dýnaton*) widersprechen“ (Pol. 16,12,6).¹⁰⁰

Herzog hatte für die Wunderheilungen zu Recht festgestellt, dass bei ihnen nicht gefragt ist, „ob die Heilung als den Naturgesetzen und der Vernunft widersprechend (*ἀδύνατον*) oder nur als unerwartet (*παράδοξον*) oder gar als normale Heilung durch den Gott als Arzt aufgefaßt wird.“¹⁰¹ Genau diese Unterteilung kennt aber die antike kritische Historiographie für die Wunder. Polybios akzeptiert unerwartete Ereignisse als Wunder,

a.a.O., 519–539); D. DORMEYER, Pragmatische und pathetische Geschichtsschreibung in der griechischen Historiographie, im Frühjudentum und im Neuen Testament, in: T. Schmeller (Hg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 69), Göttingen 2009, 1–35, hier 8–13.

⁹⁶ Luc., Hist. Conscr. 2; vgl. 23: „tragische Proömien“; 16: „*tragikóteron*“ als Charakterisierung des Kallimorphos u.ö; vgl. auch Theophrasts Werk „Über die Geschichte“ (*περί ιστορίας*) in Diog. Laert. 5,47; Cic., Orat. 39.

⁹⁷ K. MEISTER, Die griechische Geschichtsschreibung. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus, Stuttgart u. a. 1990, 100; vgl. Pol. 7,7,1; 16,12,3–5. Siehe auch E. PLÜMACHER, *Τερατεία*. Fiktion und Wunder in der hellenistisch-römischen Geschichtsschreibung und in der Apostelgeschichte, in: ders., Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, hg. v. J. Schröter/R. Brucker, WUNT 170, Tübingen 2004, 33–83, hier 38–67.

⁹⁸ Plümacher wechselt unter dem Einfluss von Meister und Lendle von „tragisch-pathetischer“ Geschichtsschreibung (E. PLÜMACHER, Art. Apostelgeschichte, TRE 3 [1978], 483–528, hier 514) zur „mimetischen“ Geschichtsschreibung über (DERS., Fiktion und Wunder [s. Anm. 97], 34).

⁹⁹ Pol. 2,56,6–12; 7,7; 15,34–36; vgl. KEENER, Miracles (s. Anm. 28), 89f.

¹⁰⁰ PLÜMACHER, Fiktion und Wunder (s. Anm. 97), 65–68.

¹⁰¹ HERZOG, Wunderheilungen (s. Anm. 8), 51; Diod IV 71 (zu Asklepios), I 25 (zu Isis) (WEINREICH, Heilungswunder [s. Anm. 1], 198f.

kritisiert aber der Wahrscheinlichkeit widersprechende Wunder bei den pathetischen Geschichtsschreibern (Pol. 16,12,3–6). Auch Palaiphatos unterscheidet bei seiner Mythenkritik zwischen unmöglichen (*adýnaton*) und daher *unglaublichen* Geschichten und historisch möglichen und daher wahren (*alethés*) Ereignissen, z.B. in der historia über Daidalos (Palaiphatos 21). Auch Totenerweckungen werden für lächerlich und unmöglich erklärt, stattdessen wird wie später bei Philostratos (3. Jh. n. Chr.) eine Erweckung aus einer Ohnmacht angenommen (Palaiphatos 26; vgl. Philostr., Vit. Apoll. 4,45).

Plutarch und die lateinischen Historiker Livius und Tacitus berichten dem *genus civile* entsprechend Wundertaten, die nicht völlig der Wahrscheinlichkeit widersprechen und daher glaubwürdig sind. Zugleich kritisieren sie die ganz unwahrscheinlichen Wundergeschichten. Nach Plutarch soll eine Juno-Statue vom eroberten Veji nach Rom überführt werden; sie beginnt mit leiser Stimme ihre Zustimmung zu sprechen. Es folgt bei Plutarch eine Diskussion über die Wahrscheinlichkeit eines Wunders. Livius bestreitet es (5,22). Andere halten an dem Wunder fest: „Diejenigen nun, die das Wunder behaupten und verteidigen, haben als stärksten Fürsprecher das Glück der Stadt, die unmöglich aus so kleinen und bescheidenen Anfängen zu einem solchen Gipfel des Ruhmes und der Macht hätte emporsteigen können ohne einen Gott, der ihr mit häufigem, gewaltigem Eingreifen jederzeit zur Seite stand“.¹⁰² Plutarch lässt es offen, ob ein göttliches Eingreifen dem *genus civile* entsprechend vorliegt. Er mahnt wohl zum Abschluss vor einem Übermaß von Wunderberichten (Plut., Cam. 6). So übt er Kritik an den Wundergeschichten von Numa, dem zweiten König von Rom. Numa lebt in „vertrautem Umgang“ mit der Göttin Egeria (Plut., Num. 15,1f.). Aufgrund dieses Kontaktes kann er Wunder wirken. Aus einem einfachen Essen mit einfachem Gerät wird ein üppiges Mahl mit kostbarem Geschirr (Plut., Num. 15,2; vgl. Mk 6,30–44; 8,1–10). Zwei Dämonen werden von Numa gefangengenommen und zur Weissagung gezwungen (Plut., Num. 15,3f.). Plutarch hält zwar diese Geschichten für fabelhaft (*mythóde*) und lächerlich (*gelofá*), aber er unterschlägt sie nicht; es handelt sich wie beim Markusevangelium um Traditionsgut. Livius hingegen verschweigt diese Wunder völlig, nicht aber andere Zeichen der Götter (Liv. 1,18); den Kontakt mit der Göttin Egeria erklärt er daher ausdrücklich für einen frommen Betrug. Numa will Furcht vor den Göttern in die Herzen senken. „Da diese Furcht vor den Göttern ohne die Erfindung von etwas Wunderbarem in ihren Herzen nicht Wurzel schlagen konnte, tat er so, als habe er mit der Göttin Egeria nächtliche Zusammenkünfte“ (Liv.

¹⁰² Plut., Cam. 6, in: Plutarch, Große Griechen und Römer, 6 Bde, dtv 2068–2073, übers. v. K. Ziegler/W. Wuhrmann, München 1979–1980, I 411.

1,19).¹⁰³ Die Tradition von einem Zusammenleben der Göttin Egeria mit Numa in einem Hain (Liv. 1,21) ist Livius vorgegeben.

Die Wunder und Zeichenhandlungen in den Evangelien, in der Apostelgeschichte, in den Apostelakten und in der frühjüdischen Literatur widersprechen daher nicht von vornherein der griechischen Geschichtsschreibung, sondern gehören mit ihren „unerwarteten“ und z. T. „unmöglichen“ Wundern zu den pathetischen Ausmalungen; denn diese verwenden und akzeptieren ja ebenfalls „unerwartete“ und „unmögliche“ Wunder.¹⁰⁴ Lukas schließt die Heilung des Gelähmten mit der Bemerkung ab: „Und Entsetzen erfasste alle, und sie priesen Gott und wurden von Furcht erfüllt und sagten: Wir sahen Außerordentliches (*parádoxa*) heute“ (Lk 5,26). Die in der antiken Geschichtsschreibung anerkannte Kennzeichnung von Heilungen als *außerordentlich* hindert Lukas aber nicht, auch *unmögliche* Wundertaten wie die Naturwunder zu bringen.

3. Fiktionalität und Faktualität von antiken und biblischen Wundergeschichten

Genette führte 1991 den Begriff *Faktualität* als Gegensatz zu *Fiktionalität*¹⁰⁵ ein. Die faktuale Erzählung prüft die von ihr berichtete Geschichte auf *wahr* hin, während die fiktionale Erzählung die Wahrheitsfrage suspendiert.¹⁰⁶ Auch für die faktuale Erzählung gelten die Erzähltempi „Summary, Pause, Ellipse, Szene“.¹⁰⁷ Die Fiktionalität wird daher nicht aufgehoben, denn auch die faktuale Erzählung kürzt (Summary/Sammelbericht), selektiert (Pause), schweift ab (Ellipse) und stellt einen fiktionalen Erzählzusammenhang her (Szene).¹⁰⁸ Eine Erzählung kann auf der Ebene der Erzählhandlung sowohl fiktional als auch faktual sein.

Die Beziehung der Handlung mit der außertextlichen Wirklichkeit unterscheidet die Faktualität von der Fiktion. Nur das faktuale, nicht das fiktive Erzählen stellt den Anspruch auf Wahrheit in der außertextlichen

¹⁰³ Livius, Römische Geschichte, 11 Bde., hg. u. übers. v. J. Hillen/J. Feix, Darmstadt 1991–1998.

¹⁰⁴ PLÜMACHER, Fiktion und Wunder (s. Anm. 97), 33–83; A. YARBRO COLLINS, Mark. A Commentary, Hermeneia, Minneapolis 2007, 41; KEENER, Miracles (s. Anm. 28), 45–82.

¹⁰⁵ G. GENETTE, Fiktion und Diktion, München 1992, 66 Anm. 2.

¹⁰⁶ GENETTE, a.a.O., 67; U. EISEN, Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie (NTOA 58), Fribourg/Göttingen 2006, 59–62.

¹⁰⁷ G. GENETTE, Die Erzählung, München 1994, 67.

¹⁰⁸ D. DORMEYER, Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener, SBB 43, Stuttgart 2002, 164–169.

Welt.¹⁰⁹ Zimmermann unterscheidet daher „1) *Faktuale Erzählungen mit fikionalisierenden Erzählverfahren* Erzählungen, die auf eine wahre Geschichte referieren, aber literarische Erzähltechniken verwenden, um die Plausibilität des Erzählten zu erhöhen. 2) *Faktuale Erzählungen mit fiktiven Inhalten*. Die Erzählungen erheben zwar den Anspruch, auf reale Begebenheiten zu referieren. Sie lösen diesen Anspruch aber nicht ein, weil es diese Begebenheiten nicht gab.“¹¹⁰ Die antiken und biblischen Wundergeschichten wollen im damaligen Weltbild als *wahre* Geschichten verstanden werden, also als *faktuale Erzählungen mit fikionalisierenden Erzählverfahren*. Dafür haben sie als Kriterium die *Augenzeugenschaft* (Lk 1,1–4). Für die Wundergeschichten ist es unerlässlich, dass sie vor einem Publikum geschehen. Alle Beteiligten können später als Augenzeugen fungieren.¹¹¹ Aber es muss an jeder Einzelgeschichte geklärt werden, ob die Augenzeugen fiktiv sind, also erfunden sind, oder ob sie sich auf historische Ereignisse zurückführen lassen. Die antike Diskussion über paradoxe, außergewöhnliche Ereignisse und ganz unwahrscheinliche Ereignisse ohne glaubwürdige Augenzeugen findet in der modernen, narratologischen Unterscheidung von *faktual* und *fiktiv/fiktional* ihre Fortsetzung. In der Wundergeschichte von der Heilung der Schwiegermutter des Simon Petrus (Mk 1,29–31) lässt sich die Schwiegermutter sicherlich gemeinsam mit ihrem Schwiegersohn Simon und dessen Bruder Andreas als historische Figur auf die Jesuszeit zurückführen, gleichwohl bleibt die Heilungsgeschichte einem fikionalisierenden Erzählverfahren verhaftet, das sich – wie oben

¹⁰⁹ GENETTE, Fiktion (s. Anm. 105), 79–89; EISEN, Poetik der Apostelgeschichte (s. Anm. 106), 61f.; DIES., Fiction and Imagination in Early Christian Literature: The Acts of the Apostles as a Test Case, in: H. Liss/M. Oeming (Hgg.), Literary Construction of Identity in the Ancient World: Proceedings of the Conference Literary Fiction and the Construction of Identity in Ancient Literatures: Options and Limits of Modern Literary Approaches in the Exegesis of Ancient Texts, Winona Lake, Indiana 2010, 215–233; S. FINNERN, Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28, WUNT 2/285, Tübingen 2010, 56–74.

¹¹⁰ R. ZIMMERMANN, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, in ders. u.a. (Hgg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen I (s. Anm. 37), 5–67, hier 29; anstelle von *wahr* setzen Martinez/Scheffel *real* ein und differenzieren zwischen Alltagsrede und dichterischer Rede: „1. Erzählt werden kann von realen oder erfundenen Vorgängen. 2. Erzählt werden kann im Rahmen von alltäglicher Rede oder aber im Rahmen von dichterischer Rede“ (M. MARTINEZ/M. SCHEFFEL, Einführung in die Erzähltheorie, München ⁸2009, 10). Der Gegensatz von Alltagssprache und Dichtung lässt sich allerdings durch den Oberbegriff *Literarische Erzähltechnik* überbrücken; literarische Gattungen können ein Übergewicht an faktualer Alltagssprache, z. B. bei Geschichtsberichten, Chrien/Apophthegmen, oder an dichterischer Fikionalisierung, z. B. bei Wundergeschichten, Gleichnissen, haben (D. DORMEYER, Poesie, <http://www.wiblex.de>, 2010).

¹¹¹ KEENER, Miracles (s. Anm. 28), 14–36.

dargelegt – an den Wundergeschichten von Epidauros orientiert.¹¹² Die Zahlenangaben bei den Mahlwundern wiederum sind *fiktiv*; sie geben Massenversammlungen an, die es in dieser Größenordnung vor Ostern noch nicht bei Jesus gegeben hat.¹¹³ Auch Josephus ist bei Angaben von Zahlen, Raum, Zeit und Details aus rhetorischen Gründen keineswegs genau, obwohl er Augenzeuge gewesen ist.¹¹⁴ Die antike Geschichtsschreibung ist mit *fiktiven* Erfindungen großzügiger umgegangen als die moderne, kritische Geschichtsschreibung.¹¹⁵

4. Göttliche Vollmacht für Wundertäter

Bieler versammelte unter dem Konzept *theios anér* (göttlicher Mensch) unterschiedliche Persönlichkeiten mit Wunderkraft wie Pythagoras, Empedokles, Apollonios von Tyana, Jesus, die Apostel, Sokrates, Asklepios, Romulus und Numa.¹¹⁶ An dieser disparaten Zusammenstellung von Philosophen, christlichen Offenbarungsträgern, Ärzten und Staatslenkern ist Kritik geübt worden.¹¹⁷ Doch Klauck bemerkt zu Recht. „Ganz zu verzichten brauchen wir auf den ‚göttlichen Menschen‘ für die frühe Kaiserzeit deshalb nicht.“¹¹⁸ Es hat im Hellenismus und in der Prinzipatszeit einige wenige Wundertäter gegeben, die als menschliche Akteure ihre Wunderkraft von einer Gottheit ableiteten.¹¹⁹

Sinnvoll ist es daher, *theios*, lat. *divus*, mit *exousía* (*göttliche Vollmacht*) zu umschreiben, wie es das Neue Testament macht.¹²⁰ Mit göttlicher Vollmacht sind bei Plutarch historische Gründer wie Alexander und

¹¹² Vgl. WEISER, Wunder (s. Anm. 7), 39–43.

¹¹³ DORMEYER, Markusevangelium (s. Anm. 108), 226f.

¹¹⁴ Flavius Josephus, Aus meinem Leben (Vita), hg., übers. u. komm. v. F. Siegert/H. Schreckenberg/M. Vogel, Tübingen 2001, 169f. Anm. 15; S. MASON, Flavius Josephus und das Neue Testament, Tübingen/Basel 2000, 61–68.

¹¹⁵ K. BACKHAUS/G. HÄFNER, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese, BThSt 86, Neukirchen-Vluyn 2007.

¹¹⁶ BIELER, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ (s. Anm. 15), I 83–97; II 82–113.

¹¹⁷ E. KOSKENNIEMI, Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese: Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion, WUNT 2/61, Tübingen 1994, 203–229; nach du Toits zutreffender Analyse gehört das Adjektiv *theios* „drei unterschiedlichen semantischen Feldern an“: 1. Garant einer Erkenntnistradition, 2. Steigerungsform der Qualität „fromm“, 3. Relation zwischen Mensch und Gottheit (DU TOIT, *Theios Anthropos* [s. Anm. 17], 401f.).

¹¹⁸ KLAUCK, Umwelt (s. Anm. 44), I 146.

¹¹⁹ D. DORMEYER, Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung, Darmstadt 1993, 14f.; KEENER, Miracles (s. Anm. 28), 45–56.

¹²⁰ BUSCH, Magie (s. Anm. 87), 160–162; ähnlich schon BIELER, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ (s. Anm. 15), I 83.

Cäsar ausgestattet. Vor Alexander weicht das Meer zurück (Plut., Alex. 17), Cäsar wird vom Sturm am zu frühen Übersetzen nach Brundisium gehindert (Plut., Caes. 38,1–7).¹²¹ Aristides wiederum vermag mit der Anrufung „O Asklepios“ einen Sturm stillen (Plut., Arist. 2,11f.). Numa bewirkt wunderbar eine Volksmenge (Plut., Num. 15). Auch Pythagoras gilt als Wundertäter; er kann mit wunderbarem Vorherwissen die Zahl gefangener Fische voraussagen und ihre Freilassung erwirken (Iambl., Vit. Pyth., 8,36), er kann mit gewalttätigen Tieren in friedlichen Dialog treten (Iambl., Vit. Pyth., 13,60–62), und er kann ab und zu seinen goldenen Schenkel zeigen (Diog. Laert 8,11).¹²²

Parallel zur Abfassungszeit des Markusevangeliums betätigte sich der neue römische Kaiser Vespasian (69–79 n. Chr.), der Sieger des Bürgerkrieges 68–69 n. Chr., als Wundertäter. Er ließ sich in Alexandrien von seinen Freunden und von den ägyptischen Serapis-Priestern bereden, seine Erwählung zum Kaiser, die die Angliederung seiner Familie an die Familie seiner vergöttlichten Vorgänger bedeutet, durch charismatische Wundertaten zu legitimieren. Vespasian wird bei Sueton, Tacitus und Cassius Dio zum Wundertäter, um sein Principat zu legitimieren (Suet., Vesp. 7; Tac., Hist. 4,81,1–3; Cass. Dio 65,8,1f.).¹²³ Solche kaiserliche Wundertätigkeit blieb für den Kaiserkult allerdings die Ausnahme. Weder die Söhne Vespasians, Titus (79–81 n. Chr.) und Domitian (81–96 n. Chr.), noch das vorangegangene julisch-klaudische Kaiserhaus und die Adoptivkaiser des 2. Jh. bemühten sich um Wundertaten.¹²⁴ Eine umfassende Wundertätigkeit blieb in der frühen Kaiserzeit nur wenigen Charismatikern wie Apollonios von Tyana, Alexander von Abonuteichos (Luc., Alex.)¹²⁵ und den Wundertätern in Lukians Satire „Lügenfreund“ (Luc., Philops.) vorbehalten.

Die Wundergeschichten im Neuen Testament stehen außerdem unter dem Einfluss der alttestamentlichen Wundergeschichten, insbesondere denen der Exodustradition (Ex; Num) und der Erzählzyklen zu den Propheten Elija und Elischa (1 Kön 17,1 – 2 Kön 14,21). Diese Wunder hat auch Jo-

¹²¹ D. WÖRDEMANN, Das Charakterbild im *bios* nach Plutarch und das Christusbild im Evangelium nach Markus, SGKA NF I/19, Paderborn 2002, 106–113.

¹²² CANCIK, Das Geschichtswerk des Lukas (s. Anm. 95), 531–539.

¹²³ R. VON HAEHLING, Der römische Kaiser – ein Wunderheiler?, in: L. Hauser/F.R. Prostmeier/C. Georg-Zöller (Hgg.), Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit (FS D. Dormeyer), Stuttgart 2008, 226–237.

¹²⁴ Die später Hadrian zugewiesenen Wunder (Hist. Aug., Hadr. 25,1–4) sind unhistorisch (VON HAEHLING, a.a.O., 232–237); Cotter weist daraufhin, dass nach Sueton (Tib. 11) Tiberius von den Bewohnern von Rhodos Wunderkraft angesonnen wurde, er aber offenkundig nur die Kranken besuchen wollte (W.J. COTTER, The Christ of the Miracle Stories. Portrait through Encounter, Grand Rapids 2010, 91f.).

¹²⁵ Lukian von Samosata, Alexandros oder der Lügenprophet, hg. u. übers. v. U. Victor, Leiden u.a. 1997.

sephus als faktuale Geschichten nacherzählt (Jos., Ant. 2,264–4,331; 8,316–9,183). Mose wurde bei der Berufung „Augen- und Ohrenzeuge“ der Wunderkraft Gottes, die nun auf ihn überging (Jos., Ant. 2,275). Gegenüber den Wundern von zeitgenössischen *Propheten* blieb Josephus aber skeptisch (Jos., Bell. 2,261–263; 7,437–442; Ant. 20,97–99.162–172).¹²⁶ Das gewaltsame Schicksal, das die römische Besatzungsmacht diesen eschatologischen, wundertätigen Propheten bereitete (Jos., Ant. 20,97), wirft ein Licht auf die Gefahren einer machtpolitischen Interpretation der Wundertätigkeit Jesu (Apg 5,35–39).¹²⁷ Neben diesen machtpolitisch orientierten Pseudopropheten (Mk 13,22/Mt 24,24) gab es aber noch frühjüdische Wundertäter, die sich auf unpolitische Wunder wie Heilungen, Exorzismen und Regenwunder beschränkten: Rabbi Chanina Ben Dosa (bBerakh 34b; bPes 112b/113a), Eleazar (Jos., Ant. 8,46–49) und Honi, der Kreiszieher (mTaan 3,8).¹²⁸ So setzen die Evangelien, die Apostelgeschichte und Josephus aufgrund der biblischen Tradition in größerem Maße Wunder ein, als es in der griechisch-römischen Geschichtsschreibung üblich war. Zusätzlich zu den Heilungsberichten und Exorzismen wurden bei ihnen und in der Mischna wie in der griechisch-römischen Geschichtsschreibung Naturwunder erzählt. Die Grenze zu den negativen Seiten der Magie, wie sie „die Zwangsbeeinflussung von Gottheiten, die Durchsetzung fragwürdiger Wünsche und die Anwendung von Schadenszauber“ bilden, wird aber eingehalten.¹²⁹ Allerdings können bei einzelnen Wundern Jesu von Nazareth stilistische Einzelelemente eine Analogie zur Magie haben oder aus der Magie entlehnt sein. „Das wunderwirkende Wort wird gerne in fremde, unverständliche Laute gekleidet bzw. in fremdsprachlicher Form weiter überliefert: Mk 5,41; 7,34; Jos. ant. VIII 2,5; Lucian. Philops. 9 (ῥῆσις βαρβαρικῆ); 31 (προχειρισάμενος τὴν φρικωδεστάτην ἐπίρρησιν αἰγυπ-

¹²⁶ M. LABAHN, ‚Wind of Change‘ – Jesus as God’s Envoy of Eschatological Transformation: Jesus and the Memory of his Extraordinary Deeds between the Hope of Israel and Early Christian Interpretation, in: T. Holmén (ed.), *Jesus in Continuum*, Tübingen 2012, 265–299, hier 272; Apg 5,35–39 lässt ebenfalls den Pharisäer Gamaliel skeptisch auf diese Wunder verweisen.

¹²⁷ D. DORMEYER/F. GALINDO, *Die Apostelgeschichte. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 2003, 95; vgl. Joh 12,9–11.

¹²⁸ S. KUNATH, *Antike Parallelen zu den Wundergeschichten im Neuen Testament*, Göttinger Quellenhefte 4, Göttingen 1977, 2–6; R. KAMPLING, *Jesus von Nazaret – Lehrer und Exorzist*, BZ 30 (1986), 237–248; KEENER, *Miracles* (s. Anm. 28), 56–65; J. D. CROSSAN, *Der historische Jesus*, München 1994, 198–237; KOLLMANN, *Magie* (s. Anm. 86), 128.

¹²⁹ KOLLMANN, a.a.O., 137; nicht haltbar ist daher das Urteil: „Die Benutzung von Zaubersliteratur und magischer Fachsprache durch Jesus? Kein Wort davon!“ (BUSCH, *Magie* [s. Anm. 87], 161); Crossan weist zu recht daraufhin, dass auch die Religion solche negativen Beeinflussung kennt; die Unterscheidung zwischen Religion und Magie bewirkt erst der Standpunkt von einer anerkannten Religion aus (CROSSAN, a.a.O., 410f.).

τιάζειν τῇ φωνῇ); vit. Apoll. IV 45 (καί τι ἀφανῶς ἐπειπών); vgl. Orig. c. Celsus I 24; V 45.¹³⁰ Bei den Besessenenheilungen haben Ausfahrbefehle, Befragungen, Hineinschicken, Rückkehrverbote Parallelen in griechisch-römischen Exorzismen.¹³¹ Das „Motiv, dass die Berührung des Gewandes Jesu auf magische Weise Anteil an seiner Dynamis sichert“, findet sich in den Sammelberichten (Mk 3,7–12; 6,53–56) und in der Wundergeschichte von der blutflüssigen Frau (Mk 5, 24b–34).¹³² Doch die Herrschaft über die Dämonen und Krankheiten aufgrund der in Jesus angebrochenen Gottesherrschaft beruht auf der singulären Bevollmächtigung durch den einen Gott Israels und der Welt und nicht auf Magie. Die anscheinend „magisch-pharmakologischen Techniken“ in den Heilungen Mk 7,31–37 und 8,22–26¹³³ lassen sich *auch* als Elemente der *Dreckapotheke* erklären, „die mit Mitteln wie Speichel, Urin und Kot behandelt“.¹³⁴ Diese einfachen Heilmittel können nach Galen im Unterschied zur städtischen Praxis des Arztes auf dem Lande angewandt werden.¹³⁵ Der neutestamentliche Jesus ist ein wandernder Landarzt, ein *Schamane* oder ein *Magier der besonderen Art*.¹³⁶

Der Vertrauensglaube an Jesus als dem Bringer der Gottesherrschaft führt zur Überschreitung „der Schranken des Legitimen“ hinweg und ist das Spezifikum der neutestamentlichen Wunder.¹³⁷ Bereits Bieler hatte anerkannt, dass „die Bedingung des Glaubens“ nur in der christlichen Literatur ausgeprägt ist.¹³⁸ Die blutflüssige Frau (Mk 5,24b–34par.) z.B. weiß um das Berührungsverbot bei kultischer Unreinheit und berührt dennoch aufgrund ihres aktiven, grenzüberschreitenden Vertrauens Jesus.¹³⁹ Allein

¹³⁰ BULTMANN, Geschichte (s. Anm. 24), 238; vgl. M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., WUNT, 10, Tübingen³1988, 440–442.

¹³¹ POPLUTZ, Dämonen (s. Anm. 66), 101–106.

¹³² KOLLMANN, Wundertäter (s. Anm. 14), 289.

¹³³ KOLLMANN, a.a.O., 293.

¹³⁴ VON BENDEMANN, Christus der Arzt (s. Anm. 80), 120.

¹³⁵ Galen, De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus I 12, 299, zit. in VON BENDEMANN, a.a.O., 120 Anm. 12.

¹³⁶ KOLLMANN, Magie (s. Anm. 16), 137f.; vgl. R. SCHMÜCKER, Zur Funktion der Wundergeschichten im Markusevangelium, ZNW 84 (1993), 1–37, hier 16f.; CROSSAN, Jesus (s. Anm. 128), 402–469.

¹³⁷ THEIBEN, Wundergeschichten (s. Anm. 6), 137.

¹³⁸ BIELER, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ (s. Anm. 15), I 113.

¹³⁹ THEIBEN, Wundergeschichten (s. Anm. 6), 136–143; P. TRUMMER Die blutende Frau. Wunderheilungen im Neuen Testament, Freiburg u.a. 1991, 93f.

ihr Vertrauensglaube *rettet* (Mk 5,34) und nicht die magische Berührung des Gewandes Jesu.¹⁴⁰

Das Verständnis von *theios* und *divus* als *Vollmacht* rückt die herrschlichen Gründergestalten aus historischer Zeit in unmittelbare Nähe zu Jesus von Nazaret, der wiederum das kritische Gegenprogramm entwirft. Mit dem *Arzt* Jesus, in dem die Königsherrschaft Gottes anfanghaft sichtbar wird, lässt sich kein Herrscher und Philosoph vergleichen. Und die Herrschaft Jesu Christi geht weit über den Herrschaftsanspruch der philosophischen Medizin des Corpus Hippocratum, der Asklepieien und der philosophischen Wunderärzte hinaus (Mk 2,17).¹⁴¹

Später in der Bios-Literatur des 2./3. Jh. wuchs dann bei Philostratos, *Vita Apollonii*, bei Jamblichus, *De Vita Pythagorica*, und bei Lukian, *Alexander oder der Lügenprophet*, in romanhafter oder ironischer Weise ebenfalls die Zahl der Wundergeschichten an. Ob bereits Einfluss der alttestamentlichen, frühjüdischen und neutestamentlichen Wundergeschichten vorlag, muss offen bleiben.

5. Ergebnis

Weiser hat mit der Weiterführung der klassischen Formgeschichte, insbesondere von Dibelius, mit dem Ansatz bei dem Textkorpus von Epidaurus einen rezeptionsgeschichtlichen Schwerpunkt gesetzt, der zutreffend Weinreichs und Theißens synchronen Vergleich des Neuen Testaments mit der gesamten Antike nach Zeitepochen differenziert, also die Diachronie berücksichtigt. Es lassen sich folgende Thesen aufstellen:

1. Die Heilberichte von Epidauros sind das älteste Korpus der Gattung Wundererzählungen.¹⁴²
2. Die Heilberichte von Epidauros legen die Form der antiken Wundererzählungen fest.
3. Die Topik bzw. Motivik der Wundererzählungen (nach Theißens) findet sich vollständig in diesem Korpus, wobei die Dämonologie nur schwach in einem Wunder (W 62) vertreten ist.

¹⁴⁰ W. KAHL, Glauben lässt Jesu Wunderkraft überfließen (Die Tochter des Jäirus und die blutflüssige Frau), in: Zimmermann u.a. (Hgg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen I* (s. Anm. 37), 278–293.

¹⁴¹ A. MERZ, Der historische Jesus als Wundertäter im Spektrum antiker Wundertäter, in: Zimmermann u.a. (Hgg.), a.a.O., 108–123.

¹⁴² P. SCHIERL, Art. Wunder. *Altphilologisch*, in: O. Wischmeyer (Hg.), *Lexikon der Bibelhermeneutik* Berlin 2009, 676f.

4. Es ist weiterhin mit der Narratologie zwischen Aufbau einer Kurzgeschichte (Einleitung, Hauptteil, Schluss) und zeitgebundenen Erzählmotiven zu unterscheiden.

5. Die Heilberichte stehen als symbolische Formen in Wechselwirkung zur wissenschaftlichen, archäologisch und textlich nachweisbaren Medizin und zu Phänomenen der Magie, behalten aber einen Überschuss an Metaphorik.

6. In der pathetischen Geschichtsschreibung und Biographik des Hellenismus wird herausragenden Personen der mythischen Vorzeit und der historischen Zeit die göttliche Wundervollmacht über die Natur und den Menschen übertragen.

7. Diese göttliche Vollmacht darf nur zum Wohl der Polis, also des Staates, eingesetzt werden im Gegensatz zur Magie (vgl. Lukian, Alexander von Abunoteichos).

8. Die Wundertätigkeit Jesu ist in diesem Rahmen anzusiedeln, lebt aber zugleich von der biblischen Textwelt und deren Tradition im Frühjudentum. Die Verknüpfung der Wunderberichte mit dem eschatologischen Anbruch der Königsherrschaft Gottes (Q 11,20) geht über Epidauros und die pathetischen Biographien weit hinaus.