



THEO-WEB

Zeitschrift für Religionspädagogik

Academic Journal of Religious Education

17. Jahrgang 2018, Heft 1

ISSN 1863-0502

**„Thema: „Religion und Gesundheit – religionspädagogische
Perspektiven“**

Kollmann, B. (2018). Schwierige Texte für den Religionsunterricht?
Zur Didaktik der Heilungswunder. *Theo-Web*, 17(1), 101–119.

DOI: <https://doi.org/10.23770/tw0049>



Dieses Werk ist unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung-Nichtkommerziell 4.0 International zugänglich. Um eine Kopie dieser Lizenz einzusehen, konsultieren Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> oder wenden Sie sich brieflich an Creative Commons, Postfach 1866, Mountain View, California, 94042, USA.

Schwierige Texte für den Religionsunterricht? Zur Didaktik der Heilungswunder

von
Bernd Kollmann

Abstract

Die neutestamentlichen Erzählungen von Heilungswundern Jesu sind in vielerlei Hinsicht schwierige Texte für den Religionsunterricht. Kinder im Grundschulalter können von ihnen kognitiv überfordert werden. Schülerinnen und Schüler der Sekundarstufe bezweifeln oftmals die Geschichtlichkeit der Texte, da sie einen Widerspruch zur Wirklichkeit wahrnehmen und die von der Allmacht Jesu handelnden Geschichten nicht mit dem Leid in der Welt in Einklang bringen können. Zudem ziehen die Heilungswunder Jesu Kritik aus der Disability-Perspektive auf sich, weil sie einer Abwertung nicht normgemäßer Körperlichkeit Vorschub leisten können. Andererseits sind die Heilungen Jesu für Kinder und Jugendliche ein wichtiger Zug seines Wirkens. Die Heilungswunder stellen für den Religionsunterricht zwar schwierige, aber keineswegs zu schwierige Texte dar und bieten vielfältige Lernchancen.

The New Testament narratives of Jesus' miracles of healing are difficult texts for religious education in many respects. Children of primary school age can be cognitively overwhelmed by them. Secondary school students often doubt the historical nature of the texts because they perceive a contradiction to reality and cannot reconcile the stories of Jesus' omnipotence with the suffering in the world. Moreover, Jesus' miracles of healing attract criticism from the perspective of disability, because they can encourage a devaluation of non-standard physicality. On the other hand, Jesus' healings in the eyes of children and young people are an important feature of his work. The miracles of healing are difficult but by no means too difficult texts for religious education and offer many opportunities for learning.

Schlagwörter: Heilungswunder, Wunderhermeneutik, Wunderdidaktik, Exorzismen

Keywords: healing miracles, interpretation of miracles, teaching of miracles, exorcism

Im Religionsunterricht können sich Bibeltexte in unterschiedlicher Hinsicht für die Schülerinnen und Schüler als *schwierig* oder als *zu schwierig* erweisen. Während schwierige Texte Reibungsflächen bieten und Lernchancen beinhalten, stellen zu schwierige Texte eine Überforderung dar und verhindern produktive Lernprozesse. Als schwierig gilt ein Bibeltext dann, wenn er durch Weltfremdheit, Frauenfeindlichkeit, Antijudaismus, Unglaubwürdigkeit, Inhumanität, Grausamkeit oder scheinbare Irrelevanz für die moderne Lebenswirklichkeit gekennzeichnet ist. Solche Texte rufen bei den Rezipienten auf der kognitiven oder emotionalen Ebene negative Reaktionen wie Unverständnis, Gleichgültigkeit, Unbehagen, Misstrauen, Verunsicherung, Erschrecken oder Ablehnung hervor (Fricke, 2013, S. 671–673). Das Urteil, dass ein Bibeltext für den Religionsunterricht zu schwierig sei, wird meist an dem Entwicklungsstand und den kognitiven Fähigkeiten der Lernenden festgemacht. Im Wesentlichen geht es darum, dass eine Vielzahl der als schwierig geltenden biblischen Geschichten für Kinder im Grundschulalter eine intellektuelle oder emotionale Überforderung darstellt und daher in der Primarstufe noch nicht behandelt werden sollte (Fricke, 2013, S. 674). Vor diesem Hintergrund richten sich die nachfolgenden Überlegungen auf die Frage, inwieweit die Heilungswunder Jesu zu den schwierigen oder sogar zu schwierigen Texten im Religionsunterricht zu zählen sind. Zuvor ist allerdings ein Blick auf die von den Heilungswundern aufgeworfenen bibelwissenschaftlichen und hermeneutischen Fragen notwendig, die sich unmittelbar in den unterschiedlichen Ansätzen der Wunderdidaktik niederschlagen.

1 Jesus als charismatischer Heiler

Wenn wir von den Heilungswundern Jesu sprechen und diesen Begriff in einem etwas weiteren Sinne für solche Ereignisse verwenden, bei denen Menschen dank des Eingreifens Jesu körperlich wieder heil geworden sind, umfasst dies neben den eigentlichen Heilungen auch die Exorzismen und die Totenerweckungen. Über weite Strecken des 20. Jh. hinweg galt es unter dem nahezu erdrückenden Einfluss der kerygmatischen Hermeneutik der Bultmann-Schule als selbstverständlich, bei der Rekonstruktion des geschichtlichen Wirkens Jesu – soweit die Rückfrage nach dem historischen Jesus überhaupt noch als theologisch bedeutsam angesehen wurde – die Wundererzählungen fast vollständig auszublenden und als rein symbolische Glaubensgeschichten zu betrachten. Mit der in den 1970er Jahren einsetzenden Rehabilitierung mythischen Denkens und kritischen Infragestellung einer einseitigen Ableitung der Wundererzählungen aus der urchristlichen Osterbotschaft ging eine Wiederentdeckung Jesu als Wundertäter und eine Rückbesinnung auf Exorzismen wie Heilungen als konstitutiven Merkmalen seines Auftretens einher (Kollmann, 2014, S. 3–41). Dabei kursieren in der Forschung unterschiedlichste Modelle von Jesus als Wunderprophet, Chasid, Schamane, Magier oder Volksheiler, um seine Wunder begreiflich zu machen und ihn trotz aller unverwechselbarer Züge in eine breitere Strömung antiker Wunderwirksamkeit einzuordnen. Vor diesem Hintergrund zählen die von Heilungen und Exorzismen handelnden Wundergeschichten aus fachwissenschaftlicher Perspektive gegenwärtig eher zu den leichten als zu den schwierigen Texten. Anders als die Geschenk- und Rettungswunder, in denen die Macht des irdischen Jesus aus der Perspektive des Osterglaubens ins Unermessliche gesteigert wird, haben sie einen harten historischen Kern und setzen keine Durchbrechung von Naturgesetzen voraus, da sie sich psychologisch oder medizinisch durchaus erklären lassen.

Dass Jesus ein äußerst erfolgreicher Exorzist und Heiler war, steht außer Frage. Dämonenaustreibungen gehören zu den am sichersten bezeugten Taten Jesu und stehen im Zentrum seines Wunderwirkens (Meier, 1994, S. 646–679; Kollmann, 2017a, S. 310–318). Jesus selbst nimmt zu ihnen Stellung (Lk 11,20; 13,32), von seinen Gegnern werden sie als unbestrittene Tatsache anerkannt (Mk 3,22). Es geht in erster Linie um die Heilung von Epilepsie (Mk 1,21–26; 9,14–29) und schweren Persönlichkeitsstörungen (Mk 5,1–20) durch die rituelle Austreibung böser Geister. Der Glaube an Dämonen und Besessenheit ist in hohem Maße ein soziales Konstrukt, das in Krisensituationen gehäuft auftritt und es Menschen ermöglicht, in einer gesellschaftlich akzeptierten Form auf ihre verzweifelte Lage aufmerksam zu machen und Hilfe einzufordern. In der von römischer Fremdherrschaft geprägten Lebenswelt Jesu ist damit zu rechnen, dass unter dem politischen wie sozialen Druck der Besatzungssituation zerbrechende Menschen ihre mentalen Störungen in einem Hilfeschrei als dämonische Besessenheit artikulierten. Wenn Kranke ihr Leiden als Besessenheit definieren und sich durch einen Exorzisten von den Dämonen befreit sehen, setzt dies heilungsfördernde Kräfte frei. Dämonenaustreibungen sind durch einen Machtkampf zwischen Wundertäter und bösem Geist gekennzeichnet. Jesus spricht davon, dass er in Übereinstimmung mit anderen jüdischen Wundertätern seine Dämonenaustreibungen in der Macht Gottes bewirkte (Lk 11,19–20). Die Dämonenaustreibungen Jesu sind Bekundungen des endzeitlichen Handelns Gottes. Sie stehen im Zusammenhang mit der Wiederaufrichtung der Herrschaft Gottes und beinhalten eine Verwirklichung eschatologischen Heils. Jesus teilte das dämonistische Weltbild seiner Zeit, wie es sich in jüdischen Schriften der zwischentestamentlichen Zeit (Henochapokalypse; Jubiläenbuch; Testamente der zwölf Patriarchen; Qumrantexte) findet, indem er Krankheit auf das Wirken der dem Satan untergebenen bösen Geister zurückführte. Die im antiken Judentum erst für die

Endzeit erwartete Entmachtung des Teufels mit Wiederherstellung der uneingeschränkten Herrschaft Gottes über seine Schöpfung war für Jesus aber bereits im Vollzug. Als Folge der Entmachtung des Satans (Lk 10,18; Mk 3,27) ist ein Eindringen in seinen Herrschaftsbereich möglich, indem der kranke Mensch vom Bösen befreit und in seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung wiederhergestellt wird. Vieles deutet darauf hin, dass Jesus sich nach der Taufe durch Johannes in einer Art Berufungsvision (Lk 10,18) seiner besonderen Kräfte bewusst wurde und im Horizont der anbrechenden Gottesherrschaft als Wunderheiler aktiv wurde (Lk 11,20). Im Weichen der Dämonen manifestierte sich für Jesus im Kleinen bereits die neue Welt Gottes. Diese eschatologische Perspektive der Wunder Jesu ist singulär und macht sie unverwechselbar. Die Jesus zugeschriebenen Exorzismustechniken (Bedrohung des Dämons, Namensbefragung, Ausfahrbefehl, Einschickung in ein anderes Objekt, Rückkehrverbot) finden sich dagegen auch in Exorzismustraditionen aus der Umwelt des Neuen Testaments und rücken ihn in die Nähe antiker Magier.

Neben Dämonenaustreibungen hat Jesus auch Krankenheilungen vollbracht (Mt 11,5par.; Lk 13,32). Anders als bei den Dämonenaustreibungen wird dabei nicht vorausgesetzt, dass sich die krankheitsverursachenden bösen Geister noch im Körper der betroffenen Personen befinden. Als Krankheitsbilder stehen Blindheit, Lähmungen, Aussatz, Taubheit und die umgangssprachlich mit dem veralteten Begriff der Taubstummheit bezeichnete Hörstummheit (*Audimutitas*) im Vordergrund. Da die Heilungsberichte der Evangelien keine Dokumente aus dem Bereich der empirischen Medizin sind und kaum Interesse an einer detaillierten Beschreibung des Leidens zeigen, bleiben verlässliche medizinische Diagnosen über weite Strecken hypothetisch. Während die Hinweise auf Krankheiten in den biblischen Texten sparsam ausfallen, werden Heiltechniken und formelhafte Worte zur Heilung detaillierter geschildert (Weissenrieder, 2017, S. 302–303). Überwiegend scheint es sich um psychogene Leiden gehandelt zu haben, die von Jesus durch ein charismatisches Wort und vertrauensvolle Gesten der Berührung geheilt wurden, wobei der Glaube der Hilfsbedürftigen eine zentrale Rolle spielte und heilungsfördernde Kräfte freisetzte. In anderen Fällen hat Jesus sich traditioneller Heilpraktiken aus dem Bereich der Volksmedizin bedient (Mk 7,31–37; 8,22–26; Joh 9,1–7). Wie die Dämonenaustreibungen stehen die Krankenheilungen Jesu im Licht einer neuen Zeit, indem durch sie mitten in der gegenwärtigen Welt die Gottesherrschaft Gestalt annimmt. Auch die Sabbatheilungen (Mk 3,1–6; Lk 13,10–17; 14,1–6) gewinnen vor diesem Hintergrund ihren tieferen Sinn. Der Sabbat war von Gott vor Einbruch des Bösen in die Welt zum Wohlergehen des Menschen eingesetzt worden und stellte daher im antiken Judentum ein Sinnbild für die künftige Welt dar. Jesus hat unter Verstoß gegen die Halacha am Sabbat auch Menschen geheilt, die nicht lebensbedrohlich erkrankt waren, um dem Sabbat seine ursprüngliche Bestimmung als Vollendung der Schöpfung zurückzugeben.

Als vergleichsweise schwierigere Texte aus dem Bereich der Heilungswunder stellen sich die Totenerweckungserzählungen (Kollmann, 2017b, S. 318–327) dar, da sie in ihrer jetzigen Gestalt den Anspruch erheben, in Durchbrechung der Naturgesetze von der Wiederbelebung tatsächlich verstorbener und im Falle des Lazarus sogar schon im Verwesungszustand befindlicher Menschen zu berichten. Den von Lazarus und der Tochter des Jairus handelnden Erzählungen könnte die geschichtliche Erinnerung an Heilungen Jesu zugrunde liegen, die später zu Totenerweckungen ausgemalt wurden (Theobald, 2009, S. 719–720; Fischbach, 1992, S. 178–181). Da die zuverlässige Diagnostik des tatsächlich eingetretenen Todes in der Antike ein intensiv erörtertes Thema war und es nicht selten vorkam, dass ohnmächtige oder im Koma liegende Personen für tot erklärt wurden, liegt es auch im Bereich des Möglichen, dass Jesus in Einzelfällen Menschen ins Leben zurückrief, die fälschlicherweise für tot gehalten wurden.

Manche gehen allerdings noch einen Schritt weiter und trauen Jesus zu, dass er als Träger der Schöpfermacht Gottes wissenschaftlich nicht erklärbare Totenerweckungen vollbrachte, mit denen Gott in seiner Freiheit unerwartete Zeichen in der Welt setzte (Reiser, 2011, S. 158–197). Auch die Totenerweckungen werden in der Verkündigung Jesu in den Horizont der neuen Welt Gottes gestellt (Mt 11,5par.). Krankheit oder Behinderung sind in der Lebenswelt Jesu in sozialer wie religiöser Hinsicht von weitreichender Bedeutung für das Leben der Betroffenen. Sie sind vielfach mit der Zuweisung von Schuld, dem Verlust der Arbeitsfähigkeit, der Ausgrenzung aus dem Gemeinschaftsleben und der Beeinträchtigung der Beteiligung am Kult verbunden. Mit den Heilungen Jesu geht eine Wiedereingliederung ausgegrenzter oder stigmatisierter Personen in das gesellschaftliche wie religiöse Leben einher.

2 Religionspädagogische Impulse aus der Hermeneutik der Heilungswunder

Den unterschiedlichen Konzeptionen der Wunderhermeneutik (Kollmann, 2011, S. 139–182) geht es darum, die Botschaft der neutestamentlichen Texte in die veränderten Gegebenheiten unserer Zeit zu übertragen und Bezüge zur Gegenwartssituation des Menschen herzustellen. Eine didaktische Umsetzung neutestamentlicher Heilungswundergeschichten kann nicht ohne eine angemessene Reflexion der Frage erfolgen, wie die Wunder sachgemäß zu verstehen sind. Die hermeneutischen Modelle, von denen die wichtigsten Impulse für die Didaktik der Heilungswunder ausgehen, sind der kerygmatische, der sozialgeschichtliche, der tiefenpsychologische und der rezeptionsästhetische Ansatz sowie die Wunderkritik aus der Disability-Perspektive.

Die von Rudolf Bultmann geprägte existenziale Hermeneutik ist von der Prämisse geleitet, dass sich in den neutestamentlichen Texten die existenziellen Grundstrukturen menschlichen Daseins wie Glück, Sorge oder Angst niedergeschlagen haben. Allerdings liegen diese nicht offen zutage, sondern sind in die Form mythologischer Vorstellungen gekleidet, die das wirkliche Heilsgeschehen verhüllen. Die Wundergeschichten gelten als Entfaltungen des urchristlichen Kerygmas, die aus dem mythischen Weltbild der Antike erwachsen seien und um der Redlichkeit des Glaubens willen im Horizont modernen Denkens keinen Glaubensgegenstand mehr darstellten. Sie dürften nicht in den Rang objektiver Heilstatsachen erhoben werden, sondern beinhalteten eine verborgene Glaubensbotschaft, die durch Entmythologisierung freizulegen sei. Das Ärgernis vom Kreuz als Kern des Kerygmas halte dem Menschen, der das Leben aus eigenem Willen und aus eigener Kraft glaube gestalten zu können, seine Erlösungsbedürftigkeit vor Augen und stelle ihn in seiner alten Existenz radikal in Frage. Glaube bedeute Preisgabe der menschlichen Selbstherrlichkeit im Angesicht des Kreuzes. Die Wunder sind damit austauschbare Bilder für etwas viel Größeres. An Wunder zu glauben heißt aus der Sicht existenzialer Hermeneutik nicht, sie für wahr zu halten, sondern an Gott als den Befreier vom Tod zu glauben und für die wunderbare Begegnung mit ihm bereit zu sein, die dem Leben eine völlige Wende gibt (Bultmann, 1933, S. 214–228; Bultmann, 1960, S. 15–48).

Der Bultmann-Schüler Walter Schmithals hat in seiner Kommentierung des Markusevangeliums eine eindrucksvolle existenzial-kerygmatische Interpretation der Wundergeschichten vorgelegt, die nur scheinbar von merkwürdigen Ereignissen aus dem Leben des irdischen Jesus berichteten und in Wahrheit das gegenwärtige Wirken des in der christlichen Verkündigung handelnden Herrn an den blinden, verirrtten und unfreien Menschen bezeugten. Als zeitbedingte Entfaltungen des zeitlosen Kerygmas kündeten sie davon, wie der verlorene Mensch immer wieder durch die Begegnung mit

Christus in seiner alten Daseinsweise in Frage gestellt, in die Eigentlichkeit der Existenz geführt und in unbedingtem Gottvertrauen durch alle Lebensnöte hindurch bewahrt wird. Die markinischen Wundergeschichten seien das Werk eines genialen Theologen, der das von der paulinischen Theologie geprägte Christusbekenntnis seiner Gemeinde in die Form von Erzählungen gegossen habe. Die Aufrichtung der fieberkranken Schwiegermutter des Petrus in Mk 1,29–31 etwa symbolisiere die Röm 6,4 thematisierte Auferweckung zu neuem Leben durch das Heilshandeln des gekreuzigten und auferstandenen Gottessohnes (Schmithals, 1986, S. 128). Der unreine Aussätzige aus Mk 1,40–44 repräsentiere den von Gott getrennten Sünder und seine Bitte um Reinigung sei die Bitte um Versöhnung mit Gott und um Aufnahme in die gottesdienstliche Gemeinde (ebd., S. 140). Bei der Heilung des Blinden von Bethsaida (Mk 8,22–26) gehe es darum, dass dem Menschen durch Gott die Augen über sich selbst als Sünder aufgehen (ebd., S. 376). Auch wenn die Wundererzählungen damit zum entbehrlichen Verpackungsmaterial tieferer theologischer Aussagen degradiert werden und als austauschbare Träger existenzieller Botschaften gelten, wird ein wichtiger Beitrag zu ihrem gegenwartsbezogenen Verstehen geleistet. Das von Bultmann geprägte Wunderverständnis schlug sich didaktisch unmittelbar im Konzept des Hermeneutischen Religionsunterrichts nieder, der das Bemühen in den Mittelpunkt stellte, die Heilungsgeschichten im Religionsunterricht in einem tieferen Sinn als Glaubenszeugnisse zu erschließen und ein persönliches, auf die eigene Existenz bezogenes Aneignen der biblischen Texte zu fördern.

Der sozialgeschichtliche Ansatz von Gerd Theißen versucht dagegen eine existenziale Engführung der Wunderhermeneutik zu überwinden und stellt heraus, dass Wundererzählungen nicht nur kerygmatisch „von oben“, sondern auch als Ausdruck menschlichen Protestes „von unten“ interpretiert werden wollen (Theißen & Merz, 1996, S. 264). In ihnen gehe es nicht um abstrakte theologische Botschaften, sondern um das konkrete erlösende Handeln Jesu angesichts der elementaren Angst der Menschen vor Krankheit, Hunger und Tod. Im Hintergrund steht die von Ernst Bloch in seinem „Prinzip Hoffnung“ (1959) gewonnene Erkenntnis, dass der biblische Wunderglaube den Gedanken einer Sprengung der gewohnten Verhältnisse mit ihren heillosen Zusammenhängen beinhaltet und das in den Wundern sichtbar werdende Heil im Rahmen konkreter Utopie nach Veränderung ruft. Das Wunder entlarvt somit die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse als unvollkommen, öffnet den Blick auf die noch nicht verwirklichten Möglichkeiten menschlichen Daseins und fordert deren Umsetzung ein. In Anknüpfung daran betrachtet Theißen die Wundererzählungen als Hoffnungsgeschichten der kleinen Leute (Theißen, 1987, S. 295–297). Sie wirkten symbolisch der Not entgegen, ließen die Zuversicht den Sieg über die Resignation davontragen und spornten dazu an, im alltäglichen Leben die Negativität des Daseins auch durch praktische Handlungen zu überwinden. Den realen Ängsten vor krankheitsbedingter Berufsunfähigkeit hätten die urchristlichen Gemeinden nicht nur Wunderheilungsgeschichten entgegengesetzt, sondern auch dafür gesorgt, dass kein Kranker wegen Berufsunfähigkeit hungern musste (ebd., S. 249). Indem sie Einspruch gegen die realen Verhältnisse erheben, auf die Überwindung von Not drängen und für eine alternative soziale Praxis werben, könnten Wundergeschichten Handlungsmöglichkeiten für die Gestaltung und Veränderung unserer Lebenswirklichkeit erschließen. In den biblischen Wundern zeigt sich damit aus sozialgeschichtlicher Perspektive der Entwurf einer alternativen Lebenswelt, der Hoffnung gibt und nach Verwirklichung ruft. Die Religionspädagogik profitiert in beträchtlichem Maße von dieser Betrachtung der Wundererzählungen als handfester Hoffnungsgeschichten der kleinen Leute, in denen Alltagserfahrungen durchbrochen, Grenzen überwunden und Möglichkeiten sozialen Handelns aufgezeigt werden. Mit diesem hermeneutischen Zugang

war ein wichtiges Korrektiv zu einer einseitigen didaktischen Erschließung der Wundergeschichten als Träger abstrakter theologischer Botschaften geschaffen. Neben einer allerdings auch schon im Problemorientierten Religionsunterricht der frühen 1970er Jahre weit verbreiteten und bis heute nachwirkenden Vermittlung von Wundergeschichten als Handlungsanweisungen, die nach dem Vorbild Jesu die Zuwendung gegenüber ausgegrenzten und hilfsbedürftigen Menschen einfordern, ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt der Ansatz von Ingo Baldermann zu erwähnen, die Wundergeschichten mit Hilfe von Psalmworten als Hoffnungs- und Mutmachgeschichten zu erschließen, welche die Tür aus der Situation der Verzweiflung ein Stück weit öffnen (Baldermann, 1996, S. 121–124).

Die tiefenpsychologische Wunderhermeneutik, deren bedeutsamster Vertreter Eugen Drewermann ist, würdigt die neutestamentlichen Heilungsberichte als Zeugnisse ganzheitlicher Religiosität, die Wege der Befreiung von Angst und innerer Zerrissenheit aufzeigen (Drewermann, 1992, S. 43–309). Die kerygmatische Wunderdeutung wird mit dem Vorwurf bedacht, den Menschen durch Ausblendung der Körperlichkeit aus dem Glauben in verhängnisvolle Selbstentfremdung geführt zu haben. Im Hintergrund steht die Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung. Dieser rechnete mit einer als das kollektive Unbewusste bezeichneten Tiefenschicht der Psyche, in die sich bestimmte Urbilder (Archetypen) eingepägt haben. Neben einer Disharmonie zwischen Animus und Anima, den eher rational bestimmten männlichen und den eher emotional bestimmten weiblichen Urbildern, ließen auch Schatten, vom Ich an sich selbst nicht akzeptierte und daher verdrängte Persönlichkeitsanteile, die Seele krank werden. Heilung geschieht in einem als Individuation bezeichneten allmählichen Prozess der Selbstwerdung. Ein intensives Hören auf das kollektive Unbewusste erweise sich dabei von unschätzbarem Wert, da dort die grundlegenden Möglichkeiten der Krisenbewältigung verborgen seien, wie sie von der Menschheit in ihrer Frühgeschichte erlernt wurden. Am Ende des Selbstwertungsprozesses steht ein ganzheitliches Ich, das seine angstvoll zurückgewiesenen Persönlichkeitsanteile integriert und seine psychischen Gegensätze in ein harmonisches Gleichgewicht gebracht hat.

Vor diesem Hintergrund ist der tiefenpsychologische Ansatz davon überzeugt, dass unter der Oberfläche der Wundergeschichten eine von der menschlichen Grunderfahrung heilen, integrierten Lebens geprägte Tiefenstruktur verborgen liegt. Über das biblische Medium erfolgt ein Anstoß zu Selbsterfahrung und Identitätsfindung, indem die Tiefendimension der Texte mit dem eigenen psychischen Tiefenerleben in Verbindung gebracht wird, um so den dort unter der Oberfläche verborgenen Schatz heilsamer Krisenbewältigung zu heben. Krankheit wird dabei als Ausdruck seelischer Disharmonie betrachtet und auf eine gestörte Beziehung zu den Mächten der unsichtbaren, jenseitigen Welt des Unbewussten zurückgeführt. Sie trete ein, wenn der Mensch den Kontakt zur Welt der Träume und den Glauben an sich selbst verloren hat. Werde die Seele in Einklang mit sich selbst und der Ordnung des Kosmos gebracht, ziehe dies eine ganzheitliche Heilung nach sich. Dieser sich in den Schichten des Unbewussten abspielende Vorgang geschehe damals wie heute in der Begegnung mit Jesus, der eine die Krankheit überwindende Macht des Vertrauens ausstrahle. Nicht zuletzt dem tiefenpsychologischen Auslegungsmodell ist es zu verdanken, wenn in der Religionspädagogik seit langem eine rationale Engführung der Wunderdidaktik durchbrochen wird und in Überwindung eines „verkopften“ Lernens neben dem Intellekt auch das „dritte Auge“ (Halbfas, 1982) und die Sprache des Körpers ins Spiel kommen.

Die Rezeptionsästhetik sieht den Sinn eines Textes durch den Leser konstituiert und lenkt den Blick auf die Wirkungsgeschichte mit ihren unterschiedlichen Sinnzuschreibungen. Das Aufkommen der Rezeptionsästhetik ist das Ergebnis eines Paradigmenwechsels in der Literaturwissenschaft, indem eine auf das Werk und den Autor

zentrierte Betrachtungsweise dadurch abgelöst wird, dass nunmehr die Leserin oder der Leser als entscheidende Größe ins Blickfeld kommt. Es geht um die Interaktion zwischen Werk und Rezipienten. Der Text ist eine unfertige Größe, ein offenes Kunstwerk, das Steuerungssignale enthält und durch den Interpreten zur Vollendung kommt. Man kann ihn als Partitur begreifen, die erst durch die Leserin oder den Leser zum Klingen gebracht wird. Die Rezeptionsästhetik schärft das Bewusstsein dafür, dass Wundergeschichten keinen objektiven, zeitlos gültigen Sinn aufweisen, sondern durch eine prinzipielle Offenheit gekennzeichnet sind, indem sie in unterschiedlichen Zeiten und Situationen von unterschiedlichen Rezipienten in ganz unterschiedlicher Weise interpretiert werden (Bee-Schroedter, 1998, S. 42–56, 457–461). Für den Religionsunterricht ergibt sich daraus die Konsequenz, von Schülerinnen und Schülern vollzogene Deutungen der Wundererzählungen als kreative Aktualisierungen des biblischen Textes ernst zu nehmen und auch dann nicht vorschnell zu verwerfen, wenn sie sich als theologisch „unrichtig“ erweisen. Vom rezeptionsästhetischen Ansatz gehen damit wichtige Impulse für das Konzept des Theologisierens mit Kindern und Jugendlichen über die Wunderfrage (Freudenberger-Lötz, 2012, S. 59–63, 107–127; Reiß, 2014, S. 663–678) aus.

Die Lektüre neutestamentlicher Wundererzählungen aus der Disability-Perspektive als hermeneutischer Leitkategorie (Schiefer Ferrari, 2014, S. 627–646) übt dagegen scharfe Kritik am Menschenbild der Heilungswunder. Sie nimmt daran Anstoß, dass in den biblischen Berichten der gesunde Körper zum Maßstab von Normalität erhoben wird und jede Abweichung davon mit Leiden gleichgesetzt wird. Epileptiker, Erblindete, Gelähmte oder Taubstumme werden durch das Wunder in den körperlichen Zustand der „Normalität“ versetzt und können endlich so sein wie die anderen. Indem die neutestamentlichen Heilungswunder damit latent einer Abwertung nicht normgemäßer Körperlichkeit Vorschub leisten oder unter einer fragwürdigen Gleichsetzung von Heilung und Heil sogar als Beleg dafür angeführt werden, dass Behinderungen nicht im Sinne Gottes seien, werden sie von behinderten Menschen als Ärgernis (Wilhelm, 1998, S. 10–12) oder sogar als „texts of terror“ (Betcher, 2013, S. 161–181) empfunden. Sie sind aus der Perspektive derjenigen erzählt, die sich selbst für nichtbehindert halten und sich durch das Ereignis der Heilung in ihrer scheinbaren Normalität bestätigt fühlen. Dass Menschen mit Behinderung leiden, wird zum Problem der betroffenen Personen statt der betroffenen Umgebung. Höchst problematisch ist vor diesem Hintergrund zudem die Tendenz der kerygmatisch-existenzialen Hermeneutik, die behinderten Menschen der Wundergeschichten als Paradigma des von Gott getrennten Sünders zu betrachten. Vor diesem Hintergrund will eine vom Disability-Diskurs geprägte Hermeneutik zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den biblischen Heilungserzählungen provozieren und dazu anregen, eigene Exklusions- oder Normalitätsvorstellungen zu hinterfragen. Die „gestörte Lektüre“ bezeichnet eine Wahrnehmung der neutestamentlichen Wundergeschichten, die auf die kritische Reflexion des eigenen Verständnisses, der eigenen Haltung und des eigenen Verhaltens im Angesicht von vermeintlicher Behinderung abzielt. In der Wunderdidaktik spiegelt sich die zunehmende Sensibilisierung für diese Frage beispielsweise darin wider, dass in Unterrichtsentwürfen zu Gelähmtenheilungen das Beispiel von Samuel Koch eingebracht wird (Reiß, 2013, S. 20–22), der nach einem Unfall in der Fernsehshow „Wetten dass ...?“ querschnittgelähmt ist und in zwei autobiographischen Büchern eindrucksvoll davon spricht, wie er das Leben trotzdem mit Optimismus angeht und welche für ihn selbst überraschenden Glücksmomente er dabei immer wieder empfindet.

3 Entwicklungspsychologische Voraussetzungen

Da das Urteil darüber, ob ein Bibeltext für den Religionsunterricht zu schwierig ist, meist am Entwicklungsstand der Lernenden festgemacht wird, sind allgemeine wissenschaftliche Einsichten zum Stand der religiösen Entwicklung und zu den kognitiven Rezeptionsmöglichkeiten biblischer Überlieferungen in den unterschiedlichen Altersstufen genau zur Kenntnis zu nehmen. Pionierarbeit auf diesem Gebiet leistete Jean Piaget (1896–1980) als Begründer der kognitiven Psychologie, der die Entwicklung der menschlichen Erkenntnisstrukturen im Kindesalter in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen stellte, dabei religiöse Aspekte allerdings nur am Rande streifte (Piaget & Inhelder, 1972). Andere Forscher bauten darauf auf und wandten sich gezielt Fragen der religiösen Entwicklung zu. Im Blick auf das Wunderverständnis sind die von James W. Fowler beobachteten Stufen des Glaubens (Fowler, 1991), die von Fritz Oser und Paul Gmünder eruierten Stufen der Entwicklung des religiösen Urteils (Oser & Gmünder, 1992) und die von Reto L. Fetz, Karl H. Reich und Peter Valentin entwickelte Weltbildtheorie (Fetz, Reich & Valentin, 2001) von besonderer Bedeutung, während die beispielsweise für die Gleichnisdidaktik ertragreiche Stufentheorie von Lawrence Kohlberg zur Entwicklung der ethischen Urteilsbildung diesbezüglich vernachlässigt werden kann.

Nach den Erkenntnissen Piagets wird im frühen Grundschulalter die präoperative Periode mit ihrem magisch-numinosen Denken überwunden. Das Verstehen des Kindes ist nun durch ein konkret-operationales Vorgehen gekennzeichnet, das zu kognitiven Konstruktionen führt, dabei aber auf direkte Anschauung angewiesen und zu abstraktem Denken noch nicht in der Lage ist. Symbole oder Metaphern können als solche noch nicht erfasst werden. Fowler wendet sich auf der ersten Stufe seines Modells der frühen Kindheit zu und sieht diese durch einen intuitiv-projektiven Glauben gekennzeichnet, der stark von der eigenen Phantasie bestimmt wird und ohne Unterscheidung zwischen Symbol und Wirklichkeit die Welt der Bilder, Geschichten und Märchen real auffasst. Abgelöst wird dieses Entwicklungsstadium auf der zweiten Stufe Fowlers von einem mythisch-wortgetreuen Glauben, der dem im frühen Grundschulalter erreichten konkret-operationalen Verstehen nach Piaget entspricht. Kinder orientieren sich an mythischen Vorstellungen und nehmen diese eindimensional im wörtlichen Sinne auf, ohne sie bereits als Symbole mit Hinweischarakter und übertragener Bedeutung in Betracht ziehen zu können. Für das Wunderverständnis hat dies zur Folge, dass die kindliche Vorstellungskraft trotz erster Integration wissenschaftlicher Elemente in das Denken der Vordergründigkeit und Konkretheit des Wundergeschehens verhaftet bleibt.

Dieses Bild wird durch die Beobachtungen von Oser und Gmünder abgerundet und bestätigt. Auf ihrer ersten Entwicklungsstufe, der sie zwei Drittel der acht- bis neunjährigen Kinder zurechnen, herrscht ein an absoluter Heteronomie orientiertes Gottesbild vor. Gott wird als eine unmittelbar in die Welt eingreifende höhere Macht gedacht, der sich der Mensch völlig ausgeliefert fühlt. Das Kind nimmt an, dass alles von äußeren Kräften geleitet und gesteuert ist. Auf der zweiten Entwicklungsstufe, die von dem restlichen Drittel der acht- bis neunjährigen Kinder bereits erreicht wird, glaubt der Mensch zwar, im Sinne eines Tauschverhältnisses durch Gebet, Opfer oder Gelübde auf die Entscheidungen Gottes oder des „Letztgültigen“ einwirken zu können, geht aber nach wie vor von dessen Allmacht aus.

Für das religiöse Bewusstsein des Grundschulkindes ergibt sich aus diesen Erkenntnissen die Dominanz eines artifiziellistischen Weltbilds und eines supranaturalistischen Wunderverständnisses. Kinder gehen davon aus, dass alles von Gott als einem anthropomorph gedachten Wesen gemacht wurde, und sie rechnen fest und in einem

ganz konkreten Sinne mit Gottes oder Jesu helfendem Eingreifen in Notsituationen. Auf der zweiten Entwicklungsstufe gemäß Oser und Gmünder wird dabei das Wunder in Kategorien eines Tauschprinzipdenkens vielfach als Gegenleistung für den Glauben gesehen. Für ein metaphorisches Wunderverständnis sind die Verstehensmöglichkeiten in der Regel noch nicht gegeben. Das Kind befindet sich auf der Suche nach Helden und überhöht die Person Jesu mythisch, indem er als märchenhafter Zauberer und eine Art „Superman“ gilt. Die im Wunder zur Sprache kommende, die Naturgesetzlichkeit durchbrechende Wirklichkeit wird in einer weitgehend ungebrochenen, naiven Weise hingenommen.

Zu Beginn der Sekundarstufe, im Alter von ungefähr 11–12 Jahren, erwacht das kritische und abstrakte Denken des Kindes. Piaget beobachtet für dieses Alter den Übergang zu einem formal-operatorischen Wirklichkeitsverständnis, das auch abstrakte Probleme zu verarbeiten mag. Fetz, Reich und Valentin konstatieren für den Übergang vom Kindes- zum Jugendalter den radikalen Bruch mit einem unreflektierten artifiziellistischen Schöpfungsverständnis und die Entwicklung eines durch naturwissenschaftliche Theorien geprägten Weltbildes. Fowler macht auf der dritten, normalerweise im frühen Jugendalter erreichten Stufe seines Entwicklungsmodells einen synthetisch-konventionellen Glauben aus, der ohne eigenständige Durchdringung unterschiedlichste Überzeugungen und Wertvorstellungen in sich vereint. Auf die biblischen Traditionen bezogen bedeutet dies, dass sie – je nachdem, aus welchen Quellen sich das nicht persönlich angeeignete religiöse Denken speist – ohne tiefergehende Reflexion entweder abgelehnt oder geglaubt werden. Symbole werden in ihrer Mehrdimensionalität erkannt, doch herrscht ein eher konventionelles, an der Tradition orientiertes Symbolverständnis vor.

Die vierte Stufe bei Fowler, die kaum vor dem späten Jugendalter erreicht wird, ist dann durch einen individuierend-reflektierenden Glauben gekennzeichnet. Mit ihr verbindet sich eine Tendenz zur Entmythologisierung von Wunderaussagen. Das eigene kritische Urteil tritt in den Vordergrund, das mythologische Vorstellungen von der Vernunft her entweder verwirft oder bildhaft als Träger für etwas Anderes mit sinnstiftender Kraft versteht. Für Oser und Gmünder ist das religiöse Urteil im Jugendalter entscheidend durch die in ihrem Entwicklungsmodell dritte, an der Selbstbestimmung des Menschen orientierte Stufe geprägt. Unter dem Eindruck von Leid und Ungerechtigkeit in der Welt wird ein unmittelbares Eingreifen Gottes in Abrede gestellt. Der Mensch sieht sich als autonomes Wesen, das die Welt eigenverantwortlich gestaltet. Dies verbindet sich in hohem Maße mit einer Ablehnung religiöser und kirchlicher Autorität. Letztgültiges wird aus der Welt herausgedrängt, indem Gott entweder einer in sich abgeschlossenen jenseitigen Sphäre zugewiesen oder seine Existenz in Abrede gestellt wird. Fragen nach dem Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft tauchen auf, die Historizität biblischer Inhalte wird massiv in Zweifel gezogen. Dieser Entwicklungsstufe korrespondiert ein von kritischer Vernunft geleitetes Wunderverständnis, das in der Regel die Wunder wegen ihres vermeintlichen oder tatsächlichen Widerspruchs zur Naturgesetzlichkeit negiert und sie Gott angesichts des Leids in der Welt ohnehin nicht zutraut.

Die Einsicht der Entwicklungstheorien, dass Kinder bis zum ausgehenden Grundschulalter zu einem supranaturalistischen Wunderverständnis neigen, das in naiv ungebrochener Weise mit einem Eingreifen Gottes in die Welt rechnet, und sich im frühen Jugendalter ein kritisches Urteilsvermögen zu entwickeln beginnt, das meist zu einer Verwerfung der biblischen Wunder als ungeschichtliche Phantasiegebilde führt, ist allerdings in mehrerlei Hinsicht kritisch zu relativieren. Einschränkend ist zunächst zu berücksichtigen, dass es sich um idealtypische Entwicklungsstufen handelt, die nicht von allen Kindern oder Jugendlichen der betreffenden Altersgruppe tatsächlich

erreicht werden und bei denen zudem die religiöse Sozialisation in unterschiedlichen Milieus eine bedeutsame Rolle spielt. Ein supranaturalistisches Wunderverständnis, das unbefangen mit Gottes Eingreifen in das Naturgeschehen rechnet, ist auch im Erwachsenenalter häufig anzutreffen und wird von vielen Menschen, die in evangelikalen Kreisen ihre Prägung erfahren haben, in ausgesprochen reflektierter Form vertreten. Darüber hinaus ist gerade im Hinblick auf diese Personengruppe kritisch zu bedenken, dass sich die Stufenmodelle normativ an den in der westlichen Kultur dominanten Standards eines liberalen, aufgeklärten Zugangs zur Wirklichkeit orientieren, der das Übernatürliche tendenziell aus der legitimen Wirklichkeitsdeutung ausschließt. Menschen, die ein wörtliches Verständnis von Wundergeschichten vertreten, obwohl sie in anderen Wissensbereichen mit den Wirklichkeitsdeutungen der Mehrheit konform gehen, werden damit in problematischer Weise abgewertet, indem man ihnen ein defizitäres Stagnieren auf einem niedrigeren Verstehensniveau attestiert (Büttner & Dietrich, 2013, S. 37–40). Grundsätzlich ist schließlich zu fragen, ob es statt zu einer feststehenden Abfolge von Stufen der Glaubensentwicklung nicht eher zur Ausprägung von religiösen Stilen kommt, bei denen die Stile vergangener Lebensabschnitte nicht einfach überwunden und zurückgelassen werden, sondern erhalten bleiben und in das Denken integriert werden (Streib, 2001, S. 143–158).

4 Wundergeschichten als zu schwierige Texte für die Primarstufe?

Wundergeschichten und damit auch Heilungsberichte bereits von der Grundschule an im Religionsunterricht aller Altersstufen zu behandeln, galt lange Zeit als eine gleichermaßen selbstverständliche wie unproblematische Angelegenheit. Dies änderte sich schlagartig in der Phase des Hermeneutischen Religionsunterrichts, der einerseits unter dem Einfluss der Kerygmatheologie Rudolf Bultmanns auf ein sachgemäßes Verstehen der Texte als existenziell bedeutsamer Glaubenszeugnisse drängte, andererseits mit ersten Forderungen nach einer „empirischen Wendung“ den kognitiven Entwicklungsstand und die Lebenswirklichkeit der Lernenden gezielter in den Blick nahm. Gert Otto sah 1964 das größte Verständnisproblem bei der Behandlung von Wundergeschichten im Religionsunterricht darin, dass ihr theologischer Charakter als Glaubensgeschichten verkannt werden könnte, und hegte speziell für Kinder bis zum zehnten Lebensjahr die Befürchtung, dass sie aus den Texten ein verzerrtes Bild von Jesus als Zauberer gewannen. Umgekehrt bot für ihn allerdings diese Altersstufe, auch wenn die „Gefahr sich einschleichender schiefer Züge“ nicht von der Hand zu weisen sei, gute Möglichkeiten eines an der theologischen Intention der Texte auszurichtenden ersten Kennenlernens der Wundergeschichten, da die im Wunder angesprochene Wirklichkeit noch in einer weitgehend ungebrochenen Weise aufgenommen werde (Otto, 1964, S. 280). Zur gleichen Zeit warnte bereits Hans Stock vor einer verfrühten Behandlung der Wundergeschichten, da selbst eine sorgsam kerygmatisch akzentuierte Vermittlung der Texte nicht verhindern könne, dass diese als wirkliche Begebenheiten betrachtet würden und sich im Bewusstsein des Grundschulkindes die später nur noch schwer zu korrigierende Vorstellung eines allmächtigen Gottessohnes, der alles kann, verankere (Stock, 1964, S. 706). In direkter Anknüpfung daran beantwortete Klaus Wegenast in einem erstmals 1966 veröffentlichten Aufsatz die Frage „Wundergeschichten der Bibel in der Grundschule?“ mit einem entschiedenen „Nein“ (Wegenast, 1970, S. 156–160). Auch er postulierte unter dem Eindruck der existenzialen Hermeneutik, dass Wundergeschichten keinesfalls als historische Berichte angesehen werden dürften, sondern das allein sachgemäße Verstehen der Texte in deren symbolischer Betrachtung als Glaubenszeugnisse liege, und konstatierte gleichzeitig, dass Grundschulkindern aufgrund ihres kognitiven Entwicklungsniveaus und ihrer Prägung durch das gesellschaftlich vermittelte Wunderbild zu einem übertragenen Verständnis der

Texte noch nicht in der Lage seien. Wundergeschichten seien ihrem Wesen nach der Versuch von Glaubenden des ersten Jahrhunderts, die Bedeutsamkeit Jesu mit Hilfe von Chiffren für das Außergewöhnliche zur Sprache zu bringen, und nicht Berichte von tatsächlichem vergangem Geschehen, wie ein Kind sie zwangsläufig verstehen müsse. Dies gelte umso mehr, als die Kinder unter dem Einfluss einer Gesellschaft stünden, in der das Wunder eben nicht mehr Chiffre für Bedeutsamkeit sei, sondern ins Reich des Märchens verwiesen werde. Wundergeschichten dürften erst erzählt werden, wenn sie den Schülerinnen und Schülern als „Glaubenszeugnis der Väter“ verständlich gemacht werden könnten, wozu in der Grundschule die Voraussetzungen noch nicht gegeben seien. Manfred Kwiran schloss sich dieser Position an und brachte als weiteres wichtiges Argument die Theodizeefrage in die Diskussion ein. Nicht selten endeten die verfrühte Behandlung von Wundergeschichten und die dabei gern als Einstieg gewählte Präsentation Jesu als „Supermensch“ mit der Frage der Kinder, warum heute so viele Menschen dennoch leiden müssten. Solange die Kinder nicht zwischen einem Bericht und einer Bekenntnisgeschichte mit Verheißungscharakter unterscheiden könnten, bestehe die Gefahr, dass sie von Jesu Zuwendung damals hören, ohne sie aber selbst in ihrem Leben zu erfahren, obwohl sie auch Bedrohung und Leid erfahren (Kwiran, 1987, S. 66–67). Eine Vielzahl von Religionspädagoginnen und Religionspädagogen pflichtete der von Vertretern des Hermeneutischen Religionsunterrichts etablierten Betrachtungsweise bei und wollte Wunder frühestens in der Sekundarstufe, am besten nicht vor dem siebten Schuljahr, im Religionsunterricht behandelt wissen. Vereinzelt glaubte man in den 1980er Jahren im misslungenen, weil zu frühen Thematisieren von Wundern gar eine der entscheidenden Ursachen für die Krise des Religionsunterrichts überhaupt erkennen zu können (Heinemeyer, 1987, S. 9).

Der profilierteste Gegenentwurf stammt von Werner H. Ritter, der eine Reihe guter Gründe aufzählt, Grundschulkindern die Wundergeschichten nicht vorzuenthalten (Ritter, 1995, S. 832–842). Dazu zählt zunächst der pragmatische Aspekt, dass sich die historische Frage nach der Wirklichkeit des Erzählten nicht durch ein Verschweigen der Wundergeschichten im Religionsunterricht umgehen lässt, da die Kinder in anderen Lebenszusammenhängen (Elternhaus, Kindergarten, Vorschule, Kindergottesdienst) mit ihnen in Berührung kommen und von sich aus nach einer Antwort suchen. Hinzu kommt der theologische Gesichtspunkt, dass Wunder einen wesentlichen Bestandteil des Wirkens Jesu ausmachen und eine Ausblendung der Wundergeschichten zu einem unvollständigen Jesusbild führt. Das Hauptargument ist allerdings entwicklungspsychologischer Natur. Kinder im Grundschulalter bräuchten übermenschliche Phantasiegestalten, um durch das Ausleben von Allmachtsphantasien ihre eigenen vielfältigen Begrenzungen und Einengungen symbolisch oder traumhaft zu überwinden. „Wundergeschichten als ‚Übergangsobjekte‘ verstanden, können Grundschulkindern beim Übergang in neue Lebensabschnitte und zu einer neuen Lebenswirklichkeit helfen, weil dadurch, daß Gott in Wundergeschichten als ‚alles umfassende Wirklichkeit‘ ins Spiel gebracht wird, Begrenzungen vielfältiger Art symbolisch überwunden werden.“ (ebd. S. 836). Werde den Grundschulkindern Jesus als Wundertäter vorenthalten, dann dränge man sie zum uneingeschränkten Rückgriff auf säkulare Heilsmythen und Heilsgestalten aus der Medienwelt, die mit ihren Inhalten die kindliche Sehnsucht nach dem Außerordentlichen und Wunderbaren besetzten. Die Gefahr, dass der übermächtige Wundertäter Jesus auf eine Stufe mit Phantasiegestalten wie Batman, Superman oder Knight Rider rückt, sieht Ritter nicht. Während in Comics und phantastischer Literatur das Grenzüberschreitende im Bereich der reinen Allmachtsphantasie und Illusion verbleibe, seien die neutestamentlichen Wundergeschichten durch die geschichtliche Rückbindung an das konkrete Wirken Jesu „kritisch geerdet“. Hermeneutisch steht unverkennbar die von Gerd Theißen begründete Betrachtung der

Wundergeschichten als grenzüberschreitender symbolischer Handlungen mit mutmachender Funktion im Hintergrund. Die Wundergeschichten werden nun nicht mehr einseitig als Träger christologischer Glaubensaussagen angesehen, sondern als handfeste Hoffnungsgeschichten der kleinen Leute. Der Versuch, Wundergeschichten exklusiv und für alle verbindlich von einem Erwachsenenstatus her beurteilen zu wollen und bestimmte Formen kindlichen Verstehens, beispielsweise ein mythisch-wörtliches Wunderverständnis oder die Vorstellung von einem allmächtigen Jesus, als theologisch unangemessen zu bewerten, müsse religionspädagogisch problematisiert werden. Ohnehin sei die Annahme, bei Wundergeschichten gehe es in erster Linie um ein intellektuell zu bewältigendes theologisches Problem, nicht stichhaltig und greife aus einer Verstehensfülle nur einen einzigen, wenn auch bedeutsamen Aspekt heraus (ebd., S. 837).

Mit den Argumenten Ritters wurde der Ansicht, dass Wundergeschichten zu schwierige Texte für den Religionsunterricht in der Grundschule seien, weitgehend der Wind aus den Segeln genommen. Zudem führte die in der neutestamentlichen Wissenschaft seit den 1980er Jahren verstärkt einsetzende Rückbesinnung auf den historischen Jesus als Wundertäter auch in der Fachdidaktik zur Relativierung einer einseitig an der Kerygmatheologie orientierten Wunderdidaktik. Faktisch haben Wundergeschichten, darunter neben Naturwundern wie die Sturmstillung und die Brotvermehrung auch Heilungswunder wie die Heilung eines Gelähmten in Kapernaum, die Wiederbelebung der Jairustochter oder die Heilung des blinden Bartimäus, einen festen Platz in den Lehrplänen des Religionsunterrichts der Primarstufe. Klaus Wegenast allerdings bekräftigte mehr als dreißig Jahre, nachdem er die Debatte losgetreten hatte, seine ablehnende Haltung nochmals energisch und weitete sie nun sogar auf den Religionsunterricht aller Altersstufen aus. Das einzig sachgemäße Verstehen der Wundergeschichten sah er nach wie vor darin, deren Fiktionalität zu begreifen und als Sprachmittel der Verkündigung des nachösterlichen Glaubens zu durchschauen. Angesichts dieser hohen hermeneutischen Hemmschwelle für Lehrende wie Lernende und der „fast unausrottbaren“ historischen Rückfrage nach dem tatsächlichen Geschehen bleibe das Wunder ein ungelöstes Problem der Bibeldidaktik und stelle keinen undispensierbaren Teil des Curriculums im Religionsunterricht dar (Wegenast, 1999, S. 44–45).

5 Empirische Studien zur Rezeption der Heilungswunder durch Kinder und Jugendliche

Vor dem Hintergrund, dass den idealtypischen Stufentheorien zur religiösen Entwicklung des Menschen nur eine eingeschränkte Beweiskraft zukommt, ist es hilfreich, dass eine Reihe empirischer Untersuchungen genauere Aufschlüsse darüber gibt, wie Kinder und Jugendliche die Wunder Jesu verstehen. Bevor Abhandlungen, die sich speziell der Rezeption neutestamentlicher Wundergeschichten widmen, vorgestellt werden, soll zunächst ein Blick auf breiter angelegte Studien zum Bibelwissen und zu christologischen Vorstellungen von Kindern und Jugendlichen geworfen werden, die zumindest am Rande auch für die Frage der Heilungswunder relevant sind. In den Interviews über Glaubensthemen, die von Ursula Arnold, Helmut Hanisch und Gottfried Orth mit neun- bis elfjährigen Schülerinnen und Schülern aus Religionsklassen in Deutschland und Österreich geführt (Arnold, Hanisch & Orth, 1997) und unter systematischen Gesichtspunkten ausgewertet (Orth & Hanisch, 1998) wurden, kam auch die Frage zur Sprache, welche Geschichten aus der Bibel die Kinder kennen und welche Bedeutung sie Jesus beimessen. In den 24 publizierten Interviews nahmen fünf der befragten Kinder auf konkrete Heilungswunder der Evangelien Bezug, nämlich die Heilung des blinden Bartimäus, die Heilung des Gelähmten und die Wiederbelebung der Jairustochter

(Arnold, Hanisch & Orth, 1997, S. 154, 255–256, 293–295, 304–305, 317). Dass Jesus Kranken und Leidenden geholfen hat, indem er sie heilte, war für mehrere Befragte ein bedeutsamer Zug seines Wirkens (ebd., S. 201, 256, 269–270, 295). Einerseits schlossen etliche Kinder aus dem Wunderhandeln Jesu, dass Jesus freundlich wie Gott war, alles konnte und bei seinen Wundern von Gott unterstützt wurde. Andererseits verbanden manche Kinder mit den Wundern kritische Anfragen und Skepsis (Orth & Hanisch, 1998, S. 149–150). Janina bezweifelt, dass Blinde oder Gelähmte, die Jesus mit der Hand berührte, tatsächlich geheilt wurden, weil es dafür einer ärztlichen Behandlung bedürfe (Arnold, Hanisch & Orth, 1997, S. 54–55). Lisa hält die Jairusgeschichte für unglaubwürdig, da es keinen Sinn mache, dass Gott das Mädchen erst sterben lässt, um es dann von Jesus auferwecken zu lassen. Sie hätte es besser gefunden, wenn das Mädchen erst gar nicht krank geworden wäre (ebd., S. 316–317).

Helmut Hanisch und Anton Bucher gingen in einer empirischen Studie, an der sich rund 2400 evangelische wie katholische Kinder aus Baden-Württemberg und Berlin im Durchschnittsalter von zehn Jahren beteiligten, den Fragen nach, über welches Bibelwissen Kinder am Ende des Grundschulalters verfügen, wie sie sich biblische Geschichten aneignen und wo sie diesen begegnen. Zunächst sollten die Kinder aufzählen, welche Geschichten aus der Bibel sie kennen. Im Durchschnitt wurden von jedem Kind knapp fünf biblische Texte genannt, wobei nur 3,5% der Befragten keine einzige Geschichte in den Sinn kam. Aus dem Bereich der neutestamentlichen Erzählungen rangierten die Heilungsgeschichten mit 14,4% an sechster Stelle und damit im oberen Mittelfeld (Hanisch & Bucher, 2002, S. 24).

Die von Helmut Hanisch und Siegfried Hoppe-Graff durchgeführte Studie zu Jesus Christus im Religions- und Ethikunterricht fragt gezielt danach, welche Vorstellungen Jugendliche im Durchschnittsalter von 12 Jahren von Jesus Christus haben und welche persönliche Bedeutung sie mit ihm verbinden. Befragt wurden 32 Sechstklässler aus Sachsen, von denen die einen ein Evangelisches Gymnasium besuchten und seit Beginn ihrer Schulzeit am Religionsunterricht teilnahmen, während die anderen ein städtisches Gymnasium besuchten und dort seit der 5. Klasse am Ethikunterricht teilnahmen. Eine der Fragen lautete „Was bedeuten die Wunder Jesu für dich?“ Bei den 18 Schülerinnen und Schülern des Evangelischen Gymnasiums zeigte sich eine große Bandbreite an Vorstellungen über die Wunder Jesu, die beispielsweise als Ausdruck der Barmherzigkeit und Macht Gottes, als Beweis der Gottessohnschaft und Hilfsbereitschaft Jesu oder als moralischer Appell, sich für andere einzusetzen, interpretiert wurden (Hanisch & Hoppe-Graff, 2002, S. 115–116). Die 14 Schülerinnen und Schülern des Regelgymnasiums ließen deutlich bruchstückhaftere und undifferenziertere Kenntnisse und Begriffskonstruktionen erkennen. Ungefähr die Hälfte der Befragten äußerte sich entweder überhaupt nicht zu den Wundern oder reagierte mit nichtssagenden bzw. ablehnenden Antworten auf sie. Eine Schülerin sah in den Wundern den Beweis, dass Jesus von Gott auserkoren wurde, anderen zu helfen. Für eine andere Schülerin kommt in ihnen zum Ausdruck, „dass man helfen kann“ (ebd., S. 180–181).

Tobias Ziegler geht in seiner empirischen Studie zu der Frage, ob Jesus von Heranwachsenden eher als „unnahbarer Übermensch“ oder als „bester Freund“ betrachtet wird, den elementaren Zugängen Jugendlicher zur Christologie nach. Grundlage sind 386 Aufsätze von Schülerinnen und Schülern der 11. Jahrgangsstufe aus 25 Religionsgymnasialklassen in Baden-Württemberg. Den Jugendlichen im Alter von 16–17 Jahren wurde die Aufgabe gestellt, unter dem Thema „Was ich von Jesus denke“ einer fiktiven Person aus ihrem Freundeskreis, die noch nie etwas über Jesus gehört hatte, ihre eigene Sicht über das Leben und die Bedeutung Jesu darzulegen. Für die Gliederung ihrer Aufsätze konnten die Jugendlichen sich an den Unterpunkten „Wer war Je-

„Was wollte er?“, „Warum glauben Menschen an Jesus Christus?“, „Was haben Leben und Tod mit dem Glauben an Gott zu tun?“, „Was kann uns Jesus heute sagen?“ und „Was bedeutet Jesus für mich?“ orientieren. In diesem Zusammenhang zeigte sich, dass Jesu Auftrag von den Jugendlichen primär in karitativen Taten gesehen wird, wobei die Krankenheilungen eine große Rolle spielen. Bei den Antworten auf die Frage „Wer war Jesus?“, die auf die Intention des irdischen Wirkens Jesu abzielte, stand sein Wirken als Helfer und Heiler mit 80% weit vor dem Wirken als Prediger und Verkündiger (35%) an der Spitze (Ziegler, 2006, S. 293).

Mehrere empirische Untersuchungen wenden sich gezielt der Rezeption ausgewählter neutestamentlicher Heilungswundergeschichten zu. Hans-Joachim Blum befragte 56 Jugendliche zwischen 10 und 19 Jahren zu ihrem Verständnis der Bartimäusgeschichte und der Sturmstillung (Blum, 1997, S. 11–63, 136–204). Das Spektrum reichte von ablehnenden über wörtlich-apologetische und rational-natürliche bis hin zu übertragen-symbolischen Deutungen, wobei letztere in der Altersgruppe von 16–19 Jahren praktisch die Regel waren. Dabei bestätigt sich die Annahme, dass Heilungen innerhalb der Wunderüberlieferung eher zu den leichteren als zu den schwierigeren Texten zählen. Während auf die Sturmstillung acht der Befragten ablehnend reagierten, gab es im Hinblick auf die Heilung des Bartimäus nur zwei ablehnende Stimmen (ebd., S. 144, 155). Das Beispiel der fünfzehnjährigen Britta, die sich nicht vorstellen kann, dass Jesus den blinden Bartimäus tatsächlich geheilt haben soll („Ich halte das irgendwie für unglaublich, daß der einfach sagt ‚Geh‘ und dann sieht der auf einmal wieder“), zeigt eindrücklich, wie sich die Wunderkritik mit der Theodizeefrage und der völligen Ablehnung des christlichen Glaubens verbindet (ebd., S. 174):

„Nein ... Ich glaube das halt nicht ... Es ist schon soviel passiert irgendwie und wenn Gott wirklich da wäre, hätte er auch etwas dagegen gemacht, gegen manche Sachen. Ich meine, das kann ja nicht sein, daß der dann halt irgendwo ist und das alles so zuläßt, also wenn er da wäre. Aber ich glaube halt nicht, daß er da ist. Wenn er wirklich da wäre, um irgendwelche Wunder zu vollbringen, dann könnte er auch, hätte er vielleicht auch da dann was gemacht, darum glaube ich nicht, daß er bei den Wundern etwas gemacht hat.“

Die Studie von Heike Bee-Schroedter basiert auf halbstandardisierten, problemzentrierten Interviews zu der Blindenheilung vor Jericho (Lk 18,35–43) und dem Seewandel Jesu (Mt 14,22–33). Geführt wurden die Interviews mit 12 Probandinnen oder Probanden aus drei unterschiedlichen, entwicklungspsychologisch bedeutsam erscheinenden Altersstufen (Bee-Schroedter, 1998, S. 115–456). Für die Auswertung beschränkte sich die Verfasserin auf die Interviews von je einer Person pro Altersstufe, deren Antworten besonders interessant und alterstypisch erschienen. Während der neunjährige Christoph und die dreizehnjährige Eva sich „gut“ oder „eigentlich schon“ vorstellen konnten, dass die Heilung des Blinden tatsächlich geschehen ist, wurde dies von der zwanzigjährigen Vera vehement verneint, da das Wunder gegen die Alltagswirklichkeit verstößt: „Daß er dann so vorbeigegangen ist und den Blinden so heilt, daß er wieder sehen kann, ich weiß nicht ... Ja, es ist eben alles so wie in einer Wunderwelt. Also das gibt es ja hier nicht. Also man kommt, es passiert ein Wunder, und alle finden das toll. Im wirklichen Leben gibt es das meiner Meinung nach irgendwie nicht.“ (ebd., S. 389, 391) Dass Gott bei Krankheit und Gesundung seine Hände im Spiel hat, ist für sie nicht beweisbar. „Auch wenn jemand vielleicht ganz gläubig ist und dem passiert dann etwas ganz Schlimmes. Dann kann man ja nicht sagen: ‚Ja, das hat Gott zugelassen.‘ Denn ich kann nicht alles auf ihn schieben. Man kann auch nicht sagen, wenn man wieder gesund geworden ist, daß Gott nun kräftig mitgeholfen hat.“ (ebd., S. 391)

Helmut Hanisch schließlich führte im Raum Chemnitz eine Fragebogenstudie zum Wunderglauben, zur Deutung biblischer Wundergeschichten und zur Erklärung des Wunderhandelns Jesu durch, an der sich 280 am Religionsunterricht teilnehmende Schülerinnen und Schüler im Alter von 10 bis 20 Jahren beteiligten. Eine Aufgabe des Fragebogens bestand darin, die Probandinnen und Probanden die ihnen bekannten biblischen Wundergeschichten aufschreiben zu lassen. Über 80% der Befragten konnten Wundergeschichten, wobei Heilungswunder Jesu relativ häufig Erwähnung fanden. Die Heilung eines Blinden stand an der Spitze (14,4%) und die Heilung eines Gelähmten auf dem fünften Platz (7,3%). Daneben wurden auch Wunder wie die Heilung eines Besessenen, die Heilung eines Aussätzigen, die Wiederbelebung der Jairustochter und die Heilung von Fieber genannt (Hanisch, 2007, S. 144). Am Beispiel der Heilung der fieberkranken Schwiegermutter des Petrus versuchte die Studie herauszufinden, wie Schülerinnen und Schüler das Wunderhandeln Jesu deuten. Dazu wurde ihnen ein Katalog von Deutungsalternativen vorgelegt. Die Mehrheit der Befragten ging davon aus, dass Jesus als Sohn Gottes die Macht zum Vollbringen des Wunders besaß. An zweiter Stelle rangierte eine Deutung des Heilungswunders als Hoffnungsgeschichte, die den Menschen Zuversicht schenkt. Zudem war eine stattliche Zahl der Befragten der Überzeugung, dass die Geschichte zur Demonstration der Gottessohnschaft Jesu erzählt wird. Etwa ein Drittel stimmte der Aussage zu, dass das Wunder auf eine über unser Denken hinausgehende Welt verweist. Nicht ganz so viele der Befragten neigten zu einer eschatologischen Deutung (das Wunder hat etwas mit dem Reich Gottes zu tun) oder zu einer tiefenpsychologischen Interpretation (das Fieber war Folge von Angst und Verzweiflung, die Jesus der Frau nahm). Geringe Plausibilität hatte für die Schülerinnen und Schüler die feministische Deutung, dass die Erzählung die besondere Zuwendung Jesu zu Frauen veranschauliche. Hanisch zieht als Fazit (ebd., S. 147):

„Verallgemeinernd können wir feststellen, dass vor allem theologische Deutungen von den Befragten angekreuzt wurden, die in Jesus den Wundertäter sehen. Von Gott her hat er die Macht, sich notleidenden Menschen zuzuwenden und sie zu heilen. Vor diesem Hintergrund sind die Heilungswunder Hoffnungsgeschichten für Hilfebedürftige. Alle anderen Deutungen werden zwar auch angekreuzt, aber sie besitzen offensichtlich für das Verständnis der neutestamentlichen Wundergeschichten keine zentrale Bedeutung.“

Bei der Frage nach den Gründen für das Wunderhandeln Jesu dominierte in allen Altersstufen die Erklärung, dass er von Gott den Auftrag dazu hatte und ein Mensch mit besonderen Fähigkeiten war. Diese besonderen Fähigkeiten zeigten sich vor allem bei den 16- bis 20-jährigen Probandinnen darin, dass Jesus ein guter Arzt war (ebd., S. 148–149).

Unter dem Strich vermitteln die empirischen Studien (vgl. auch Büttner 2002, der sich allerdings auf die Sturmstillung fokussiert) ein komplexes und facettenreiches Bild. Schülerinnen und Schüler kennen bereits im ausgehenden Grundschulalter eine beträchtliche Anzahl von Heilungswundergeschichten. Dass Jesus sich als Heiler oder Arzt den Menschen helfend zugewandt hat, wird in allen Altersstufen als zentraler Zug seines Wirkens betrachtet, wobei sich Grundschulkinder dieses Eingreifen Jesu recht konkret vorstellen. Umgekehrt setzen bereits in der Grundschule auch erste kritische Anfragen an die Heilungswunder ein und nehmen in höheren Altersstufen deutlich zu. Neben dem Aspekt der Unglaubwürdigkeit spielt dabei auch die Theodizeeproblematik eine Rolle. Bei der Interpretation der Heilungswunder reicht das Gesamtspektrum der Schülerhaltungen von gläubiger Annahme oder natürlicher Erklärung über metaphorisch-symbolische Deutung oder kritische Hinterfragung bis hin zu entschiedener Ablehnung oder völliger Gleichgültigkeit. Wo den Wundern Positives abgewonnen wird,

zeigt sich eine große Bandbreite an Vorstellungen, indem die Heilungen Jesu als Ausdruck der Macht und Barmherzigkeit Gottes, als Beweis der Gottessohnschaft und Hilfsbereitschaft Jesu oder als moralischer Appell, sich für andere einzusetzen, interpretiert werden.

6 Fazit

Am Ausgangspunkt der vorliegenden Überlegungen stand die Frage, inwieweit Heilungswundergeschichten der Evangelien sich für die Thematisierung im Religionsunterricht eignen. Als Ergebnis zeigt sich, dass sie für alle Schulstufen zwar schwierige, aber keinesfalls zu schwierige Texte sind und eine Vielzahl von Lernchancen eröffnen.

1. Die Heilungswunder sind vor allem in der Primarstufe schwierige Texte für den Religionsunterricht, weil sie bereits für die neutestamentlichen Evangelien-schreiber auch eine metaphorische Tiefendimension enthalten, für deren Erschließung Grundschulkindern häufig noch die kognitiven Fähigkeiten fehlen. Entgegen den Prämissen des Hermeneutischen Religionsunterrichts stellen allerdings Heilungswundererzählungen keine reinen Glaubensgeschichten dar, die nur dann sachgemäß erschlossen sind, wenn ihr von der Osterbotschaft geprägter kerygmatischer Kern freigelegt wurde. Vielmehr können sie auch als handfeste Hoffnungs- und Mutmachgeschichten betrachtet werden und Kindern helfen, Begrenzungen zu überwinden und Zuversicht für ihr Leben zu gewinnen.

2. Heilungswunder sind schwierige Texte für den Religionsunterricht, weil Kinder und Jugendliche die Geschichten häufig als bizarr empfinden und mit dem Etikett der Unglaubwürdigkeit versehen, da sie in ihnen einen Widerspruch zum naturwissenschaftlich geprägten „common sense“ der Moderne wahrnehmen. Diesbezüglich hat die neuere exegetische Forschung gezeigt, dass die Heilungswunder Jesu einen harten historischen Kern haben und sich die Hintergründe der Heilung in der Mehrzahl der Fälle gut nachvollziehen lassen. Als Reflexe des geschichtlichen Wirkens Jesu haben Heilungswunder den Vorteil, dass bei ihnen die für die Wunderdidaktik problematische Kluft zwischen Glaubensbotschaft und Wahrheitsgehalt des Erzählten bei weitem nicht so tief wie bei den Naturwundern ist. Zudem regen Wundergeschichten zur Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Formen des Wirklichkeitsverständnisses an, eröffnen neue Perspektiven der Weltsicht und motivieren zur Spurensuche nach dem Wunderbaren in der eigenen Lebensgeschichte.

3. Heilungswunder sind schwierige Texte für den Religionsunterricht, weil Schülerinnen und Schüler einen deutlichen Widerspruch zwischen dem scheinbar allmächtigen Jesus einerseits, der alle Krankheiten zu heilen scheint und sogar Verstorbene wiederbelebt, und dem von Gott in unserer Welt zugelassenen Leid andererseits wahrnehmen. Vor diesem Hintergrund empfinden sie die biblischen Wundererzählungen und mit ihnen nicht selten den gesamten christlichen Glauben als irrelevant für das eigene Leben. In höheren Schulstufen bietet die kritische Auseinandersetzung mit diesem Aspekt der Wundergeschichten Ansatzpunkte und Lernchancen, sich vertieft mit der Theodizeefrage zu beschäftigen.

4. Heilungswunder sind schwierige Texte für den Religionsunterricht, weil sie mit dem Ideal des gesunden oder nicht behinderten Menschen einer Abwertung nicht normgemäßer Körperlichkeit Vorschub leisten und häufig in einer behindertenfeindlichen Form ausgelegt werden. Daher ist es eine wichtige Aufgabe

der Wunderdidaktik, die Wunderkritik aus der Disability-Perspektive wahrzunehmen und im Rahmen ethischen Lernens den Sachverhalt, dass auch behindertes Leben lebenswert ist, bei der Erschließung der Heilungsgeschichten thematisch in das Unterrichtsgeschehen einzubeziehen.

Literaturverzeichnis

- Arnold, U., Hanisch, H. & Orth, G. (1997). *Was Kinder glauben. 24 Gespräche über Gott und die Welt*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Baldermann, I. (1996). *Biblische Didaktik*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Bee-Schroedter, H. (1998). *Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen. Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien* (SBB 39). Stuttgart: Kath. Bibelwerk.
- Betcher, S. (2013). Disability and the Terror of the Miracle Tradition. In S. Alkier & A. Weissenrieder (Hrsg.), *Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concepts of Reality* (S. 161–181), Berlin: de Gruyter.
- Blum, H. J. (1997). *Biblische Wunder – heute. Eine Anfrage an die Religionspädagogik* (SBTB 23). Stuttgart: Kath. Bibelwerk.
- Büttner, G. (2002). „Jesus hilft“. *Untersuchungen zur Christologie von Schülerinnen und Schülern*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Büttner, G. & Dieterich, V.-J. (2013). *Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bultmann, R. (1933). Zur Frage des Wunders. In ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. I* (S. 214–228). Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Bultmann, R. (1960). Neues Testament und Mythologie. In H.-W. Bartsch (Hrsg.), *Kerygma und Mythos* (4. Aufl., S. 15–48), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Drewermann, E. (1992). *Tiefenpsychologie und Exegese Bd. II. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis* (3. Aufl.). Olten: Walter-Verlag.
- Fetz, R. L., Reich, K. H. & Valentin, P. (2001). *Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fischbach, S. M. (1992). *Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung* (FzB 69). Würzburg: Echter.
- Fowler, J. W. (1991). *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Freudenberger-Lötz, P. (2012). *Theologische Gespräche mit Jugendlichen. Erfahrungen – Beispiele – Anleitungen*. München: Kösel.
- Fricke, M. (2013). Was sind (zu) schwierige Texte für den Religionsunterricht? In M. Zimmermann & R. Zimmermann (Hrsg.), *Handbuch Bibeldidaktik* (S. 671–674). Tübingen: Mohr Siebeck.

- Halbfas, H. (1982). *Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße*. Düsseldorf: Patmos.
- Hanisch, H. & Bucher, A. (2002). *Da waren die Netze randvoll. Was Kinder von der Bibel wissen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hanisch, H. & Hoppe-Graff, S. (2002). „Ganz normal und trotzdem König.“ *Jesus Christus im Religions- und Ethikunterricht*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Hanisch, H. (2007). Wundergeschichten aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen. In W. H. Ritter & M. Albrecht (Hrsg.), *Zeichen und Wunder. Interdisziplinäre Zugänge* (BThS 31, S. 130–160). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heinemeyer, K. (1987). *Wunder im Unterricht. Synoptische Wunder als Problem der Religionspädagogik in Konzeptionen und Rezeptionen*. Hannover: Lutherhaus Verlag.
- Kollmann, B. (2011). *Neutestamentliche Wundergeschichten. Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis* (3. Aufl.). Stuttgart: Kohlhammer.
- Kollmann, B. (2014). Von der Rehabilitierung mythischen Denkens und der Wiederentdeckung Jesu als Wundertäter. Meilensteine der Wunderdebatte von der Aufklärung bis zur Gegenwart. In B. Kollmann & R. Zimmermann (Hrsg.), *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen* (WUNT 339, S. 3–26). Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Kollmann, B. (2017). Exorzismen. In J. Schröter & C. Jacobi (Hrsg.), *Jesus Handbuch* (S. 310–318). Tübingen: Mohr-Siebeck. [= 2017a]
- Kollmann, B. (2017). Totenerweckungen und Naturwunder. In J. Schröter & C. Jacobi (Hrsg.), *Jesus Handbuch* (S. 318–327). Tübingen: Mohr-Siebeck. [= 2017b]
- Kwiran, M. (1987). *Theologische und didaktische Anmerkungen zur Behandlung von Wundergeschichten im Religionsunterricht*. ru, 17, 66–69.
- Meier, J. P. (1994). *A Marginal Jew Rethinking the Historical Jesus. Vol 2: Mentor, Message, and Miracles*. New York: Doubleday.
- Orth, G. & Hanisch, H. (1998). *Glauben entdecken – Religion lernen. Was Kinder glauben. Teil 2*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Oser, F. & Gmünder, P. (1992). *Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung* (3. Aufl.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Otto, G. (1964). *Handbuch des Religionsunterrichts*. Hamburg: Furche Verlag.
- Piaget, J. & Inhelder, B. (1972). *Die Psychologie des Kindes*. Olten: Walter Verlag.
- Reiser, M. (2011). *Der unbequeme Jesus*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Reiß, A. (2013). Reine Glaubenssache? Wunderbare Heilung. *Religion. Themen – Unterrichtsideen – Materialien*, 12, 20–22.
- Reiß, A. (2014). Mit Kindern und Jugendlichen über Wunder theologisieren. In B. Kollmann & R. Zimmermann (Hrsg.), *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen* (WUNT 339, S. 663–678). Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Ritter, W. H. (1995). Kommen Wunder für Kinder zu früh? *KatBl*, 120, 832–842.
- Schiefer Ferrari, M. (2014). Gestörte Lektüre. Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1–12. In B. Kollmann & R. Zimmermann (Hrsg.), *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen*. WUNT 339 (S. 627–646). Tübingen: Mohr-Siebeck.

- Schmithals, W. (1986). *Das Evangelium nach Markus Bd. 1* (2. Aufl.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Stock, H. (1964). Das Verhältnis der Christusbotschaft der synoptischen Evangelien zum historischen Jesus als Problem des biblischen Unterrichts in der Schule. In E. Dinkler (Hrsg.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag* (S. 703–717). Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Streib, H. (2001). Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11(3), 143–158.
- Theißen, G. (1987). *Urchristliche Wundergeschichten* (StNT 8, 5. Aufl.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Theißen, G. & Merz, A. (1996). *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Theobald, M. (2009). *Das Evangelium nach Johannes Bd. 1*. Regensburg: Pustet Verlag.
- Weissenrieder, A. (2017). Heilungen Jesu. In J. Schröter & C. Jacobi (Hrsg.), *Jesus Handbuch* (S. 298–310). Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Wegenast, K. (1970). Wundergeschichten der Bibel in der Grundschule? In ders., *Glaube - Schule – Wirklichkeit* (S. 156–160). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Wegenast, K. (1999). Wundergeschichten im Unterricht – ein religionspädagogisches Doppelproblem. *ZPT*, 51, 32–46.
- Wilhelm, D. (1998). Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse. *Schlangenbrut*, 62, 10–12.
- Ziegler, T. (2006). *Jesus als „unnahbarer Übermensch“ oder „bester Freund“? Elementare Zugänge Jugendlicher zur Christologie als Herausforderung für Religionspädagogik und Theologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag

Kollmann, Bernd, Dr. theol., geb. 1959, Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments im Fach Evangelische Theologie in der Philosophischen Fakultät der Universität Siegen