

giertes Urteil, das zur Diskussion und damit auch zur eigenen Meinungsbildung herausfordert.

Volker Gäckle

---

Michael Becker. *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum*. WUNT II/144. Tübingen: Mohr, 2002. Kt., 534 S., € 74,-

---

Vor bald 100 Jahren stellte Adolf Schlatter in seiner *Theologie des Neuen Testaments* die Behauptung auf, unter den jüdischen Zeitgenossen Jesu hätte es keine Wundertäter im eigentlichen Sinne gegeben, während Jesus Wunder nicht nur von Gott (durch Gebet) empfangen, sondern sie selbst vollbracht habe (Bd. 1, 1909, S. 277f = *Die Geschichte des Christus*, 1921 [= 1977], S. 227f). Dagegen sah Paul Fiebig darin, dass von Jesus – anders als von zeitgenössischen Frommen – auch gebetslose Wunder berichtet werden, keinen wesentlichen Unterschied. Man habe den Rabbinen dieselben Wunder zugetraut wie Jesus. In den Augen der Zeitgenossen hätten die Wunder Jesu daher keineswegs seine Einzigartigkeit bewiesen (*Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, 1911, S. 35, 72, 96). In seiner Antwort wies Schlatter darauf hin, dass Josephus aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. keine einzige Wundergeschichte berichtet. Auch die rabbinische Literatur biete nichts den Wundern Jesu Vergleichbares. Gamaliel vermochte nicht, einem Sturm zu gebieten, sondern wies Gott im Gebet auf seine moralische Reinheit hin (b BM 59b). Und Choni der Kreiszieher schickte keinen Regen, sondern betete um ihn (m Taan 3,9). Das „ich will“ Jesu (Mt 8,3) habe seinen Zeitgenossen einschließlich Chanina ben Dosas „nur als Gotteslästerung erscheinen“ können. Und auch die Wunder der Apostel seien in der griechisch-römischen Welt alles andere als gewöhnlich gewesen. Die in Apg 14,10f an einen Lahmen gerichtete Aufforderung des Paulus: „Stelle dich gerade hin auf deine Füße“, wurde von der Öffentlichkeit als außergewöhnliches Indiz übermenschlicher Macht gewertet: „Die Götter sind den Menschen gleich geworden“ (*Das Wunder in der Synagoge*, 1912, S. 70, 72, 76, 83).

In seiner bei Prof. H.-W. Kuhn verfassten Arbeit, mit der er im Wintersemester 1999/2000 an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität München promoviert wurde, verfolgt Michael Becker zunächst die auf Schlatter und Fiebig folgende Forschungsgeschichte (S. 15–32). Als Quellenbasis für seine eigene Monographie zum Thema dient ihm das Schrifttum der frührabbinischen Epoche (bis ca. 300 n. Chr.), vor allem die Mischna, die Tosefta, die Mekhilta de Rabbi Yishmael, Sifra und Sifre. Spätere Werke wie die beiden Talmudim bleiben unberücksichtigt (S. 9–15). In einem einleitenden Abschnitt zur Methodik wird skizziert, wie komplex und schwierig die historische Arbeit mit rabbinischen Quellen ist (S. 32–49).

Das Zentrum der Arbeit liegt in den Kapiteln 6 und 7 (so S. 50), die den im Titel angesprochenen frührabbinischen Wundererzählungen und Wundertätern gewidmet sind. Die vorausgehenden Kapitel 2 bis 5 befassen sich mit Magie und Wunder in der nicht-jüdischen Antike (Kapitel 2: S. 51–84) sowie mit Magie, Dämonismus und der Wunderterminologie im frührabbinischen Judentum (Kapitel 3–5: S. 87–203).

Während Dämonen (Kapitel 4: S. 141–183) in den Apokryphen (Jub) und Pseudepigraphen (äthHen), bei Philo, Josephus und in den Qumranschriften einen verhältnismäßig breiten Raum einnehmen, finden sie in der frührabbinischen Literatur nur relativ wenig Aufmerksamkeit. Ihre Existenz wird jedoch nirgends in Frage gestellt. Wo sie vorkommen, werden sie durchgehend negativ bewertet. Typisch ist die Bezeichnung als „böse Geister“, die sich auch im Neuen Testament findet. Von Exorzismen ist so gut wie keine Rede. Spekulationen über Zahl, Orte, Zeiten usw. der Dämonen finden sich erst in späteren rabbinischen Texten.

Gegenüber dem Alten Testament hat die frührabbinische Literatur eine eigene Wunderterminologie ausgebildet (Kapitel 5: S. 184–203). Am geläufigsten sind die Wörter „Wunderzeichen (ns)“ und „Machtatzen (gbwrwt)“. Beide erscheinen am weitaus häufigsten in MekhY. Mit der Frage, was die Rabbinen unter einem Wunder verstanden, das heißt mit dem Verhältnis zwischen dem Handeln Gottes und den Naturgesetzen bzw. der Schöpfungsordnung, befasst sich Becker später und nur knapp und beiläufig (S. 205 mit Anm. 5, S. 213f; 240f; 256f).

Im Magiekapitel (Kapitel 3: S. 87–140) wird die umfangreiche und komplexe Forschungsliteratur zum Thema umfassend rezipiert. In den frühjüdischen Texten lässt sich neben einer (besonders in der Tosefta) an entsprechende biblische Verbote anknüpfenden Ablehnung der Magie auch eine positive Aufnahme magischer Praktiken nachweisen. Eine methodische Problematik der recht abstrakten Ausführungen liegt meines Erachtens darin, dass die Definition für Magie, mit der Becker arbeitet, (wohl bewusst) sehr unscharf bleibt. Vor allem daran dürfte es liegen, dass der Ertrag dieses Kapitels schwer zu greifen ist. Meines Erachtens kommt man in dieser Hinsicht nicht an den grundlegenden Forschungen von James George Frazer (*The Golden Bough*) vorbei. Der Magier will (unpersönliche und persönliche) übernatürliche Mächte aufgrund bestimmter Mechanismen mit bestimmten Techniken manipulieren, während der nicht magisch denkende Mensch sich dem Willen einer übermenschlichen Macht unterwirft. Der Magier verehrt die Gottheit nicht, sondern benutzt sie für seine Zwecke. Diese Unterscheidung findet sich bereits bei Plato (*Lg.* 909b) und anderen antiken Autoren und dürfte auch einigen der vom Autor zitierten Aussagen der frührabbinischen Literatur (m RSH 3,8) zugrunde liegen (S. 133–135). Von hier aus wären nicht Magie und Wunder als Gegensätze zu betrachten, sondern es wäre zwischen magischen und nicht-magischen Wundern zu unterscheiden. Meines Erachtens ist es darüber hinaus keineswegs unzulässig, das Quellenmaterial anhand weiterer von Frazer erarbeiteter Kategorien zu analysieren. Dazu gehören vor allem die dem magischen Weltbild zugrunde liegende Verbindung von Urbild und Abbild bzw. Teil und Ganzem und die Unterscheidung zwischen imitativer Magie (Analogiezauber durch Worte, Bilder, Handlungen usw.) und kontagiöser Magie (Kontaktzauber durch Berührung, Verzehren usw.).

In Kapitel 6 (S. 204–260) untersucht Becker frührabbinische Wundertexte, die nicht von einem menschlichen Wundertäter handeln. Einerseits bieten die Quellen (allen voran MekhY) zahlreiche Anklänge an zumeist biblische Wundergeschichten. Rund 80 Prozent dieser Anklänge beziehen sich auf die Ereignisfolge Auszug, Wüstenwanderung und Landnahme. Eine generelle Steigerung der biblischen Wunder lässt sich nicht beobachten. Allerdings zeigt die Erzählung von

der wunderbaren Auffindung des Sarges Josefs durch Mose (t Sot 4,7 par MekhY Be 1 zu Ex 13,19), dass man auch Wundergeschichten aus biblischer Zeit kannte, die weit über die entsprechenden biblischen Andeutungen (Ex 13,19; vgl. Gen 50,25f; Jos 24,32) hinausgingen. Daneben werden 18 Wunder aus nachbiblischer Zeit erzählt, neun davon in der Tosefta. So heißt es von Josef ben Simai, nachdem er an einem Sabbat heidnische Hilfe beim Löschen eines Feuers ausgeschlagen hatte, habe eine Regenwolke seinen Hof gelöscht (t Shab 13,9). Und von Nikanor wird erzählt, nachdem er sich auf der Schiffsreise von Alexandrien nach Jaffa geweigert hatte, auch das zweite Tempeltor dem Sturm zu opfern, sei das unterwegs über Bord geworfene erste Tempeltor im Zielhafen wieder aufgetaucht (t Yom 2,4). Zu den nachbiblischen Wundern gehört auch die Himmelsstimme, die der Schule Hillels zufolge Streitfragen in der Gesetzesauslegung klären konnte (t Naz 1,1). Allerdings konstatierte man im Sinne eines Verfallsmodells einen deutlichen Unterschied zwischen der Quantität und Qualität der biblischen und der zeitgenössischen Wunder (m Sot 9,9–15; t Sot 13,3–6).

In Kapitel 7 (S. 261–405) werden die antimagischen Tendenzen der rabbinischen Schriftauslegung besprochen: In Ex 17,11 brachten nicht die Hände Moses sondern Gott den Israeliten den Sieg. Und in Num 21,8 heilte Gott, nicht die eherne Schlange, die sterbenden Israeliten (m RSh 3,8 par MekhY Am 1 zu Ex 17,11). Weithin wird der merkwürdige, dem Gehasi zugeschriebene Satz diskutiert, nicht nur Jahwe töte und mache lebendig: „Auch mein Lehrer tötet und macht lebendig“ (MekhY Am 1 zu Ex 17,9). Besonders ausführlich ist von Choni dem Kreiszieher (gest. 65 v. Chr.) die Rede (S. 291–337), über den es bei Josephus (*Ant.* 14,22–24) heißt, Gott habe auf das Gebet des Onias hin eine Trockenheit beendet, und von dem die Mischna berichtet, er sei erst erhört worden, als er schwor, einen Kreis solange nicht zu verlassen, bis Gott sich erbarme, und dann sei der Regen schrittweise immer stärker geworden (m Taan 3,8). Becker geht davon aus, dass eine ursprünglich magische Handlung Chonis in der rabbinischen Tradition in mehreren Etappen in ein Gebetswunder umgewandelt wurde, und entwickelt eine (meines Erachtens höchst hypothetische) Rekonstruktion dieses sich über Jahrhunderte erstreckenden Adaptionsvorgangs.

Ebenso umfassend werden die wesentlich zahlreicheren Quellen zu Chanina ben Dosa analysiert, der im 1. Jahrhundert n. Chr. in Galiläa wirkte (S. 337–378). Ob ein Kranker genesen würde, behauptete Chanina daran zu erkennen, ob ihm das Gebet für diesen flüssig von den Lippen ging oder nicht (m Ber 5,5). Auf sein Gebet hin sollen Fernheilungen geschehen sein (y Ber 5,5 [9d]). Viele der verfügbaren Quellentexte sind aber spät und verdienen wenig historisches Vertrauen. Gegen Ende kommt Becker auch auf Yakov aus Kfar Sama zu sprechen, der zu Beginn des 2. Jahrhunderts Rabbi Eleazar ben Dama „im Namen des Jeschua ben Pantera“ von einem Schlangenbiss heilen wollte (t Hul 2,22f). Zusammenfassend stellt der Autor am Ende des Kapitels fest, im Unterschied zur talmudischen Literatur gebe es in den tannaitischen Textkorpora keine Erzählungen von tannaitischen Wundertätern im engeren Sinne (S. 404f). Damit bestätigt

seine Untersuchung, ohne dass dies an dieser Stelle ausdrücklich gesagt würde, Schlatters historisches Urteil.

In einem ausdrücklich als „Epilog“ bezeichneten Abschlusskapitel präsentiert Becker ganz knapp seine „Erträge im Hinblick auf die Jesustradition“ (S. 417–442). Die von Morton Smith und John Crossan vertretene Charakterisierung Jesu als Magier ist verfehlt (S. 423–430). Während Choni und Chanina in den Quellen ausschließlich als Beter dargestellt werden, war Jesus den Evangelien zufolge ein echter Wundertäter, der nur in Ausnahmefällen (Joh 11,41f und vielleicht Mk 7,34) seinen himmlischen Vater um ein wunderbares Eingreifen bat (S. 431–442). Hier hätte man andere Unterschiede noch stärker hervorheben können. Den ganz vereinzelt Gebeterhörungen, die in der tannaitischen Literatur (und bei Josephus) von Chanina und Choni berichtet werden, steht in den Evangelien eine große Fülle von Wunderberichten über Jesus gegenüber (Mt 4,23; 11,5). In den rabbinischen Texten ist meines Wissens nirgends von einer Heilung „im Namen Chonis“ oder „im Namen Chaninas“ die Rede, nur einmal von einem Heilungsangebot „im Namen des Jeschua ben Pantera“ (m Hul 2,22), während Jesu Jünger den Evangelien zufolge regelmäßig Wunder in seinem Namen getan haben (Mt 7,22; Mk 9,38f; Lk 10,17). Und während wir für die Wundertaten Jesu über mehrere Quellen verfügen, die rund 30 bis 40 Jahre später schriftlich fixiert wurden, sind die frühesten Zeugnisse zu Chanina und Choni mehr als ein Jahrhundert nach ihrem Tod aufgeschrieben worden.

In diesem Schlusskapitel hätten sich außerdem noch manche Erwägungen über die theologischen Konsequenzen anstellen lassen, die sich aus dem bereits bei Schlatter vorliegenden Befund ergeben. Daraus, dass Jesus nicht nur um Wunder Gottes betete und keine Wunder im Namen Gottes wirkte, sondern aus eigener Vollmacht Wunder tat, ergab sich unmittelbar die Frage nach seiner Identität. Aus den in der rabbinischen Literatur erwähnten wunderbaren Gebeterhörungen entstand den Quellen zufolge nie die Frage, die die jenen qualitativ weit überlegenen Wunder Jesu auslösten: „Wer ist dieser?“ (Mt 8,27 par; vgl. Mk 1,27 par). Diese Frage folgte aus der jüdischen Überzeugung, der einzig wahre Wundertäter sei Gott selbst (Ps 103,3 [vgl. S. 260 u. ö.]). Die Christenheit hat aus Jesu einzigartiger Vollmacht von Anfang an auf seine göttliche Identität geschlossen: „Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn“ (Mt 14,33; vgl. 16,16). Die jüdische Theologie tut sich mit den Wundergeschichten der Evangelien bis heute äußerst schwer. „Das Gefühl der eigenen absoluten Vollmacht, das aus dieser Handlungsweise spricht, bleibt für die jüdische Betrachtung Jesu zutiefst problematisch“ (Schalom Ben-Chorin, *Jesus im Judentum*, 1970, S. 41). Meines Erachtens gibt der Quellenbefund zu Wundern und Wundertätern in der tannaitischen bzw. neutestamentlichen Zeit historisch und theologisch mehr her, als in Beckers interessanter Analyse des frührabbinischen Textmaterials sichtbar wird.

Armin D. Baum