

# 1 Einleitung

Wenn Menschen „alt und lebenssatt“ sterben, vermag das ihre Angehörigen in tiefe Trauer zu versetzen. Die Hinterbliebenen trösten sich in diesen Fällen häufig damit, dass ihre Verstorbenen „ihr Leben gelebt“ haben bzw. auf ein „erfülltes Leben“ zurückblicken können. Der Tod wird somit zumeist als „zum Leben gehörig“ akzeptiert. Anders verhält es sich beim frühzeitigen Versterben junger Menschen. Den „vorzeitigen Tod“ eines geliebten Menschen als „zum Leben gehörig“ hinzunehmen ist kaum möglich. Stattdessen drängt sich der Wunsch auf, dieser Tod möge rückgängig gemacht werden.

Die sog. Totenerweckungserzählungen, die sich im Neuen Testament finden lassen,<sup>1</sup> handeln eben davon, dass vorzeitig Verstorbene unmittelbar nach ihrem Tod wieder erweckt werden. Geschichten mit diesem *plot* sind in der antiken Literatur keine Einzelfälle und stellen grundsätzlich auch kein spezifisches literarisches Phänomen des entstehenden Christentums dar. Im antiken Judentum liegen mit 1 Kön 17,17–24; 2 Kön 4,8–37 und 2 Kön 13,20–21 ungefähr seit dem 6. Jh. v. Chr. Erzählungen von den Wiederbelebungen Toter durch Elia und Elisa vor. Bemerkenswerter Weise sind diese beiden Gottesmänner die einzigen Gestalten,<sup>2</sup> die im jüdischen Schrifttum bis ca. zum 1. Jh. n. Chr. mit Totenerweckungen in Verbindung gebracht werden.<sup>3</sup> Die Wiederbelebungs geschichten aus den

<sup>1</sup> Es handelt sich in „kanonischer Reihenfolge“ um: Mt 9,18–26; Mk 5,21–43; Lk 7,11–17; Lk 8,40–56; Joh 11,1–46; Apg 9,36–43 und Apg 20,7–12.

<sup>2</sup> In den *Paralipomena Jeremiae*, die zumeist in die erste Hälfte des 2. Jh.s n. Chr. datiert und von der Forschung mehrheitlich als jüdische Schrift klassifiziert werden (vgl. ALLISON, 4 Baruch, III und 59), findet sich die Geschichte von der Wiederbelebung eines Toten durch einen Adler (ParJer 7,13–20). Grundsätzlich zeigt diese Erzählung Ähnlichkeiten mit antik-jüdischen und frühchristlichen Totenerweckungserzählungen: Der Adler, der mit der Überbringung eines Briefes an Jeremia beauftragt ist, beobachtet auf einem Baum sitzend einen Leichenzug, der außerhalb der Stadt einen Toten begraben will. Zu den Trauernden gehört auch Jeremia. Um sich als göttlicher Briefbote zu autorisieren, erweckt der Adler den Toten wieder zum Leben (Καὶ κατήλθεν ὁ ἀετὸς ἐπὶ τὸν τεθνηκότα, καὶ ἀνέζησε; ParJer 7,17). Da in ParJer 7,18 die Teilnehmer des Leichenzuges explizit aussprechen, dass ihnen im Vollzug der Totenerweckung Gott in Form eines Adlers erschienen ist, fungiert in dieser Erzählung Gott – in Adlergestalt – als derjenige, der den Toten wiederbelebt. Es erübrigt sich somit, den Adler in die Liste der jüdischen Totenerwecker aufzunehmen.

<sup>3</sup> Gegen die in der Forschung (vgl. VERMES, Jesus, 53; KAHL, Stories, 57, und COOK, Tomb, 474) kursierende Hypothese, dass das ins 2. Jh. v. Chr. (vgl. COLLINS, Artapanus, 63) zu datierende Fragment Artap 3,25 auch Mose als Totenerwecker präsentiert, spricht, dass die zur Begründung herangezogenen Ausdrücke ἄφρωνος und ἀναβιώσαι nicht eindeutig auf einen Todesfall verweisen. Im bei EUSEB, p.e. IX 27,24f., überlieferten Fragment des jüdischen Schriftstellers Artapanos, das in *oratio obliqua* zitiert wird und im Original nicht mehr erhalten ist, geht es darum, dass der Pharao Mose darum bittet, ihm den Namen seines Gottes zu nennen, um ihn zu verspotten (διαχλευάσαντα αὐτόν). Darauf flüstert

Königebüchern und ihre Neuerzählungen in Josephus' *Antiquitates* sowie in den *Vitae Prophetarum* im 1. Jh. n. Chr., aber auch die theologische Würdigung von Elia und Elisa als „Totenerwecker“ im „Lob der Väter“ (Sir 48,5 und Sir 48,13–14) aus dem 2. Jh. v. Chr. werden in *Teil I* des Buches untersucht.

Auch der „pagane“ Literaturbetrieb des Altertums kennt seit (ca.) dem 6. Jh. v. Chr. Dramen und Erzählungen, in denen es um die Wiederbelebung früh Verstorbener geht. Auch hier ist die Anzahl der Figuren, die für die Rolle des Totenerweckers in Frage kommen, überschaubar: es sind der Mantiker Polyidos und der Arzt Asklepios. In *Teil II* des Buches werden in der chronologischen Reihenfolge ihrer Entstehung die Erzählungen von Polyidos vorgestellt, der im Zusammenwirken mit Schlangen durch das Auflegen eines Krautes den Knaben Glaukos wiederbelebt. Diese Geschichten finden sich seit dem 4. Jh. v. Chr. zunächst auf Griechisch in Palaiphatos' mythenkritischer Sammlung *Περὶ ἀπίστων*, dann (etwa im Zeitraum 1. Jh. v. Chr. bis 3. Jh. n. Chr.) in (Ps.-)Apollodoros' „Bibliothek“ und außerdem (im 1. Jh. n. Chr.) auf Latein in Hyginus' *Fabulae*. Ein Seitenblick auf ungefähr gleichzeitig entstandene Traditionen von der

---

Mose dem Pharao die gewünschte Information ins Ohr. Wenn dieser den Namen hört, fällt er sprachlos und erholt sich nur deshalb wieder, weil er von Mose gehalten wird (τὸν δὲ προσκύψαντα πρὸς τὸ οὐς εἰπεῖν, ἀκούσαντα δὲ τὸν βασιλέα πεσεῖν ἄφωνον, διακρατηθέντα δὲ ὑπὸ τοῦ Μωϋσέως πάλιν ἀναβιώσαι). Wird der Pharao als einer bezeichnet, der ἄφωνος (vgl. PASSOW I/1, 471, s. v. ἄφωνος: „lautlos, sprachlos, stumm“) fällt, dann muss das nicht bedeuten, dass er in diesem Moment – wie VERMES, Jesus, 53, übersetzt – „leblos zusammen[bricht]“. Das bedeutet zunächst einmal nur, dass er beim Fallen keinen Laut von sich gibt. Ob er überhaupt gänzlich zu Boden stürzt, bleibt im Text auch offen, denn er wird von Mose festgehalten (vgl. PASSOW I/1, 642, s. v. διακρατέω: „festhalten, erhalten, behalten“). Somit ergibt sich keinesfalls zwingend, dass aus dem Infinitiv ἀναβιώσαι erschlossen werden muss, dass er in der Zwischenzeit auch noch verstorben sei. Ἀναβιοῦν kann zwar im Griechischen als Ausdruck für Wiederbelebungen verwendet werden (vgl. die Ausführungen zu schol. in Pind. ad P. III 96 in Anm. 517, 153f., in der vorliegenden Untersuchung), nicht aber im jüdischen Sprachgebrauch der LXX, der für Artapanos die näher liegende Bezugsgröße darstellt: In Kontexten, die von postmortalen Geschehnissen handeln, kommt in der LXX vom Wortstamm ἀναβιω- allein das Nomen ἀναβίωσις vor, und zwar auch nur ein einziges Mal in 2 Makk 7,9; für die Wiederbelebung von Toten wird das Wort aber von Josephus verwendet: Ant. 8,327; 18,14. Im antiken christlichen Sprachgebrauch ist ἀναβιοῦν nur in 2 Clem 19,4 belegt. Wie ein Beleg aus dem ins 5. oder 4. Jh. v. Chr. zu datierenden Fragment der Komödie Σκευαί von Plato comicus zeigt, kann ἀναβιοῦν auch „genesen“ bedeuten. So heißt es bei Plato comicus: ἀναβιώων' ἐκ τῆς νόσου („[v]on der Krankheit wieder gesund werden“ [PIRROTTA, Plato comicus, 279]). Der griechische Grammatiker und Lexikograph Moiris (vgl. BAUMBACH, Art. Moiris, 343) zitiert diese Stelle aus dem Komödienfragment im 2. oder frühen 3. Jh. n. Chr. in seinem attizistischen Lexikon (vgl. HANSEN, Lexikon, 74) als Beispiel für korrekten attizistischen Sprachgebrauch, was darauf schließen lässt, dass die Verwendung des Syntagmas ἀναβιώων ἐκ τῆς νόσου auch in semantischer Hinsicht für den Lexikographen nicht als Verstoß gegen die sprachliche Richtigkeit angesehen wurde. Aufgrund dieses philologischen Befundes erscheint es unangemessen, dem Mose in Artap 3,25 eine Totenerweckung zuzuschreiben.

Wiederbelebung des Tylon durch ein von Schlangen herbeigebrachtes Kraut macht deutlich, dass Totenerweckungen in diesen „paganen“ Texten ganz anders „funktionieren“ als in den antik-jüdischen Elia- und Elisa-Geschichten. Sie sind nicht theologisch fundiert, sondern erklären Wiederbelebungen durch die besondere Wirksamkeit phytotherapeutischer Therapien.

Der Totenerwecker *par excellence* in der „paganen“ Literatur der Antike ist allerdings der Arzt Asklepios, der griechischen Mythologie nach – als Sohn des Apollon und Enkel des Zeus geboren von der Königstochter Koronis – kein ganz gewöhnlicher Sterblicher. Da die Kirchenväter den griechischen Arzt vom 2. Jh. n. Chr. an als Konkurrenten des Totenerweckers Jesus Christus ins Feld führen, werden im Anschluss an die Polyidos-Erzählungen die literarischen Traditionen von Asklepios als Wiederbeleber von Toten im Zeitraum 5. Jh. v. Chr. bis 2. Jh. n. Chr. sowohl in griechisch- als auch in lateinischsprachigen Schriften untersucht.

Behandelt werden in diesem Teil des Buches darüber hinaus auch das von Euripides im 5. Jh. v. Chr. verfasste antike Theaterstück „Alkestis“ und seine Rezeptionsgeschichte. In diesem sehr populären Schauspiel spielt die (vermeintliche) Wiederbelebung der Alkestis eine bedeutende Rolle, sodass es als Prä- bzw. Vergleichstext für die frühchristlichen Totenerweckungserzählungen berücksichtigt werden muss.

Wie sich im Gang der Untersuchung zeigen wird, handelt es sich bei der Vorstellung, dass menschliches Sterben kein punktuelles Ereignis ist, sondern prozesshaft verläuft, um ein im gesamten antiken Mittelmeerraum verbreitetes Konzept. Vor diesem Hintergrund erklärt sich das Vorhandensein von Erzählungen und Traditionen, welche von „Erweckungen“ wie tot Daliegender handeln, die bestattet werden sollen, obwohl sie „eigentlich“ (noch) nicht („ganz“) tot sind. Wenn deren Lebendig-begraben-Werden von kundigen Menschen verhindert wird, die zwischen tatsächlich Gestorbenen und vermeintlich Toten unterscheiden können, kommt das dem Handlungsverlauf einer Totenerweckung recht nahe. Somit werden auch die Empedokles-Tradition von der „Nicht-Atmenden“ (aber gleichzeitig auch „Nicht-Toten“), die seit dem 4. Jh. v. Chr. belegt ist, sowie einschlägige „Scheintod“-Passagen aus antiken Romanen, welche es wohl schon seit dem 1. Jh. n. Chr. gibt, und die seit derselben Zeit bekannte Tradition von Asklepiades von Bithynien, der einen wie tot Daliegenden vor der Bestattung bewahrt, als Vergleichstexte für die frühchristlichen Totenerweckungserzählungen behandelt. Wegen ihres späten Entstehungsdatums im 3. Jh. n. Chr. wird die von der Forschung gerne als Parallele zu neutestamentlichen Totenerweckungserzählungen herangezogene Erzählung Philostr. Ap. 4,45 nur am Rande berücksichtigt.

In *Teil III* wird dann das *Gattungs*-Profil der sieben<sup>4</sup> ins Neue Testament eingegangenen Erzählungen von Totenerweckungen vor dem Hintergrund ihrer antiken jüdischen und „paganen“ Prätexte geschärft. Den Forschungskonsens, dass die frühchristlichen<sup>5</sup> Erzählungen von der Wiederbelebung Verstorbener – es handelt sich um die Tochter des (Synagogen-)Vorstehers, den Sohn einer Witwe aus Nain, die Tabitha aus Joppe und den Lazarus aus Bethanien – ein- und derselben Gattung: nämlich der Textsorte „Totenerweckungserzählung“, angehören, teilt die vorliegende Untersuchung. Es wird allerdings ein gegenüber der älteren Forschung modifiziertes Gattungsverständnis vorausgesetzt: In der älteren Literaturwissenschaft – und in der neutestamentlichen Formgeschichte, dazu weiter unten mehr – wurden Gattungen quasi ontologisiert und wie Phänomene behandelt, die auch „außerhalb der Rezeption von Texten existieren“<sup>6</sup>. Die kognitivistische Gattungstheorie geht jedoch davon aus, dass es sich bei „Gattungen“ um kognitive Konstrukte handelt, die sich ergeben, wenn eine gewisse Anzahl von Texten, die ähnliche Merkmale aufweisen, durch diejenigen, die sie rezipieren, ein und derselben Kategorie zugeordnet werden.<sup>7</sup> Wenn in der Literaturwissenschaft anstelle von „Gattungen“ auch von „konventionalisierten

<sup>4</sup> Die Episode Apg 20,7–12 wird als eine Erzählung gedeutet, die mit Gattungselementen von Totenerweckungserzählungen „spielt“, aber nicht von der Erweckung eines Toten handelt.

<sup>5</sup> Nach KOCH, *Geschichte*, 24, ist der Ausdruck „Frühes Christentum“ in „seiner zeitlichen Offenheit so unbestimmt, dass er als Beschreibungsbegriff für die Anfangsphase kaum geeignet ist.“ Er selbst bevorzugt die traditionelle Begrifflichkeit „Urchristentum“ und begrenzt die mit diesem Ausdruck bezeichnete Epoche auf die „Zeitspanne zwischen 30 und 150 n. Chr.“ (a. a. O., 156). Dabei dienen ihm das Aufkommen apologetischer Schriften (vgl. a. a. O., 154) bzw. „die Entstehung der Gnosis“ (a. a. O., 155) als Abgrenzungskriterien. Gemäß ÖHLER, *Geschichte*, 17, ist ein zeitlicher Rahmen „von der Geburt Jesu im Jahr 4 v. Chr. bis 135 n. Chr.“ sinnvoll. Er begründet dies damit, dass zu diesem Zeitpunkt „theologische und institutionelle Ansätze aus der Frühzeit [...] Entwicklungen erreichten, hinter die man später nur noch selten zurückging“ (ebd.). MARKSCHIES, *Fragen*, 18, spricht sich hinsichtlich einer temporalen Fixierung für den Zeitraum der „ersten drei Jahrhunderte nach dem Tode Jesu“ aus, um eine „Engführung auf eine Rezeptionsgeschichte ganz bestimmter kanonisch gewordener Schriften der christlichen Bibel, insbesondere des Neuen Testaments“ (ebd.), zu vermeiden. Mit Blick auf die frühchristlichen Totenerweckungserzählungen schließt sich die vorliegende Untersuchung an Öhlers Datierung des „frühen Christentums“ an. Somit werden apokryph gewordene Totenerweckungserzählungen, die sich seit der zweiten Hälfte des 2. Jh.s n. Chr. in den sog. Apostelakten finden, nicht mehr ausführlich untersucht, sondern nur kurz im „Ausblick“ des Schlusskapitels beleuchtet.

<sup>6</sup> HALLET, *Gattungen*, 57.

<sup>7</sup> Vgl. HALLET, *Gattungen*, 56: „Immer handelt es sich, auch bei literaturwissenschaftlichen Gattungskonzepten, um kognitive Konstrukte eines ‚erkennende[n] Subjekt[s]‘ (Zymer [...]), die sich im wissenschaftlichen Diskurs stabilisieren, weil sie sich in einem pragmatischen Sinne durch die ‚tradierten Regeln der Sprachspiele‘ (ebd.) einer wissenschaftlichen community herausbilden“.

Textsorten“<sup>8</sup> gesprochen wird, verweist diese Begrifflichkeit darauf, dass Gattungen nicht beliebig erfunden, sondern dass im Diskurs über Texte die subjektiven Zuschreibungen einzelner mit ähnlichen Klassifikationen anderer abgeglichen werden.

Das besondere Augenmerk der vorliegenden Untersuchung liegt auf der Frage, ob – und wenn ja: wie – *frühchristliche* Totenerweckungserzählungen sich von anderen antik-jüdischen und „paganen“ Exemplaren dieser Textsorte unterscheiden.

Schlaglichtartig verkürzt stellt sich die bisherige neuzeitliche Erforschung der frühchristlichen Totenerweckungserzählungen<sup>9</sup> folgendermaßen dar: Die rationalistische Bibelauslegung des 19. Jh.s, vertreten durch Carl Heinrich Venturini, Heinrich Eberh. Gottlob Paulus und Friedrich Schleiermacher,<sup>10</sup> hält die Totenerweckungserzählungen des Neuen Testaments für Berichte von tatsächlich geschehenen Ereignissen, deren wunderhafte Ausschmückungen sich rational erklären lassen. Venturini z. B. erläutert, was sich bei der Erweckung der Tochter des Jairus „wirklich“ ereignet hat: „Da trat er [sc. Jesus] an das traurige Lager, bestrich mit einer kräftigen Tinctur des todtgeglaubten Mädchens Schläfe, und tröpfelte ein wenig stärkenden Balsam auf die fast erstarrte Zunge. Bald kehrte auf das bleiche Antlitz der Lebensfrische Farbe zurück, der Athem wurde leise hörbar, und endlich fühlte Jesus auch den schwachen, noch immer unterbrochenen Pulsschlag unter seinem Finger. Jetzt rief er laut mit starker Stimme dem Kind zu: erwache, erwache!“<sup>11</sup>.

Mit Aufkommen der Formgeschichte werden die Totenerweckungserzählungen des Neuen Testaments nicht mehr rationalisiert, sondern gattungsmäßig kategorisiert und auf ihren „Sitz im Leben“ hin befragt. Martin Dibelius subsumiert diese Texte in seiner „Formgeschichte des Evangeliums“<sup>12</sup> (1919) unter die „Novellen“, konstatiert eine große Nähe zum profanen Erzählen und analysiert die gattungstypische Topik. Er verortet diese Novellen „im Rahmen der urchristlichen Missionstätigkeit“ und spricht ihnen die Funktion zu, „die Überlegenheit des ‚Herrn Jesus‘ [zu] erweisen und die Konkurrenz aller anderen Kultgötter aus dem Felde [zu] schlagen.“<sup>13</sup>

Rudolf Bultmann sucht in seiner „Geschichte der synoptischen Tradition“ (1921) unter der Rubrik „Wundergeschichten“, zu denen auch die Totenerweckungserzählungen gehören, bei einzelnen Gattungsexemplaren nach ‚stilgemäßen‘ bzw. ‚typischen‘ Zügen<sup>14</sup> und erstellt einen umfangreichen Katalog von typischen Formelementen, der sowohl neutestamentliche als auch apokryph gewordene Beispiele aus der Zeit des frühen Christentums sowie vergleichbares Material aus der antik-jüdischen und

<sup>8</sup> BUSSE, Frame-Semantik, 102 (im Original kursiv).

<sup>9</sup> Vgl. zur Forschungsgeschichte: KOLLMANN, Totenerweckungen, bes. 121–124.

<sup>10</sup> Siehe z. B. zu deren Auslegung der „Jairi-Töchterlein“-Episoden: VENTURINI, Geschichte, 142–149; PAULUS, Leben, 244–246; SCHLEIERMACHER, Leben, 233.

<sup>11</sup> VENTURINI, Geschichte, 149. Nicht weniger „rationalistisch“ ist allerdings die Erklärung, die WILCOX, ΤΑΛΙΘΑ, 476, im Jahr 1982 für die „Behandlung“ des Mädchens findet: Jesus erwecke es aus einem „deep coma“, das auf einem zu niedrigen Blutzuckerspiegel basiere. Jesu Hinweis in Mk 5,43, dass dem Mädchen zu essen gegeben werden solle, interpretiert Wilcox dann als Maßnahme gegen die „hypoglycaemia“.

<sup>12</sup> Vgl. DIBELIUS, Formgeschichte, 66–100.

<sup>13</sup> Beide Zitate: DIBELIUS, Formgeschichte, 93.

<sup>14</sup> Vgl. z. B. bei der Besprechung von Mk 5,21–43: BULTMANN, Tradition, 229.

„paganen“ Literatur aufweist. *Keineswegs* sind die Wundergeschichten für ihn „als solche historische Berichte.“<sup>15</sup> Die einzelne Erzählung wird weniger als eine in sich abgeschlossene narrative Einheit, sondern eher als ein *compositum* aus typischen Bestandteilen, die quasi nach einem „Baukastenprinzip“ z. T. austauschbar sind, aufgefasst. In Bezug auf die neutestamentlichen Totenerweckungserzählungen hält er den Einfluss der Elia-/Elisa-Geschichten für marginal und verweist vor allem auf „pagane“ Parallelen aus dem 2. Jh. n. Chr.<sup>16</sup>

Mit Gérard Rochais' Buch „Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament“ (1981) liegt die erste Untersuchung vor, die sich monographisch mit dieser Gattung befasst. Rochais untersucht mit Ausnahme von Apg 20,7–12 alle im Neuen Testament vorhandenen Totenerweckungserzählungen unter sorgfältiger Anwendung des in der 2. Hälfte des 20. Jh.s etablierten exegetischen Methodenarsenals (Text- und Literarkritik, Form- und Redaktionsgeschichte). Somit rekonstruiert er mit genauem Blick auf die traditionsgeschichtlichen Vorgaben der Elia-/Elisa-Erzählungen und unter Berücksichtigung einzelner „paganer“ Vergleichstexte schwerpunktmäßig den Entstehungsprozess einer jeden Totenerweckungserzählung und legt weniger Wert auf die Untersuchung ihrer Endgestalt. Auch Rochais hält diese Geschichten für „unhistorisch“<sup>17</sup>, aber theologisch bedeutsam. Er unterscheidet dabei zwischen zwei Bedeutungs-Ebenen: In der Zeit des entstehenden Christentums<sup>18</sup> bricht sich in diesen Erzählungen das Vertrauen darauf Bahn<sup>19</sup>, dass für die Christusgläubigen der physische Tod in soteriologischer Hinsicht nur eine dem Schlafen vergleichbare Phase des Übergangs darstellt, die durch die eschatologische

<sup>15</sup> BULTMANN, Tradition, 244.

<sup>16</sup> Siehe dazu: BULTMANN, Tradition, 245 und 248f. – Gerd Theißen entwickelt in seiner Abhandlung „Urchristliche Wundergeschichten“ (1974) die klassische formgeschichtliche Herangehensweise an neutestamentliche Erzählungen weiter, indem er auf der Basis einer vom Strukturalismus geprägten Methodik bei der Interpretation einzelner Wundergeschichten „ein[en] synchronische[n], diachronische[n] und funktionale[n] Aspekt“ (THEIßEN, Wundergeschichten, 11) herausarbeitet. In Bezug auf die Totenerweckungserzählungen führt das zu dem Ergebnis, dass Wiederbelebungen von Toten „zu den Therapien“ gezählt werden, und zwar mit folgender Begründung: „Einmal können fast alle antiken Totenerweckungen durch Wundertäter als Wiedererweckung Scheintoter verstanden werden [...], ferner sind die typischen Motive dieselben: Die Kraftübertragung geht hier wie dort durch Berührung vor sich“ (a. a. O., Anm. 25, 98). Dass Totenerweckungserzählungen offensichtlich nicht im Zentrum von Theißens Untersuchung stehen, belegt eine Äußerung, die mit Blick auf Mk 5,42f. fällt: „Eine Totenerweckung ist eine so unwahrscheinliche Sache, daß sie mehrfache Bestätigungen sinnvoll macht“ (a. a. O., 152). – Klaus Berger geht in seiner „Formgeschichte des Neuen Testaments“ (1984) auf Totenerweckungserzählungen nicht explizit ein. Weiterführend ist seine Untersuchung dennoch, da er den Gattungsbegriff „Wundererzählung“ problematisiert. Berger stellt Theißens wenig reflektiertem „Wunder“-Verständnis folgende Position entgegen: „Wunder/Wundererzählung ist kein Gattungsbegriff, sondern moderne Beschreibung eines antiken Wirklichkeitsverständnisses“ (BERGER, Formgeschichte, 305). Für die neutestamentlichen Erzählungen gilt hingegen: „Die Fähigkeit Jesu, Wunder zu wirken, ist allemal vorausgesetzt“ (ebd.).

<sup>17</sup> Vgl. ROCHAIS, récits, 2: „Il nous a semblé plus probable que ni Jésus ni Pierre n'avaient ressuscité de morts“.

<sup>18</sup> ROCHAIS, récits, 192: „dans la vie des communautés primitives“.

<sup>19</sup> Vgl. die plakative Kapitelüberschrift: „La parole se fait récit“ (ROCHAIS, récits, 166).

Auferweckung beendet werden wird und deshalb auch die Trauer um bereits verstorbene Gemeindeglieder relativiert. Einer Leserschaft des 20. Jh.s können diese Geschichten ein Leben in Hoffnung<sup>20</sup> ermöglichen.

Stephanie M. Fischbach ist die erste, die 1992 im deutschsprachigen Raum eine monographische Studie zu antiken Totenerweckungserzählungen verfasst und – wie der Untertitel ihres Buches anzeigt: „Zur Geschichte einer Gattung“ – in Abgrenzung von den klassischen Vertretern der Formgeschichte nachweist, dass diese Art von Texten einer eigenen Gattung angehört und nicht den Novellen oder Wundererzählungen zu subsumieren ist. In Anlehnung an das methodische Vorgehen Theißens vertritt sie eine Art „ontologisches Gattungsverständnis“, indem sie zuerst aus den in der Untersuchung besprochenen antiken Geschichten aus dem jüdischen, frühchristlichen und „paganen“ Schrifttum „Bausteine“ extrahiert, die das „Motivrepertoire“<sup>21</sup> dieser Textsorte bilden. Aus dieser Motivübersicht „kristallisieren sich zwei Typen [...] von Totenerweckungserzählungen heraus: 1. Der Wundertäter wird zu der verstorbenen Person geholt, der *Herholungstyp*; 2. der Wundertäter begegnet dem Leichenzug des/der Verstorbenen, der *Begegnungstyp*.“<sup>22</sup> In gewisser Weise geht sie somit zirkulär vor, indem sie im Verlauf der Untersuchung überprüft, inwiefern die analysierten Erzählungen dem von ihr selbst aus denselben extrahierten Gattungsschema entsprechen. Ihr Augenmerk liegt bei der Untersuchung der frühchristlichen Erzählungen weniger auf der Endgestalt der Texte, schwerpunktmäßig ist sie an der Geschichte ihrer Entstehung interessiert. Auch Fischbach stellt die Frage nach der Historizität der erzählten Totenerweckungen und kommt zu dem Ergebnis, dass zwar „mit einiger Wahrscheinlichkeit [...] für die vormk Version der Erweckungserzählung in Mk 5,21–43 ein historischer Haftpunkt gefunden werden“ könne, „man den ntl. und überhaupt den biblischen Wunder- und Totenerweckungserzählungen nicht gerecht würde, reduzierte man die Auseinandersetzung mit ihnen auf die historische Fragestellung.“<sup>23</sup>

Die Frage danach, ob Jesus von Nazareth sowie die Apostel Petrus und Paulus in der außertextuellen Welt des 1. Jh.s n. Chr. „wirklich“ Tote wiederbelebt haben, wird in der vorliegenden Untersuchung gar nicht erst gestellt. Sie erübrigt sich angesichts der Tatsache, dass es sich bei den uns vorliegenden frühchristlichen Quellen um Erzählungen und nicht um Tatsachenberichte handelt. Gleichwohl spielt – wie sich gleich bei der Darstellung der in dieser Arbeit verwendeten Methodik zeigen wird – der Blick auf die textexterne zeitgenössische Realität im Hinblick auf thanatologische, anthropologische und theologische Vorstellungen durchgehend eine Rolle. Es wird nicht rein textimmanent vorgegangen.

Grundsätzlich folgen die hier vorgelegten Interpretationen einem interaktionistischen Ansatz, dem gemäß „literarische Bedeutungsproduktion vor allem das Ergebnis der Interaktion von Leser und Text ist“<sup>24</sup>. Somit wird das aus der Allgemeinen Literaturwissenschaft stammende und mittlerweile auch in der

<sup>20</sup> ROCHAIS, récits, 209: „la vie dans l'espérance“.

<sup>21</sup> Vgl. zu diesem Vorgehen: FISCHBACH, Totenerweckungen, 22.

<sup>22</sup> FISCHBACH, Totenerweckungen, 28.

<sup>23</sup> FISCHBACH, Totenerweckungen 302 (erstes Zitat) und 304 (zweites Zitat).

<sup>24</sup> WILLAND, Lesermodelle, 216.

neutestamentlichen Exegese<sup>25</sup> etablierte Paradigma der Rezeptionsästhetik aufgegriffen, nach welchem „ein literarisches Werk in seiner Wirkung auf den Leser“<sup>26</sup> betrachtet werden muss. Dabei werden auch (kognitions-)narratologische Erkenntnisse mit in die Untersuchung der Erzählungen einbezogen. Auch die Frage, inwiefern bei der Interpretation eines Textes seine Zuweisung zu einer bestimmten Gattung eine Rolle spielt, wird thematisiert.

Dieser interaktionistische Ansatz, bei dem die Generierung von Bedeutung sowohl im Text als auch bei den Rezipierenden verortet wird, ist verknüpfbar mit dem forschungsgeschichtlich jüngeren<sup>27</sup> kognitionslinguistischen Axiom, dem zufolge die Bedeutung sprachlicher Äußerungen – unabhängig davon, ob es sich um Gesprochenes oder Geschriebenes, um einzelne Wörter, Sätze oder ganze Texte handelt – nicht in den sprachlichen Produkten selbst liegt, sondern in den Köpfen der Sprachbenutzenden zu verorten ist.<sup>28</sup> Wenn wir über die entsprechende „epistemische Vor-Ausrichtung“<sup>29</sup> verfügen, wenn in unserem Gehirn also bereits *scripts* und *frames*<sup>30</sup> abgespeichert sind, welche von den im Text enthaltenen Wörtern aktiviert werden, sobald wir diesen Text wahrnehmen,

<sup>25</sup> Vgl. RÜGGEMEIER, Poetik, 185–191.

<sup>26</sup> NEUHAUS, Grundriss, 229.

<sup>27</sup> Als Begründer der Rezeptionsästhetik gelten Jens Iser und Hans-Robert Jauß, die ihre rezeptions- und wirkungsästhetische Forschung in der „zweiten Hälfte der 1960er Jahre vor allem an der damals neu gegründeten Universität Konstanz entwickel[en]“ (WILLAND, Lesermodelle, 10). Der *cognitive turn* in den Literaturwissenschaften setzt in den 1970er und 80er Jahren ein, den Terminus *cognitive narratology* hat Manfred Jahn 1997 geprägt, seit der Jahrtausendwende gilt dieser Zweig der Erzählwissenschaften als etablierte Forschungsrichtung, vgl. HERMAN, Narratology, bes. 48–51. Grundlegend für die kognitive Narratologie ist, dass sie den Leseprozess begreift als „Konstruktion und Projektion von Hypothesen durch den Leser in Form von kognitiven, bedeutungsgebenden Schemata (*frames*), wie sie auch für die Interpretation von realen Situationen herangezogen werden“ (SURKAMP, Perspektivenstruktur, 20).

<sup>28</sup> Vgl. BUSSE, Art. Bedeutung, 43: „Die Sprache als Register des Wissens erfüllt ihre Aufgabe, indem die einzelnen Zeichen und ihre spezifischen Kombinationen jeweils Wissen (Rahmen, Schemata und Rahmen/Schemakomplexe) ‚evozieren‘, wie es der Hauptvertreter der Wissensrahmen-Semantik, Charles J. Fillmore [...] ausgedrückt hat. (Damit wird zugleich deutlich, dass die Zeichen das verstehensrelevante Wissen, ihre ‚Bedeutung‘ nicht ‚enthalten‘ oder ‚transportieren‘.) Genau in dieser ‚Evokationsleistung‘ besteht die ‚Bedeutung‘ der sprachlichen Zeichen und Zeichenkomplexe.“

<sup>29</sup> BUSSE, Sprachverstehen, 370.

<sup>30</sup> Der Ausdruck *frame* wurde 1974 von Marvin Minsky in die Kognitionswissenschaft eingeführt und später von der Kognitiven Semantik aufgegriffen, vgl. BUSSE, Frame-Semantik, 252. Vereinfacht ausgedrückt, kann man sich unter *frames* „Wissensrahmen“ vorstellen, die aus Konzepten bzw. Begriffen zusammengesetzt sind, vgl. BUSSE, Sprachverstehen, 202. Andere Kognitionswissenschaftler sprechen auch von „Schemata“ (z. B. Frederic C. Bartlett, vgl. BUSSE, Sprachverstehen, 208) oder *scripts* (z. B. Roger C. Schank und Robert P. Abelson, vgl. BUSSE, Frame-Semantik, 336–361), wobei mit *frames* eher abstrakte, mit *scripts* eher handlungsbezogene Wissensrahmen bezeichnet werden.

dann können wir mit dem Text „etwas anfangen“<sup>31</sup>. Anders ist es, wenn sich beim Lesen oder Hören einer sprachlichen Zeichenkette „das notwendige Wissen [...] nicht einstellt“<sup>32</sup>. Dann werden wir einen Text möglicherweise missverstehen. Daraus folgt, dass wir uns als Rezipierende antiker Texte stets der Tatsache bewusst sein sollten, uns das für das historisch-kritische Interpretieren dieser Texte notwendige Wissen der Zeit häufig erst einmal aneignen zu müssen.

Diese aus der jüngeren Kognitionslinguistik stammenden Leitgedanken sind in den rezeptionsästhetischen Reflexionen des (Semiotikers und) Literaturwissenschaftlers Umberto Eco vorgezeichnet. Auch für diesen liegt die Bedeutung eines Textes nicht in diesem selbst, sondern entfaltet sich erst im Rezeptionsvorgang, den – ausgelöst durch einen Text – die Lesenden vollziehen. Eco unterscheidet in seiner Hermeneutik zwischen idealen und realen Rezeptionsvorgängen und damit zwischen Modell-Lesern, Modell-Autoren, empirischen Lesern und empirischen Autoren.<sup>33</sup> Der empirische Leser ist derjenige, der einen Text zu gegebener Zeit rezipiert und entsprechend seinen begrenzten kognitiven Fähigkeiten interpretiert, wohingegen der Modell-Leser einem Text „dazu verhilft zu funktionieren“<sup>34</sup>, indem er „an der Aktualisierung des Textes so mit[wirkt], wie es sich der Autor gedacht hat“<sup>35</sup>. Statt von dem Modell-Leser kann Eco auch vom „ideale[n] Leser“<sup>36</sup> sprechen.

Im Unterschied zu den vielen empirischen Leserinnen und Lesern, die Texte lesen und *realiter* auf der Basis ihrer epistemischen Vor-Ausrichtung interpretieren, verfügt die Modell-Leserschaft als eine *ideale* Rezeptionsinstanz über genau das „verstehensrelevante Wissen“<sup>37</sup>, das notwendig ist, um *alle* vom Text evozierbaren Bedeutungsaspekte zu realisieren. In der Terminologie Ecos firmiert diese epistemische Vor-Ausrichtung der idealen Rezipierenden unter der Bezeichnung „enzyklopädische Kompetenz“<sup>38</sup>.

Zu betonen ist, dass die notwendige enzyklopädische Kompetenz der Modell-Leserschaft historisch festgelegt ist, und zwar ist sie zeitlich und räumlich genau in dem Zeit- und Kulturraum zu verorten, in welchem der zu rezipierende Text entstanden ist.<sup>39</sup> Die Historizität des zum Verstehen von sprachlichen

<sup>31</sup> BUSSE, Sprachverstehen, 374.

<sup>32</sup> BUSSE, Sprachverstehen, 371.

<sup>33</sup> Vgl. Eco, Lector, 61–82, bes. 76.

<sup>34</sup> Eco, Lector, 64.

<sup>35</sup> Eco, Lector, 67.

<sup>36</sup> Eco, Lector, 72.

<sup>37</sup> Vgl. BUSSE, Semantik, 132, der das „verstehensrelevante Wissen“ als dasjenige Wissen ansieht, „das benötigt wird, um die epistemische Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks (ob Wort oder Satz) umfassend verstehen zu können.“ Vgl. auch BUSSE, Sprachverstehen, passim.

<sup>38</sup> Vgl. Eco, Lector, 94–106.

<sup>39</sup> Deshalb gilt für die Auswahl der Paralleltexte, die für die Interpretation der frühchristlichen Totenerweckungserzählungen herangezogen werden, das zeitliche Kriterium, dass sie nicht wesentlich jünger als die auszulegenden Quellen sein dürfen.

Äußerungen notwendigen Wissens beruht auf der Tatsache, dass „Sprachbedeutung“ ein auf Konventionen beruhendes und somit veränderbares Phänomen darstellt:

„Jedes Feststellen der ‚Bedeutung‘ eines Wortes, Satzes, Textausschnitts ist [...] in einem gewissen Sinne implizit ‚historisch‘, sofern es auf Bedeutungskonventionen (und andere sprachliche oder epistemische Regeln) zurückgreift. Die Veränderlichkeit ist der Konventionalität mithin untrennbar eingeschrieben, von ihr begrifflich-logisch nicht zu trennen. Unternehmen wir daher den Versuch, anhand von Texten, Begriffen, kulturellen Artefakten so etwas wie ‚Bedeutungen‘ (Bedeutungspotentiale, Sinn-erzeugungspotentiale, epistemische Anschlussmöglichkeiten) deskriptiv zu erfassen, sind wir schon mitten in einer historiographischen [...] Tätigkeit.“<sup>40</sup>

Grundsätzlich sind damit Umberto Ecos literaturwissenschaftliche Hermeneutik, Dietrich Busses Frame-Semantik und die Axiome der kognitionswissenschaftlichen Narratologie anschlussfähig an die traditionelle historisch-kritische Exegese, deren Methode einer ihrer Urväter, Johann Jakob Wettstein, bereits 1752 mustergültig formuliert hat:

*si libros N.T. planius & plenius intelligere cupis, indue personam illorum, quibus primum ad legendum ab Apostolis traditi fuerunt; transfer te cogitatione in illud tempus & in illam regionem, ubi primum lecti sunt: cura ut, quantum fieri potest, illorum hominum ritus, mores, consuetudines, opiniones, sententias receptas, proverbia, parabolas, sermones quotidianos, modum & rationem aliquid alteri persuadendi & causis fidem faciendi, cognoscas.*<sup>41</sup>

<sup>40</sup> BUSSE, Epistemologie, 104f.

<sup>41</sup> WETTSTEIN, ΔΙΑΘΗΚΗ II, 878. In der Übersetzung von KÜMMEL, Das Neue Testament, 54, lautet der Text: „wenn du die Bücher des Neuen Testamentes ganz und gar verstehen willst, versetze dich in die Person derer, denen sie zuerst von den Aposteln zum Lesen gegeben worden sind. Versetze dich im Geiste in jene Zeit und jene Gegend, wo sie zuerst gelesen wurden. Sorge, soweit es möglich ist, dafür, daß du die Sitten und Gebräuche, Gewohnheiten, Meinungen, überkommenen Vorstellungen, Sprichwörter, Bildersprache, täglichen Ausdrucksweisen jener Männer erkennst und die Art und Weise, wie sie andere zu überzeugen versuchen oder Begründungen Glauben verschaffen.“