

Warum heilt mich dieser Jesus
nicht?“
Die Heilung des blinden Bartimä-
us (Mk 10,46-52)
und die Erfahrungswelt seh-
geschädigter
Schülerinnen und Schüler im
Religionsunterricht

Janieta JESUTHASAN

Publié sur le site : www.pastoralis.org en octobre 2013



Janieta JESUTHASAN

„Warum heilt mich dieser Jesus nicht?“ –

Die Heilung des blinden Bartimäus (Mk 10,46-52)
und die Erfahrungswelt sehgeschädigter
Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique
Série « Recherche » n°

2013

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	5
II. Historisch kritische Exegese des Textes Mk 10,46-52	7
1. Präsentation des Textes (Mk 10,46-52) nach Äußerungseinheiten	7
2. Abgrenzung der Texteinheit	8
3. Formanalyse	9
3.1. Gliederung des Textes	10
3.2. Motive einer Wundererzählung	10
3.3. Verbanalyse	13
3.4. Aktantenanalyse	15
3.5. Analyse der wörtlichen Reden	16
4. Gattungskritik	18
5. Literarkritik	21
6. Redaktionskritik	21
7. Vers-für-Vers-Exegese	23
8. Schlussbetrachtung	29
III. Alltagsexegesen im Kontext von Sehschädigung	32
1. Alltagsexegesen: Eine andere Perspektive für die exegetische Forschung?	32
2. Kurze Übersicht über den gegenwärtigen Forschungsstand	33
3. Die eigene Untersuchung	34
3.1. Fragestellung	35
3.2. Die Stichprobe	36
3.3. Die Erhebungsmethode	37
3.4. Auswertungsmethode	38
3.5. Alltagsexegesen zu Mk 10,46-52	38
3.5.1 Interpretationen des biblischen Textes.....	38
3.5.1.1. Aussagen zur Kenntnis der Perikope	39
3.5.1.2. Darstellung der Reaktionen auf den Bibeltext	41
3.5.1.3. Einschätzungen über mögliches eigenes Handeln in der narrativen Situation	42

3.5.1.4. Interpretation des Verhaltens des Bartimäus	43
3.5.1.5. Überlegungen zur Art der Heilung des Bartimäus	44
3.5.1.6. Interpretation des Verhaltens Jesu	45
3.5.1.7. Beurteilung des Verhaltens der Menge	46
3.5.1.8. Aussagen über früheres und heutiges Verständnis des Bibeltexes	47
3.5.1.9. Standpunkt zu Mk 10,46-52, zur Bibel und/oder dem Koran	48
3.5.1.10. Fragen und Kritische Äußerungen zum gelesenen Text	49
3.5.1.11. Quintessenz	51
3.5.1.12. Ergebnisse zu Aussagen über Mk 10,46-52	52
3.5.2 Fragen aus dem Bereich der Systematischen Theologie	53
3.5.2.1 Was ist mit ‚Heilung‘ gemeint?	53
3.5.2.2 Was ist ein Wunder und gibt es Wunder heute noch? ..	54
3.5.2.2.1 Erfahrungen mit ‚Wunderheilern‘	54
3.5.2.2.2 Definition Wunder	58
3.5.2.2.3 Glauben an ein Wunder in der heutigen Zeit	58
3.5.2.3 Theodizee	58
3.5.2.4 Erkenntnisse hinsichtlich systematisch-theologischer Fragen	59
3.5.3 Verständnis von Blindheit und Standpunkt zur eigenen Sehschädigung	60
3.5.3.1 Blindheit zur Zeit Jesu und heute	60
3.5.3.2 Standpunkt zur eigenen Sehschädigung	61
3.5.3.3 Erkenntnisse aus der Erfahrungswelt von Menschen mit Sehschädigung	62
3.5.4 Bibeldidaktische Umsetzung	64
3.5.5 Zusammenfassung bibeldidaktischer Vorschläge	65

**IV. Hinweise für bibeldidaktische Konkretisierungen mit dem Text aus
Mk 10,46-52 als Gegenstand** 67

1. Elementare Strukturen	67
2. Elementare Erfahrungen	68
3. Elementare Zugänge	69
4. Elementare Wahrheiten	71

5. Elementare Lernwege	72
V. Reflexion	75
VI. Literaturverzeichnis	76
1. Verzeichnis verwendeter Bibelausgaben	76
2. Wissenschaftliche Literatur	76

I. Einleitung

Wenn sich Theologen, Kleriker und Religionspädagogen¹ mit der Erzählung von Bartimäus auseinandersetzen, kommen einige von ihnen nicht selten zu dem Schluss: ‚Glauben versetzt Berge‘. Gerade Kinder und Jugendliche mit Sehschädigung² verbinden diese Aussage mit Hoffnungen und Erwartungen auf eine körperliche Heilung. Sie sind bereit, wie Bartimäus zu glauben, weil sie u.a. von außen zu einem wörtlichen Heilungsverständnis motiviert werden. Umso schwerer können sie dann die Enttäuschung über eine ausbleibende körperliche Heilung verarbeiten. Sie fragen sich bei jeder Konfrontation mit Blindenheilungen: ‚Warum heilt mich dieser Jesus nicht?‘. Diese existentielle Frage bleibt unter Umständen unbeantwortet.

Eigene Erfahrungen bestätigen, dass gerade die Heilungswundererzählung in Mk 10,46-52 bis in die jüngste Vergangenheit als universal gültige Patentreue für den Umgang mit sehgeschädigten Menschen in Seelsorge und religiöser Bildung gesehen wurde. Bei der Auseinandersetzung mit diesem Text war der Fokus dann aber leider ausschließlich auf das vorbildliche Verhalten des Bartimäus gerichtet. Der individuelle Mensch mit seiner ihn prägenden Sehschädigung trat hingegen in den Hintergrund und seine persönliche Betroffenheit und Hilflosigkeit wurden zum großen Teil weder wahr- noch ernst genommen. Schwierig gestaltete sich zudem, mit der Unsensibilität Anderer souverän umzugehen, denn Versprechungen wie: ‚Im Himmel kannst du wieder richtig gucken‘ oder ‚Wenn du richtig glaubst, kannst du wieder sehen‘ helfen in der konkreten Leidsituation nicht weiter. Wer einen Menschen mit Sehschädigung auf diese Weise vertröstet, bezeugt damit seine eigene ‚Blindheit‘ für die Not Anderer.

¹ Durch die Verwendung des generischen Maskulinums in der vorliegenden Arbeit soll ein flüssiger Leseprozess gewährleistet werden. Diese Vorgehensweise ist nicht als Diskriminierung zu verstehen.

² Sobald vom ‚Blinden‘ oder ‚Sehbehinderten‘ die Rede ist, wird die betreffende Person auf dieses eine Merkmal reduziert. Wenn im Folgenden also von Menschen/ Schülern oder Kindern mit Sehschädigung/ Behinderung o.ä. die Rede ist, soll dadurch zum Ausdruck kommen, dass die jeweilige Beeinträchtigung nur einen Teil der Person ausmacht.

Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen wurde für diese Arbeit eine andere Herangehensweise an die Heilungswundererzählung gewählt: Nach Durchführung einer historisch-kritischen Exegese, deren Ergebnisse im ersten Hauptteil dargestellt sind, liegt ein tragfähiges Fundament für ein dem ausgewählten Text angemessenes Verständnis der Erzählung vor, von dem aus im Anschluss die Heilung des Bartimäus aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden kann. Demgegenüber kommen aber auch Menschen mit Sehschädigung als ‚eigentliche Experten‘ zu Wort, die die Wundererzählung vor ihrem eigenen Erfahrungshorizont deuten. Ihre sog. ‚Alltagsexegesen‘ sind im zweiten Hauptteil nach Themenbereichen geordnet dokumentiert. Auf der Basis der bis dahin gewonnenen Erkenntnisse werden schließlich unter Anwendung der Elementarisierungsmethode Vorschläge für eine bibeldidaktische Konkretisierung auf der Grundlage des Textes in Mk 10,46-52 für Menschen mit Sehschädigung erarbeitet.

II. Historisch kritische Exegese des Textes Mk 10,46-52

In Mk 10,46-52 ist vom Glauben des Bartimäus, eines ‚blinden Bettlers‘, die Rede, der Jesus als Heil bringenden Gesandten Gottes erkennt und daraufhin noch im selben Atemzug in dessen Nachfolge eintritt. Mit seinem vorbildlichen Verhalten steht Bartimäus in einem Spannungsverhältnis zu den unverständigen Jüngern, die Botschaft und Passion Jesu nicht begreifen. Durch diese Gegenüberstellung kommt der Mk-Evangelist seinem Hauptanliegen nach, dem Leser die Passion Jesu vor Augen zu führen und ein Musterbeispiel für eine erfolgreiche Nachfolge vorzulegen. Das Unverständnis der Jünger Jesu ist ein wiederkehrendes Motiv im gesamten Evangelium, durch das der Evangelist dem in erster Linie heidenchristlichen Adressatenkreis um 70 n. Chr. zu Klarheit über das Anliegen Jesu verhelfen will.

Vor einer detaillierten Untersuchung wird zunächst die Perikope nach Äußerungseinheiten gegliedert vorgestellt und vom Kontext abgegrenzt.

1. Präsentation des Textes (Mk 10,46-52)³ nach Äußerungseinheiten

- 46 a Und sie kommen nach Jericho.
- b Und als er herausgeht von Jericho und seine Schüler und eine beträchtliche Volksmenge,
- c saß der Sohn von Timaios,
- d Bartimaios,
- c' ein blinder Bettler am Weg.
- 47 a Und hörend,

³ Um eine möglichst eng am griechischen Urtext orientierte Exegese durchzuführen, wird hierbei das Münchener Neue Testament als Bibelausgabe verwendet (vgl. Hainz (Hrsg.): Münchener Neues Testament, Düsseldorf, 1998, S. 91-92). Nach der Durchsicht der Literatur ist nämlich davon auszugehen, dass dem vorliegenden Text aus dem Münchener Neuen Testament eine gesicherte Rekonstruktion des griechischen Urtextes zugrunde liegt (vgl. Conzelmann/ Lindemann: Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen, 2004, S.31).

- b dass Jesus, der Nazarener, (es) ist,
- c begann er zu schreien
- d und zu sagen:
- e *Sohn Davids,*
- f *Jesus,*
- g *erbarme dich meiner!*
- 48 a Und anführen ihn viele,
- b dass er schweige;
- c der aber schrie um vieles mehr:
- d *Sohn Davids, e erbarme dich meiner!*
- 49 a Und stehen bleibend sprach Jesus:
- b *Ruft ihn!*
- c Und sie rufen den Blinden,
- d sagend ihm:
- e *Hab Mut!*
- f Steh' auf
- g *er ruft dich!*
- 50 a Der aber,
- b wegwerfend sein Gewand,
- a' aufspringend kam zu Jesus.
- 51 a Und antwortend ihm
- b sprach Jesus:
- c Was willst du
- d soll ich dir tun?
- e Der Blinde aber sprach zu ihm:
- f Rabbuni,
- g daß ich wieder sehe!
- 52 a Und Jesus sprach zu ihm:
- b Geh fort.
- c Dein Glaube hat dich gerettet.
- d Und sofort sah er wieder
- e und er folgte ihm auf den Weg.

2. Abgrenzung der Texteinheit

Der Evangelist kennzeichnet Beginn und Ende der Perikope Mk 10,46-52 jeweils nicht nur durch Orts-, Personen-, und Tempuswechsel, sondern auch durch unterschiedliche Satzkonstruktionen. Nach ‚Hierosolyma‘ (10,32) führt er in 10,46 ‚Jericho‘ als neuen Handlungsort ein. Handelnder in 10,45 ist der lehrende Jesus (3. Pers. Sg.), während der Leser das Personalpronomen ‚Sie‘ (3. Pers. Pl.) in 10,46 als Verweis auf eine handelnde Gruppe wahrnimmt. Die Perikope wird mit einem schlichten Hauptsatz ein-

geleitet, dessen Verb im Präsens steht (,kommen‘ in: 10,46). In 10,45 ist zuvor ein Herrenwort⁴ Jesu eingefügt. Der mit einer kausalen Konjunktion eingeleitete Hauptsatz bildet mit der finalen Infinitivkonstruktion im Gegensatz zu 10,46 ein komplexes, im Präteritum (,kam‘) verfasstes Satzgefüge. Im Übergang von 10,45 zu 10,46 beobachtet man also insgesamt einen Wechsel im narrativen Stil: auf die wörtliche Rede (1. Pers. Sg., Präteritum) folgt ein Bericht (3. Pers. Pl., Präsens).

Die Perikope endet in 10,52b formal mit zwei schlichten und durch die Konjunktion ,und‘ verbundenen Hauptsätzen im Präteritum (,sah‘, ,folgte‘), während 11,1 erneut als komplexes Satzgefüge konstruiert ist: durch einen im Präsens verfassten und an einen Hauptsatz gebundenen Temporalsatz wird wiederum eine wörtliche Rede Jesu eingeleitet. Außerdem kommt ,Hierosolyma‘ (11,1) als neuer Handlungsort und erneut eine aus Jesus und seinen ‚Schülern‘ bestehende handelnde Gruppe (‘als sie kommen‘: 3. Pers. Pl.) in den Blick, während in 10,52 vom geheilten Bartimäus die Rede war (‘er folgte‘: 3. Pers. Sg.). Auch für die Abgrenzung der untersuchten Perikope am Ende ist somit ein Erzählstilwechsel ausschlaggebendes Indiz.

Da sich im abgegrenzten Textabschnitt keine weiteren Brüche ähnlicher Art finden, kann man davon ausgehen, dass mit der Perikope Mk 10,46-52 eine eigenständige, in sich geschlossene literarische Einheit vorliegt.

3. Formanalyse

Die Formanalyse dient der Betrachtung des sprachlich-stilistischen Arrangements der oben abgegrenzten Perikope Mk 10,46-52. Aus der formalen Konstruktion der literarischen Einheit abgeleitet, erfolgt zunächst eine Gliederung in Einleitungs-, Haupt- und Schlussteil, bevor im zweiten Analyseschritt für die Erzählung verwendete Motive und deren Beziehungen untereinander herausgearbeitet werden. Beim abschließenden dritten Durchlauf liegt der Schwerpunkt auf der Wort- und Satzebene. Dabei soll besonders auf die Verwendung der Verben und Gestaltung der wörtlichen Reden ein-

⁴ Bultmann unterscheidet Herrenworte in formaler Hinsicht nach der Anzahl der verwendeten Konstruktionselemente. Das in 10,45 vorliegende Herrenwort ist demnach zweigliedrig konstruiert (vgl. Bultmann in: Conzelmann/ Lindemann: Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen, 2004, S.100).

gegangen werden. Interessant ist in diesem Kontext auch, die Proportionalität der Auftritte der einzelnen Aktanten näher zu untersuchen. Insgesamt lassen sich auf dieser Metaebene schließlich entscheidende Wendungen im Erzählverlauf und der Höhepunkt der Spannungskurve ermitteln, an den die zentrale theologische Aussage gebunden ist. Diese soll später in einer Einzelversinterpretation genauer reflektiert werden.

3.1. Gliederung des Textes

Wie in 2. erarbeitet, sind die Zeit-, Ort- und Personenwechsel als Einleitungssignale für einen neuen Erzählabschnitt zu verstehen: in 10,46a-10,46d erhält der Leser Informationen über den Handlungsort und die an der Handlung beteiligten Aktanten. Unter Verwendung expositioneller Motive wird in 10,46c'-49a das weitere Handlungsgeschehen entfaltet. In der Mitte der Erzählung (10,49b-10,52c) steht das Thema ‚Heilung‘ im Vordergrund, bevor im Endabschnitt des Textes Entlassungs-(10,52b) und Nachfolgemotiv (10,52e) als besondere Schluss-signale fungieren.

3.2. Motive einer Wundererzählung

Jede Wundererzählung lässt im Idealfall erkennen, dass sie als Kombination einer Reihe typischer Motive konzipiert ist, die in bestimmten Beziehungen zueinander stehen. Im Rückgriff auf das Motivarsenal von Theißen⁵ soll nun untersucht werden, inwiefern dies auch bei Mk 10,46-52 zutrifft.

Als einleitende Motive finden sich im untersuchten Textabschnitt das ‚Kommen des Wundertäters‘ (46b) sowie das ‚Auftreten der Menge und des Hilfsbedürftigen‘ (10,46b und 10,46c-c'). In Verbindung mit einer Ortsangabe wird das Kommen Jesu in Begleitung einer Menge und seiner Jünger angekündigt (10,46b). Der Hilfsbedürftige tritt, anders als bei anderen Wundererzählungen, namentlich als „Bartimaios, ein blinder Bettler [...]“ (10,46,d-c') in Erscheinung.⁶ Zusätzlich erfährt der Leser den Namen seines

⁵ Laut Theißen sollte bei der Motivanalyse auf evtl. vorhandene Motivbeziehungen sowie religionsgeschichtliche Parallelen eingegangen werden (s. Theißen: *Urchristliche Wundergeschichten*, 1998, Gütersloh, S. 57). Dies soll bei der Auswertung des Kompositionsgefüges in Mk 10,46-52 beachtet werden.

⁶ Ernst weist darauf hin, dass Augenerkrankungen die Menschen in der orientalischen Gesellschaft automatisch zu Außenseitern machen. Der blinde Bettler scheine eine stadtbekanntere Person zu sein, dessen Namen die Tradition für erwähnenswert halte, was durch die

Vaters (10,46c). Dagegen verzichtet der Mk-Evangelist auf die Verwendung weiterer typischer einleitender Motive. Beispielsweise fehlt ein ‚Mitwirken von Stellvertretern, Gesandtschaften oder Gegnern‘.⁷

Bei der Gestaltung der expositionellen Motive werden ebenfalls Schwerpunkte gesetzt. Während zunächst die ‚Not des Hilfsbedürftigen‘ kurz und sachlich zur Sprache kommt (10,46c), steht die ‚Schilderung der Erschwernis‘, die Bartimäus bei der Annäherung an den Wundertäter erlebt, im Vordergrund (10,48a-b). Der Hilfsbedürftige erfährt von Jesu Begleitern Ablehnung (10,48a)⁸ und wird an seinem Vorhaben, Jesu Aufmerksamkeit zu gewinnen, vehement gehindert (10,46b). In diesem Zusammenhang der ‚Annäherung an den Wundertäter‘ verwendet der Evangelist nicht das Motiv des Niederfallens vor Jesus, welches durchaus dramatisch gewirkt hätte. Stattdessen hebt er die Hilferufe des Bartimäus hervor, indem er zur Einleitung auf das vom Leser möglicherweise als eindringlicher empfundene Verb ‚schreien‘ (10,47c) zurückgreift, das er im folgenden Vers sogar in gesteigerter Form wiederholt (10,48c). Auf die Bitte in 10,47e-g folgt zunächst eine Ablehnung (10,48a-b). Ein erneutes, eindringlicheres Bitten (10,48d-e)⁹ hat jedoch ein verändertes, nun Bartimäus zugewandtes Verhalten Jesu (10,49a-b) und seiner Begleiter (10,49d-g) zur Folge. Erst daraufhin kommt das Anliegen des Hilfsbedürftigen konkret zur Sprache, was in Verbindung mit dem einleitend genannten Titel ‚Rabbuni‘ als ‚Vertrauensäußerung‘ angesehen werden kann (10,51f-g). Bitten und Vertrauensäußerung sind also in diesem Text also kompositionell verbunden. Bezieht man schließlich auch 10,52b-c bei der Analyse der expositionellen Motive ein, wird deut-

auffällig griechische Übersetzung des ursprünglich aramäischen Patronyms bestätigt werde (vgl. Ernst: Das Evangelium nach Markus, 1981, Regensburg). Schenke betrachtet die Namensnennung des Bartimäus als Ehre, weil diese neben den zwölf Jüngern nur Wenigen im Markusevangelium zuteil werde (vgl. Schenke: Das Markusevangelium, Stuttgart 2005, S. 253).

⁷ Bei der Erarbeitung des Kompositionsgefüges der Motive wird im Folgenden das Motivarsenal nach Theißen verwendet (s. Theißen: Urchristliche Wundergeschichten, 1998, Gütersloh, S. 82-83).

⁸ Pesch interpretiert die in 10,48a dargestellte Reaktion der Begleiter Jesu als ein abgewandeltes Schweigegebot (vgl. Pesch: Das Markusevangelium, Teil II., Wien, 1991, S. 168).

⁹ Das erneute Schreien des Bartimäus lässt sich lt. Schenke durchaus als komisches Element verstehen (vgl. Schenke, Das Markusevangelium, Stuttgart 2005, S.253).

lich, dass auf das zweifache Bittmotiv auch ein doppelter Zuspruch folgt: der erste von den Begleitern Jesu (10,49e-g), wodurch das Vertrauen, d.h. der Glaube des Hilfsbedürftigen gestärkt werden soll, und ein zweiter mit konstatierendem und zugleich verheißendem Charakter in aus dem Munde Jesu (10,52b-c). Wichtige Motive der Exposition sind also ‚Bitte‘ bzw. ‚Glaube‘ und ‚Erschwernis‘, wobei beide als doppelter Hilferuf bzw. Zuspruch besonders gegensätzlich ausgestaltet werden. Durch diesen Gebrauch der adversativen Motive entsteht zudem eine Spannung, auf die die unerwartete Wendung in der narrativen Situation noch verstärkend wirkt.

In der Mitte des Textabschnitts konzentriert sich der Evangelist auf zwei Motive. Die szenische ‚Vorbereitung der Heilung‘ erfolgt durch das ‚Herbeiführen‘ des Bartimäus zu Jesus (10,49b). Die Heilung selbst tritt in den Hintergrund, denn in diesem Kontext sonst übliche Motive wie ‚Berührung‘, ‚heilendes Mittel‘, ‚wunderwirkendes Wort‘ und ‚Gebet‘ fehlen. Der Leser erfährt zunächst nicht einmal explizit vom Eintreten der Heilung, denn eine solche, vergleichsweise kurze ‚Konstatierung des Wunders‘ erfolgt erst nach einem Entlassungsmotiv (10,52c), durch das der Evangelist noch einmal auf den schon angesprochenen rettenden Glauben zurückkommt. Erst danach, zum Abschluss der Perikope, löst er die bis dahin stetig aufgebaute Spannung durch ein abgewandeltes Demonstrationsmotiv (10,52d) vollständig auf. Weitere finale Motive, wie z.B. ‚Akklamation‘ oder ‚Admiration‘ fehlen allerdings wiederum. Vom Eintreten der Heilung soll der Leser offensichtlich nur im Nebenbei erfahren. Von größerer Bedeutung scheint dagegen das unmittelbar anschließende Nachfolgemotiv (10,52e) zu sein, das daher, berücksichtigt man Motivkomposition und Spannungskurve, als Höhepunkt der Perikope aufgefasst werden muss.

Zusammenfassend lässt sich in Mk 10,46-52 eine Schwerpunktsetzung zugunsten der expositionellen Motive feststellen. Im Vordergrund stehen die Motive ‚Annäherung an den Wundertäter‘ im Wechsel zwischen ‚Bitten‘, ‚Erschwernis‘, ‚Glaube‘ und ‚Zuspruch‘. Eine Heilung im körperlichen oder übertragenen Sinne wird hier weniger explizit, sondern eher im Kontext des Nachfolgemotivs thematisiert.

Im Folgenden soll die Wortebene mithilfe einer Verb- und Aktantenanalyse sowie durch eine Untersuchung der Abschnitte in wörtlicher Rede sowohl grammatikalisch als auch semantisch genauer betrachtet werden.

3.3. Verbanalyse

Die Komposition der Verben ist in Mk 10,46-52 zielgerichtet gestaltet. Durch den einmaligen Tempuswechsel von Präsens zu Präteritum (10,46b: ‚herausgeht‘; 10,46c: ‚saß‘) wird gleich zu Beginn des Leseprozesses die Aufmerksamkeit des Lesers geweckt und durch die kontinuierliche Verwendung des Präteritums ab 10,46c zudem das Hineinfinden in die narrative Situation sowie das Verfolgen der Handlung erleichtert.¹⁰

Untersucht man zunächst rein formal die Verwendung der Verben, wird deutlich, dass der Gebrauch von finiten Verben überwiegt (Verhältnis zu infiniten Verben: 2:1¹¹). Kennzeichnend für die untersuchte Perikope ist also ein leicht verständlicher und flüssig lesbarer Verbalstil, sodass Leser den narrativen Prozess wahrscheinlich gut verfolgen können. Letzteres wird zudem durch den größtenteils auktorialen Erzählstil begünstigt. Der Großteil der verwendeten infiniten Konstruktionen steht in Verbindung mit einem Partizip I (Verhältnis zu infiniten Verben: 7:10), wodurch grundsätzlich eine Gleichzeitigkeit der angesprochenen Handlungen ausgedrückt wird. In 10,50b-a' macht sich der Evangelist diesen Effekt zunutze: durch gleich zwei Partizipien (10,50b: ‚wegwerfend‘; 10,50a': ‚aufspringend‘) als Ergänzungen zum Prädikat des Satzes (10,50a': ‚kam‘) bringt er die in der Erzählung geschilderte komplexe Dynamik plastisch zum Ausdruck.

Auf semantischer Ebene stehen die Verben des Sprechens deutlich im Vordergrund (Verhältnis zur Gesamtzahl verwendeter Verben: 2:1). Ihre Verwendung ist mit sechs Sprechakten (schreien, rufen, sprechen, anfahren, schweigen, antworten) abwechslungsreich gestaltet, wobei einige Verben

¹⁰ Durch die Verwendung des Präteritums wird der Leser veranlasst, sich einen Vorstellungsraum zu schaffen, der über die Ebene der direkten Wahrnehmung, die stärker bei der Verwendung des Präsens angesprochen ist, hinausgeht (vgl. Vater in: Quintin, Najjar, Genz (Hrsg): Temporale Bedeutungen Temporale Relationen, Tübingen, 1997, S.29-27). Außerdem führt die häufige Verwendung der kopulativ koordinierenden Konjunktion ‚und‘ zu einer leichteren und schnelleren Lesbarkeit. Jeder Hauptsatz der Perikope wird mit dieser Konjunktion eingeleitet (ausgenommen sind dabei die wörtlichen Reden). Einzige Ausnahme ist 10,51e. Offensichtlich soll die Antwort des Bartimäus auf Jesu Frage nach seinem Wunsch dadurch besonders hervorgehoben werden.

¹¹ Eine strukturierte Übersicht über die verwendeten Verben in Mk 10,46-52 ist dem Anhang beigelegt (vgl. VII.1.).

mehrfach genannt werden. Beispielsweise wird das Verb ‚schreien‘ (10,47c und 10,48c) in Zusammenhang mit den Annäherungsversuchen des Bartimäus an Jesus zweimal verwendet, beim zweiten Mal in gesteigerter Form (10,48c: ‚er schrie aber um vieles mehr‘). Beim entscheidenden Gespräch zwischen Jesus und Bartimäus in 10,51-52 lenkt der Evangelist die Aufmerksamkeit des Lesers auf den Gesprächsinhalt, indem er zur Darstellung der Kommunikationssituation schlicht das Verb ‚sprechen‘ verwendet, anstatt weitere sprachliche Mittel zur Ausschmückung einzusetzen. In 10,52a taucht selbst bei der Konstatierung der Heilung zum dritten Mal in Folge das Verb ‚sprechen‘ auf.

Die Verben der Bewegung spielen in Mk 10,46-52 deshalb eine wichtige Rolle, weil durch sie zum Ausdruck kommt, dass sich die Ereignisse im Kontext eines dynamischen Prozesses entwickeln. Folgerichtig stehen alle Verben im Aktiv. Zu Beginn der Perikope ist wortwörtlich von einem ‚Kommen und Gehen‘ die Rede, der Pilgerreise Jesu und seiner Jünger sowie anderer nach Jericho bzw. von dort nach Jerusalem (10,46a: ‚sie kommen‘; 10,46b: ‚er herausgeht‘). In diesem Kontext findet die Begegnung zwischen Bartimäus und Jesus statt, durch die die pilgernden Reisenden auf Jesu Initiative hin zum Stehen veranlasst werden (10,49a: ‚stehen bleibend‘). Wie bereits erwähnt, wirkt die Annäherung des Bartimäus an Jesus durch die Verwendung der Partizipien ‚wegwerfend‘ und ‚aufspringend‘ in 10,50b-a‘ dynamisch und lebendig. Die Darstellung des Gespräches und die Andeutung der Heilung ist hingegen im Kontrast zum bisherigen Handlungsschema eher statisch gestaltet. Nach diesem Innehalten vor dem Höhepunkt der Perikope, nimmt der Leser am Ende schließlich wieder die auch im Verb ‚nachfolgen‘ als semantisches Merkmal enthaltene Fortsetzung der Bewegung wahr (10,52d).

Die Verben der Sinneswahrnehmung finden im untersuchten Textabschnitt nur kurz Erwähnung. Durch das Partizip ‚hörend‘ wird in 47a auf Bartimäus‘ auditive Kenntnisnahme vom Kommen Jesu hingewiesen. Sein Wunsch nach Heilung sowie deren Feststellung kommen jeweils durch das Verb ‚sehen‘ zum Ausdruck (10,51g: ‚sehe‘; 10,52d: ‚sah‘). Ähnlich wie bei der Gestaltung der Motive scheint der Evangelist auch bei seiner Auswahl der Verben zielgerichtet Schwerpunkte zu setzen. Zugunsten einer flüssige-

ren Handlungsdynamik verzichtet er auf weitere Verben der Sinneswahrnehmung (z.B. tasten, schmecken, riechen etc.).

Festzuhalten ist, dass insgesamt eher allgemeine, keine ausgefallenen Verben in einfachen Satzkonstruktionen verwendet werden. Auf semantischer Ebene fällt allerdings eine Dominanz von Verben der Bewegung und eine differenziertere Auswahl der Verben des Sprechens auf.

3.4. Aktantenanalyse

Obwohl der Name Jesu im Textabschnitt sechs Mal erwähnt wird, ist primär Bartimäus der Handelnde.¹² Wie in 10,47c und 10,48c dargestellt, ergreift dieser die Initiative, um zu Jesus zu gelangen. Trotz der Erschwernis durch die umstehenden Menschen kann er ihm gegenüber seinen Wunsch nach Heilung vorbringen (vgl. 10,51c-d). Besonders das Bemühen des Bartimäus um die Aufmerksamkeit Jesu ist, wie schon im Rahmen von Motiv- und Verbanalyse erarbeitet, ein Indiz für seine Rolle als zentraler Aktant. Das in der untersuchten Erzählung beschriebene Verhalten des Hilfsbedürftigen entspricht somit nicht den typischen Verhaltensmustern in Wundererzählungen. In der Regel steht das Handeln Jesu¹³ oder der Stellvertreter des Hilfesuchenden¹⁴ im Vordergrund, nur gelegentlich ergreift ein für sich selbst Bittender die Initiative.¹⁵ Das hartnäckige und kämpferische Verhalten des Bartimäus ist vergleichsweise ungewöhnlich, wodurch er dem Leser auffällt.¹⁶

¹² Für Gnllka wird die Handlungsebene eindeutig aus der Perspektive des Bartimäus dargestellt (vgl. Gnllka: Das Evangelium nach Markus, Zürich, 1979, S.109).

¹³ Die Person und das Handeln Jesu sind beispielsweise bei der Heilung des Besessenen von Gadara in Mk 5,1-20 von zentraler Bedeutung (vgl. Hainz (Hrsg.): Münchener Neues Testament, Düsseldorf, 1998, S. 6-7).

¹⁴ In Mk 2,1-12 ist dargestellt, wie Freunde eines Gelähmten diesen zu Jesus tragen und sich von ungünstigen Umständen nicht abhalten lassen (vgl. ebd. S.2-3).

¹⁵ Im festen Glauben an die Heilungsfähigkeiten Jesu wendet sich, wie z.B. in Mk 1,40-45 beschrieben, ein Aussätziger an Jesus und bittet um seine Heilung (vgl. ebd. S.2).

¹⁶ Vergleicht man in dieser Hinsicht Mk 10,46-52 mit den synoptischen Stellen im Matthäus- und Lukasevangelium (Mt 20,29-34; Lk 18, 25-43), so wird das Glaubensmotiv ähnlich wie bei Mk beibehalten und stilistisch eingesetzt (vgl. Hainz (Hrsg.): Synopse zum Münchener Neuen Testament, 1998, Düsseldorf, S. 182-183).

Das Agieren Jesu ist verglichen mit dem des Bartimäus nur dreimal punktuell von Bedeutung. Erstens muss man das ‚Stehenbleiben‘ Jesu (Mk 10,49a) als Wendepunkt im narrativen Geschehen auffassen. Die sich fortbewegende Menge kommt zum Stehen, weil Jesus auf Bartimäus reagiert und die Anweisung gibt, diesen zu unterstützen. Im untersuchten Textabschnitt ist diese Handlung schon mit der größten körperlichen Aktivität verbunden. Danach agiert Jesus zweimal gänzlich kommunikativ: er fragt Bartimäus nach seinem Wunsch (10,51c-d) und konstatiert schließlich in der dritten Handlungssequenz das geschehene Wunder. Ein konkretes Heilungsverfahren wird gar nicht thematisiert. Im Vergleich zu anderen Wundererzählungen steht also das Handeln Jesu deutlich im Hintergrund.

Die Erwähnung der Begleiter Jesu entspricht dem charakteristischen Zuschauermotiv, das der Mk-Evangelist im Kontext von Wundererzählungen verwendet. Eigenartig am Verhalten der Menge ist allerdings die Tatsache, dass innerhalb einer kurzen Zeitspanne sehr unterschiedlich mit Bartimäus umgegangen wird. Während sich die in 10,48a dargestellte erste Reaktion der Menge auf Bartimäus‘ Rufen klar als Ablehnung deuten lässt, ist ihr Verhalten nach dem Einschreiten Jesu in 10,49a geprägt von Unterstützung (10,49e: ‚Steh‘ auf!), Ermutigung (10,49f: ‚Hab Mut‘) und wohlwollender Informierung (10,49g: ‚Er ruft dich‘). Ein an den dargestellten gegensätzlichen Reaktionen erkennbarer grundsätzlicher Wandel in den Einstellungen der Menge steht in dieser Perikope also anstelle sonst üblicher Motive wie z.B. der ‚Admiration‘ eines geschehenen Wunders.

3.5. Analyse der wörtlichen Reden

Die Abschnitte der untersuchten Perikope Mk 10,46-52 in wörtlicher Rede sind – dem bisherigen Erzählstil angepasst – strukturell einfach und größtenteils nur aus dem Prädikat und einem Bezugswort in Form eines Subjekts oder Objekts gebaut (s.u.). Bei genauerer Betrachtung der ersten Figurenrede, die aus einem Imperativsatz mit appellativem Charakter besteht (10,47e-g), fällt jedoch die Verwendung des Hoheitstitels ‚Sohn Davids‘ (10,47e) als Zusatz vor der Nennung des Namens Jesu in 10,47f auf. Die Bitte um Erbarmen wird durch die fast identische Wiederholung¹⁷ in

¹⁷ Der Name Jesu wird in 10,48d-e nicht wiederholt (vgl. Hainz (Hrsg.): Münchener Neues Testament, Düsseldorf, 1998, S. 91-92).

10,48d-e verstärkt. Die Reaktion Jesu in 10,49b, die Aufforderung an die Menge, sowie deren Zuspruch an Bartimäus (10,49e.g) konstruiert der Evangelist ebenfalls strukturell parallel aus Objekt und Prädikat. Durch diesen dreifachen Parallelismus fällt der Wandel der narrativen Situation besonders ins Auge.

In der Frage Jesu nach dem Wunsch des Bartimäus (51c-d) steht auf semantischer Ebene der subjektive Heilungswunsch des Hilfsbedürftigen (10,51c) dem objektiven Handeln des Wundertäters (10,51d: ‚Soll ich dir tun‘) gegenüber. Dadurch wird zweierlei deutlich: Einerseits scheint Jesus bei Bartimäus eine Klarheit über das vorzusetzen, was er verlangt. Andererseits kommt das Selbstbewusstsein Jesu zum Ausdruck, der die Frage ohne jeden Zweifel an den eigenen Fähigkeiten formuliert.

Zu Beginn der in 10,51f-g dargestellten Antwort des Bartimäus steht erneut ein Hoheitstitel (10,51f: ‚Rabbuni‘) in Verbindung mit einem Objektsatz (10,51g: ‚dass ich wieder sehe!‘).¹⁸ Unter Verwendung einer ähnlichen Satzkonstruktion ist zuvor erzählt worden, wie der Hilfsbedürftige vom Kommen Jesu erfährt (10,47b). Durch die parallele Konstruktion wird möglicherweise das zweifache Erkennen des Bartimäus‘ herausgestellt: das Wahrnehmen des Heilsbringers Jesus und der eigenen Sehnsucht nach Heilung.

Die Konstatierung des Wunders in 10,52b-c ist schließlich in Form einer Aufforderung (10,52b: ‚Geh fort‘) und eines Aussagesatzes formuliert (10,52g: ‚Dein Glaube hat dich gerettet‘). Anders als in den bisher untersuchten Abschnitten in wörtlicher Rede verwendet der Evangelist an dieser Stelle das Perfekt-Tempus, um die Abgeschlossenheit des Wunders hervorzuheben.

Innerhalb der wörtlichen Reden findet sich allerdings kein explizites heilendes Wort Jesu, ‚Heilung‘ wird also nicht im erwarteten Sinne¹⁹ thema-

¹⁸ In diesem Zusammenhang nimmt der Leser eine konsekutive Bedeutung des mit der Subjunktion ‚dass‘ eingeleiteten Objektsatzes wahr.

¹⁹ In Mk 7,31-37 wird die Heilung eines Taubstummen durch Jesu heilendes Handeln und Wort erzählt. Im Gegensatz zu Mk 10,46-52 findet die Heilung in diesem Text explizit Erwähnung und folgt unmittelbar auf das Wirken Jesu (Mk 7,34d-35a) (vgl. Hainz (Hrsg.): Münchener Neues Testament, Düsseldorf, 1998, S. 12-13).

tisiert. Der Leser erfährt nur, dass die Heilung eingetreten ist, mögliche Fragen nach der Art und Weise der Heilung lässt der Evangelist offen und regt dadurch zum eigenen Nachdenken an.

4. Gattungskritik

Wie bei den oben schon genauer dargestellten Untersuchungen deutlich wurde, liegt mit Mk 10,46-52 ein in Erzählform abgefasster Text vor, bei dem verschiedene Ereignisse zielgerichtet auf eine bestimmte Art und Weise räumlich und zeitlich angeordnet sind. Durch die Verbindung der Figuren mit bestimmten Handlungen und Aussagen wird der biblische Sachverhalt in Szene gesetzt. Die dazu verwendeten, oben schon herausgearbeiteten einleitenden und zentralen Motive kann man im Rückgriff auf die Analysen Theißens als typische Kompositionselemente einer Wundererzählung ansehen, was als Indiz für die Einordnung der untersuchten Perikope als ‚Wundererzählung‘ zu werten wäre. Zugleich geht allerdings bereits aus der Formkritik hervor, dass auch abgewandelte Motive Verwendung finden, z.B. das Schweigegebot in 10,48a und das Nachfolgemotiv in 10,52e. Es stellt sich also die Frage, ob die Gattungsbezeichnung ‚Wundererzählung‘ für Mk 10,46-52 zutreffend ist oder ob mit diesem Text ggf. eine Sonder- oder Mischform vorliegt. Dazu finden sich in der Literatur unterschiedliche Auffassungen:

Für Gnilka liegt eine Glaubensgeschichte vor, weil das Glaubensmotiv als Höhepunkt der Perikope in den Vordergrund gestellt wird.²⁰ Ernst charakterisiert den Textabschnitt einleitend als traditionelle, missionarisch werbende Wundererzählung, die einen Übergang zur nachfolgenden Leidenserzählung herstelle,²¹ kommt im Anschluss an die Formanalyse aber zu dem Ergebnis, dass die vorliegende Perikope keine Wundererzählung im her-

²⁰ Gnilka weist in diesem Zusammenhang auch auf Koch hin, der die starke Konzentration auf die Person des Bartimäus als ‚Personallegende‘ interpretiert. Er selbst vertritt zwar die These, dass das Verhalten des Bartimäus im Vordergrund steht, findet aber die kompositionelle Darstellung zu schwach, um letztendlich von einer Personallegende zu sprechen (vgl. Gnilka: Das Evangelium nach Markus, Teilbd. 2, Zürich, 1979, S. 109).

²¹ Er weist dabei auf herkömmliche Elemente wie die ‚Bitte des Hilfsbedürftigen‘, ‚Heilungsschilderung‘ und ‚Reaktion‘ hin (vgl. Ernst: Das Evangelium nach Markus, Regensburg, 1981, S. 312).

kömmlichen Sinne sei. Die Vollmacht des Wundertäters, die Hilfsbereitschaft des barmherzigen Heilands, seine Güte und Menschenfreundlichkeit seien in diesem Kontext nur Nebenmotive, während das Verhalten des Hilfsbedürftigen als zentrales Verkündigungsanliegen angesehen werden müsse. Pesch kommt zu einer ähnlichen Erkenntnis: Er spricht von einer ‚Heilungswundererzählung‘, die stark dialogisiert und von konkreter Anschaulichkeit geprägt sei.²² Seiner Argumentation zufolge lässt sich Mk 10,46-52 weder als stilgemäß erzählte Wundergeschichte, noch als freie missionarisch werbende Inszenierung eines Wunders einordnen. Schließlich unterstützt auch Dschulnigg diese Position, der ebenfalls vom Vorliegen einer ‚Heilswundererzählung‘, einer ‚Therapie‘ ausgeht, die hinsichtlich der Motivik Besonderheiten aufweise.²³

Um die Frage nach der Gattung des Textes klären zu können, lohnt sich neben der Kenntnisnahme verschiedener Expertenmeinungen auch ein Blick auf typische Merkmale von Wundererzählungen in der antiken außerbiblischen Literatur.²⁴ Reuber nennt als Gemeinsamkeit zwischen den Erzählungen in beiden literarischen Gattungen auf formaler Ebene das prinzipiell gleiche Bauprinzip aus Exposition mit Vorstellung der beteiligten Personen und der Krankheit, Darstellung des heilenden Eingriffs sowie abschließender Konstatierung des Heilungserfolges. Als entscheidenden Unterschied auf inhaltlicher Ebene stellt er demgegenüber heraus, dass die heilenden Eingriffe Jesu, von denen in der Bibel die Rede ist, im Gegensatz zur Praxis anderer Wunderheiler der Antike gratis und offensichtlich ohne Anwendung von magischen Formeln, Verabreichung von Kuren oder Bädern oder dem Einsatz von Hilfsmitteln wie Steinen oder Tierfellen geschehen, wie in der hellenistischen Literatur dargestellt. Wie bereits erwähnt, finden sich auch

²² Im Rahmen der Formanalyse erarbeitet er neben den gattungstypischen Motiven (expositionelle, zentrale Motive) einige, die in ihrer Topik verändert sind: Ein Beispiel ist das Gesandtschaftsmotiv in 10,49a (vgl. Pesch: Das Markusevangelium, Wien 1977, S.169).

²³ In diesem Zusammenhang stellt er andere Positionen vor: Wie bereits erwähnt geht Gnilka von einer Glaubensgeschichte aus, Koch sehe in Mk 10,46-52 eine ‚Personallegende‘ und Kertelge spreche von einem ‚Lehrbeispiel‘ (vgl. Dschulnigg: Das Markusevangelium, Stuttgart 2007, S. 288).

²⁴ Diese Überlegungen orientieren sich an den Erarbeitungen Reubers (vgl. Reuber, Handbuch zum Markusevangelium, Berlin 2007, S.366-370).

in Mk 10,46-52 keine Hinweise auf eine solche Praxis, ja im Prinzip überhaupt keine explizite Wunderhandlung Jesu.²⁵ Auch finden sich nach Reubers Auffassung in Jesu Handeln öfter überraschende und unerwartete Momente, während die ‚automatischen‘ Tätigkeiten der Heiler in außerbiblischen Texten meist einem üblichen Muster entsprechen. Das oben schon angesprochene Stehenbleiben Jesu (Mk 10,49a) oder die plötzliche Konstatierung der Heilung des Bartimäus (10,52a) kann man beispielsweise als solche überraschende Reaktionen verstehen. Gerade das gelegentliche Abweichen von gängigen literarischen Regeln stellt also möglicherweise eine Eigenheit im Aufbau biblischer Texte dar. Diese Beobachtung gilt ebenfalls für den auch in der außerbiblischen Literatur verwendeten Topos ‚Gottessohn‘. Dieser sei bei Mk nicht nur ein souverän heilender Gott, sondern gleichzeitig mitleidenschaftlicher Mitmensch.²⁶ Schließlich geht Reuber auf die eschatologische Bedeutung der Wunder Jesu im Markusevangelium ein. Als Ankündigung eines anbrechenden, endgültigen Gottesreichs lassen sich Heilungen in der außerbiblischen Literatur in der Regel nicht verstehen, haben im Gegensatz zu den in den markinischen Wundererzählungen dargestellten Heilungswundern nicht die Verkündigung der ganzheitlichen Heilsabsicht Gottes zum Ziel. Auch die Erzählung von der Heilung des Bartimäus hat im Blick auf seine Erkenntnis und Nachfolge sowie auf die Passion Jesu eschatologischen Charakter.

Nach Berücksichtigung der Expertenmeinungen in verschiedenen exegetischen Kommentaren und der Merkmale von Wundererzählungen in der außerbiblischen Literatur kann man zusammenfassen: Die in Mk 10,46-52 vorliegende Erzählung lässt sich am überzeugendsten der Gattung ‚Heilungswundergeschichte‘ (‚Therapie‘) zuordnen, wenngleich der typische Stil

²⁵ Laut Reuber sind neutestamentliche Wundergeschichten, was die Wunderhandlungen betrifft, im Vergleich zur außerbiblischen Literatur generell zurückhaltend gestaltet. Dort reicht die Spannweite der Heilungstechniken von Beschwörungsformeln über kuriose Praktiken wie Fußtritte bis zu Traumanweisungen, Tempelschlaf, bestimmter Musik oder diätähnlichen Essensempfehlungen (vgl. Reuber, Handbuch zum Markusevangelium, Stuttgart 2007, S.367).

²⁶ Dies leitet er aus dem Griechischen folgendermaßen ab: ‚terapeuo‘ bzw. ‚terapeuoin‘ beschreibe die Tätigkeit des ‚Dienens‘ und des ‚Heilens‘ (vgl. Reuber, Handbuch zum Markusevangelium, Stuttgart 2007, S. 367).

einer Wundererzählung durch die eigene Konzeption der Motive verfremdet wird.

5. Literarkritik

Der vorliegende Textabschnitt weist weder in formaler noch inhaltlicher Hinsicht Brüche auf und kann daher als kohärent betrachtet werden. Auch Pesch spricht sich in diesem Zusammenhang für die Einheitlichkeit der Perikope aus:

Die einzigartige Konstellation und Fassung von Motiven der Heilswundergeschichte darf nicht, wie die Einzelauslegung bestätigen wird, zum Anlaß literarkritischer Aufsplitterung der Erzählung genommen werden; sie weist vielmehr auf konkrete Überlieferungsvorgaben einer Begebenheit auf der Anabasis Jesu nach Jerusalem hin, welche die Tradenten der Passionsgeschichte festgehalten haben. Gerade weil die Erzählung keine „stilgemäß erzählte Wundergeschichte“ [...] ist, erweist sie sich nicht als späte sekundäre Bildung (s. Pesch: Das Markusevangelium, Wien 1977, S. 169).

So gesehen ist Mk 10,46-52 also eine einfache literarische Einheit.

6. Redaktionskritik

Wie in der Form- und Gattungskritik schon erarbeitet, sind der Glaube des Hilfsbedürftigen und dessen Bekenntnis zu Jesus (vgl. Mk 10,47e; 48d) zentrale Motive der letzten Wundererzählung im Markusevangelium. Laut Dschulnigg wird dadurch der Spannungsbogen des fünften Hauptteils des Evangeliums (Mk 8,27-10,52) geschlossen, der mit dem Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,29b) beginnt und im Verlauf durch die dreifache Ankündigung des Leidens und Auferstehens des Menschensohnes gegliedert ist.²⁷ Schon der vierte Hauptteil endet mit einer Blindenheilung in Mk 8,22-26. Durch beide Erzählungen von Heilungen blinder Menschen soll aus Dschul-

²⁷ In Ergänzung zu Dschulnigg ist anzumerken, dass Busemann hierbei den Blick auf den Theologen Markus lenkt. Wegen der einzigartigen Konzeption des 10. Kapitels seines Evangeliums und der durchgehenden Darstellung des Unverständnisses der Jünger sieht er Markus als Mitbegründer der literarischen Gattung ‚Evangelium‘ an. Für diese Gattung typisch ist die Betonung der eschatologischen Seite des heilenden Wirkens Jesu und zugleich die Bearbeitung christologischer Fragen (vgl. Busemann: Die Jüngergemeinde nach Markus 10, Bonn, 1986, S.161-166).

niggs Sicht deutlich werden, dass die Begleiter Jesu im übertragenen Sinn die Augen öffnen müssen, um diesen als den Sohn Gottes erkennen und ihm auf dem Weg in das Leiden, von dem im sechsten Hauptteil (Mk 11,113,37) die Rede ist, nachfolgen zu können. Müller zeigt, dass der Markusevangelist mit dieser Zusammenstellung der Erzählungen, die auch vor dem Hintergrund der konkreten Lebensumstände seiner Adressaten betrachtet werden muss, möglicherweise ganz pragmatische Ziele verbindet.²⁸ Die Adressaten des um ca. 70 n. Chr. verfassten Evangeliums sind Mitglieder einer christlichen Gemeinde,²⁹ denen einerseits die Botschaft des Evangeliums und andererseits Durchhaltevermögen angesichts ständiger Christenverfolgungen vermittelt werden soll. Diese Sichtweise teilt Theißen, der in diesem Zusammenhang auf den von Markus besonders betonten Nachfolgedanken hinweist. Im ursprünglichen Sinne bedeute ‚Nachfolgen‘, die Lebensweise von Wandercharismatikern anzunehmen. Wie Theißen weiter ausführt, überträgt Markus diesen Gedanken auf die Ortsgemeinde und sammelt die Traditionen der frühen christlichen Gemeinden, um sie für alle Christen zugänglich zu machen.³⁰ So gesehen bedeutet ‚Nachfolge‘ auch die Bereitschaft, aufgrund der Erkenntnis des Anliegens Jesu in Situationen der Verfolgung und Anfechtung Leiden auf sich zu nehmen. Ähnlich schlussfolgert auch Dschulnigg in seiner Analyse von Mk 10,46-52:

Mit der Heilung des blinden Bartimäus, die seinen vorbildlichen Glauben und seine Nachfolge Jesu in das Leiden betont, kommen die für das Mk so bedeutenden Wundererzählungen an ihr Ziel: die in einem sehenden Glauben gegründete Nachfolge des Menschensohnes auf dessen Weg zum Kreuz, der letztlich in die Auferstehung mündet (s. Dschulnigg, Das Markusevangelium, Stuttgart 2007, S.288).

²⁸ Mit Bezug auf die im griechischen Urtext verwendeten Verben arbeitet er Gedanken und Einstellungen heraus, die für die Adressaten Vorbildcharakter für die eigene Nachfolge haben sollen (vgl. Müller, Wer ist dieser?, Neukirchen 1995, S.113).

²⁹ Gnilka spricht von einem palästinensisch-judenchristlichen Milieu (vgl. Gnilka, Das Evangelium nach Markus, Zürich, 1979, S.109).

³⁰ Er verweist dabei auf Mk 2,13-17 (Geschichte von Levi, der Jesus im Kontext eines Abendmahles nachfolgt) und die Einladung zur Nachfolge in der Tradition von gemeinsamen Gastmahlen der Ortsgemeinden zur Zeit Markus‘ (vgl. Theißen, Das Neue Testament, München 2002, S.68).

7. Vers-für-Vers-Exegese

Im ersten Vers der Perikope werden Handlungsort und Handelnde benannt. Sowohl die zweifache Erwähnung von ‚Jericho‘ in 10,46a-b als auch die namentliche Vorstellung von Bartimäus lassen Gnilka darauf schließen, dass die Tradenten von Mk 10,46-52 die Blindenheilung konkret mit Jericho verbinden und Bartimäus (persönlich) kennen. Jericho³¹ ist besonders bei den jährlichen Paschafestzügen nach Jerusalem als Zollstation und Sammelpunkt der galliläischen Festpilger bekannt und somit ein zentraler Ort der Begegnung. Wie in Mk 10,46b dargestellt, durchqueren Jesus und seiner Jünger auf dem Weg nach Jerusalem diesen Ort aber lediglich als Durchgangstation.

In 10,46c-c‘ wird Bartimäus als ‚blinder Bettler‘ vorgestellt. Interessanterweise nennt der Evangelist – anders als die Verfasser der gängigen exegetischen Kommentare – den Namen des Hilfsbedürftigen **vor** der Charakterisierung seiner Behinderung. Wie die Jünger Jesu (vgl. z.B. Mk 1,16-19) wird er mit seinem eigenen Namen und dem seines Vaters vorgestellt und nicht auf seine Blindheit und sein Dasein als Bettler reduziert. Diese besondere Wertschätzung des Bartimäus steht im starken Kontrast zur Lebensrealität von Menschen mit Blindheit zur Zeit Jesu:

Müller zeigt an Jes 55,5, dass Blindheit in der Antike als äußerst schwere Erkrankung und Behinderung galt und teilweise als größtes denkbare Leiden überhaupt gesehen wurde.³² Mit Blick auf die alttestamentlich-jüdische Tradition komme hinzu, dass Blindheit und Schuld als zusammengehörend verstanden wurden (vgl. z.B. Dtn 28,28). Blinde seien demzufolge

³¹ Gnilka beschreibt Jericho als eine 250m unter dem Meeresspiegel gelegene Palmstadt, die südwestlich vom altbiblischen Jericho lag. Ursprünglich sei dort eine Winterredienz für Herodes errichtet worden (vgl. Gnilka: Das Evangelium nach Markus, Zürich, 1979, S.109). In Anlehnung an Pesch kann man noch hinzuzufügen, dass die weiteren Bauten Jerichos luxuriös im hellenistisch-römischen Stil erbaut worden seien (vgl. Pesch: Das Markusevangelium, Wien 1977, S.170).

³² Er weist auch auf die sozialen Konsequenzen hin, die eine Erblindung mit sich brachte: Sowohl in der nachalttestamentlich-jüdischen als auch griechisch-römischen Literatur werde Blindheit als unheilbar angesehen. Eine Heilung sei, wenn überhaupt, nur durch ein ‚wunderähnliches Geschehen‘ möglich (vgl. Müller: Wer ist dieser?, Neukirchen 1995, S.113).

in kultischer Hinsicht von bestimmten Handlungen ausgeschlossen gewesen (Lev 21,17ff) und auf diese Weise oft menschlich disqualifiziert worden.³³ In gesellschaftlicher Hinsicht befindet sich Bartimäus also in einer besonders ausweglosen Lage. Dieser auf den ersten Blick langfristig unabänderliche Zustand kommt auf formal-sprachlicher Ebene durch die Verwendung des Positionsverbs ‚sitzen‘ (10,46b) und des Präteritums als Verbtempus zum Ausdruck.

In 10,47a erfährt der Leser, auf welche Weise Bartimäus das Kommen Jesu wahrnimmt: ‚hörend‘. Durch die ausdrückliche Erwähnung des auditiven Wahrnehmungskanal wird indirekt die Blindheit besonders hervorgehoben, denn im Text hätte auch von ‚wahrnehmen‘, ‚mitbekommen‘ oder ‚zur Kenntnis nehmen‘ etc. die Rede sein können. Der Leser interpretiert ‚hörend‘ als eingeschränkte Wahrnehmungsfähigkeit, weil er annimmt, Erkennen im visuellen Sinn sei für Bartimäus unmöglich. Mit Blick auf sein in 10,47b dargestelltes Verhalten wird allerdings deutlich: trotz oder gerade wegen seiner visuellen Einschränkung hat er einen Blick für das Wesentliche und Andere. Zugleich stellt sich bezogen auf die Begleiter Jesu die Frage, wer wirklich sieht und wer in seiner Wahrnehmung eingeschränkt ist.

Das flehentliche Rufen³⁴ des Bartimäus ist, wie in der Formanalyse nachzulesen, als Bitte und Vertrauensäußerung zu verstehen. Seinem Handeln gehen zwei Entscheidungen voraus: Einerseits muss Bartimäus den Informationen über Jesu heilende Fähigkeiten geglaubt haben. Andererseits wendet er sich mit der festen Überzeugung an Jesus, dass dieser auch seine konkrete schwierige Situation verändern kann. Dies zeigt sich auch in der Wortwahl. Dschulnigg versteht den Titel ‚Sohn Davids‘ als Ausdruck einer endzeitlich ausgerichteten Heilserwartung aufgrund einer königlich-

³³ In rechtlicher Hinsicht seien Blinde einerseits benachteiligt, weil sie in der Rechtsprechung nicht als mündig gelten, andererseits werde ihnen ein besonderer Schutz des Gesetzes und Gottes zuteil (vgl. Müller: *Wer ist dieser?*, Neukirchen 1995, S.113). Dieser Schutz ist sicher gut gemeint und steht dennoch im Widerspruch zur offensichtlichen Bevormundung von Menschen mit Blindheit. Hier wird deutlich, dass Menschen mit Blindheit besonderes Mitleid und Fremdbestimmung erfahren haben müssen.

³⁴ Dschulnigg sieht an dieser Stelle auf stilistischer Ebene eine Parallele zum Alten Testament: Besonders der Ruf um das Erbarmen sei auch in alttestamentlichen Psalmen vorhanden (vgl. Dschulnigg: *Das Markusevangelium*, Stuttgart 2007, S.289).

messianologischen Vorstellung.³⁵ Stein führt diesen Gedanken folgendermaßen aus:

Jesus of Nazareth is „the“ Son of David, that is to come, the promised royal Messiah for whom Israel longed (s. Stein: Mark, Grand Rapids 2008, S. 497).

Das Schweigegebot der ‚Vielen‘ (vgl. 10,48a-b) interpretieren die Exegeten unterschiedlich. Gnllka spricht sich gegen die Argumentation Burgers aus, der das Schweigegebot im Kontext des markinischen Messiasgeheimnisses³⁶ sieht, und geht eher von einer natürlichen Reaktion nicht näher beschriebener Menschen aus, die Bartimäus‘ Rufen als lästig empfunden haben könnten.³⁷ Unabhängig von den Beweggründen für die Reaktion der ‚Vielen‘ wird dem Leser durch die Verwendung des Verbs ‚anfahren‘ in 10,48a die Heftigkeit und Härte des Schweigegebots, das fast aggressiv wirkt, vor Augen geführt. Auch durch die Plural-Form ‚viele‘ kommt die besondere Erschwernis³⁸ zum Ausdruck, die eine Annäherung an Jesus unmöglich erscheinen lässt.

³⁵ ‚Sohn Davids‘ ist nach Dschulnigg als volkstümliche Bezeichnung für einen König mit Fähigkeiten auf zwei unterschiedlichen Ebenen bekannt. Auf der einen Seite besteht der Wunsch nach einem politischen Befreier Israels, der die römische Besatzungsmacht zur Zeit Jesu besiegt. Andererseits spielt auch die Erwartung eines Erlösers im theologischen Sinn eine Rolle, der die Vollmacht hat, das Leid der Welt zu beenden (vgl. Dschulnigg: Das Markusevangelium, Stuttgart 2007, S.289).

³⁶ In Anlehnung an das Messiasbekenntnis des Petrus in Mk 8,29 erklärt Books das markinische Messiasgeheimnis: Es handelt sich um eine Bezeichnung für das Schweigegebot, das Jesus erteilt, damit er erst im Kontext seiner Passion als ‚Messias‘, als Heil bringender Gesandter Gottes erkannt wird (vgl. Brooks: New American Commentary Mark, Nashville Tennessee, 1991, S. 174).

³⁷ Mit Bezug auf Lomeyer zeigt Ernst, dass die Bezeichnung ‚Sohn Davids‘ durchaus im christologischen Sinn in den urchristlichen Gemeinden eine Rolle gespielt haben muss. Dennoch sei der Titel in dieser Hinsicht ungenau (vgl. Ernst: Das Evangelium nach Markus, Regensburg 1981, S.314). Dieser Auffassung schließt sich Dschulnigg mit der Begründung an, dass der Anruf Jesu als ‚Sohn Davids‘ im Kontext einer Heilungswundererzählung im Markusevangelium singularär sei (vgl. Dschulnigg: Das Markusevangelium, Stuttgart 2007, S.289). Beide Exegeten gehen daher davon aus, dass die Menge Bartimäus wegen der Störung der Andacht auf der Pilgerreise zum Schweigen bringen wollte, nicht etwa, weil sie den Titel im christologischen oder politischen Sinn verstanden hat (vgl. ebd.).

³⁸ Heilungswundererzählung im Markusevangelium singularär sei (vgl. Dschulnigg: Das Markusevangelium, Stuttgart 2007, S.289). Beide Exegeten gehen daher davon aus, dass

Umso verwunderlicher mag das Handeln Bartimäus' wirken: In 10,48c heißt es: „der aber schrie um vieles mehr“. Der Einsatz des Komparativs bewirkt nicht nur eine Spannungssteigerung, sondern zeigt die hartnäckige Entschlossenheit des Mannes. Bei einem Vergleich der in diesem Kontext gebrauchten Verben lässt sich diese These bestätigen: Bartimäus wird als jemand vorgestellt, der ‚saß‘ (10,46c), sich in statischer Position befindet. Demgegenüber verläuft die weitere Erzählung dynamisch: In 10,48a ist von ‚anfahen‘ die Rede, in 10,47c und 10,48c jeweils von ‚schreien‘. Bereits bei der ersten Verwendung wird durch diese Wortwahl Dramatik suggeriert. Umso energischer wirkt daher der wiederholte Anruf Jesu. Dieser ist nahezu identisch³⁹ mit dem ersten, wodurch der Eindruck eines zielstrebigem, selbstbestimmten und gegenüber den Fremdbestimmungen Anderer (10,48b) widerstandsfähigen Handelns verstärkt wird.

Der Schritt von der Fremd-zur Selbstbestimmung Bartimäus' muss man als Teil adversativer Motivik verstehen, die im Folgenden wiederholt Verwendung findet: Während Bartimäus' in seinem Verhalten von der Passivität zu einem aktiven Handeln übergeht, kommt der Zug der Pilger durch Jesu Anweisung zum Stehen (10,49a). Zugleich steht das Handeln Jesu im Kontrast zum Verhalten der Anderen. Wie in 10,49b dargestellt, fordert Jesus die Menge auf, Bartimäus zu rufen, fordert also die Initiative bei denen ein, die sich dem Hilfsbedürftigen gegenüber ablehnend verhalten haben⁴⁰ und nicht persönlich auf ihn zugegangen sind. Dadurch korrigiert Jesus gewissermaßen das Verhalten der ‚Vielen‘. Seine Anweisung bewirkt noch eine Verhaltensänderung seiner Begleiter (vgl 10,48c): Aus der Zurückweisung entsteht jetzt eine ermunternde Einladung an Bartimäus. Das beschriebene Verhalten der ‚Vielen‘ wirkt aber im Vergleich zu Bartimäus' in sich schlüssigem und zielstrebigem Handeln sehr ambivalent und fremdbestimmt.

die Menge Bartimäus wegen der Störung der Andacht auf der Pilgerreise zum Schweigen bringen wollte, nicht etwa, weil sie den Titel im christologischen oder politischen Sinn verstanden hat (vgl. ebd.).

³⁹ Lediglich der Name Jesu wird nicht wiederholt.

⁴⁰ Müller weist auf eine Parallele in Mk 10,13 hin: An dieser Stelle wird die ablehnende Reaktion der Jünger dargestellt, die Menschen daran hindern, ihre Kinder zu Jesus zu bringen (vgl. Müller, *Wer ist dieser?*, Neukirchen 1995, S.122).

Bartimäus' Reaktion auf den Zuspruch Jesu und der Menge erscheint überschwänglich und erregt (,wegwerfend': 10,50b; ,aufspringend kam zu Jesus': 10,50a'). Den Gestus des Wegwerfens seines Gewandes ordnet Pesch als nicht notwendigen, aus der Erinnerung diktierten Erzählzug ein, versteht ihn als Ausdruck höchster Erregung. Gnilka stellt in diesem Zusammenhang auch alternative Sichtweisen dar, widerspricht diesen allerdings ebenfalls:

Verschiedene Interpreten erblicken hier ein orientalisches Kolorit. Ein Bettler hat seinen Mantel vor sich ausgebreitet, um milde Gaben in diesen einzusammeln. Nach dem vorliegenden Text jedoch wirft Bartimäus seinen Mantel, den er demnach anhat, weg (*ἀποβαλὼν*)⁴¹, um zu Jesus zu eilen. Es dürfte übertrieben sein, letzteres als hellenistische Umgestaltung des biblischen Details anzusehen, da das Wegwerfen des Kleides Ausdruck höchster Erregung ist. Auch hierfür gibt es eine biblische Parallele (2Kön 7,15) (s. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, Zürich, 1979, S.110).

Letztendlich sind beide Argumentationen nachvollziehbar, wobei eine genauere Betrachtung der in 10,51 dargestellten Hinwendung Jesu zu Bartimäus interessanter erscheint. Seine Frage ,Was willst du, soll ich dir tun?' (10,51c.-d) betrifft zugleich beide Kommunikationspartner, impliziert, wie in 3.5 erarbeitet, Bartimäus' subjektives Wollen und Jesu objektives Können. Die Erwartung, dass Bartimäus sich seines Anliegens bewusst sein muss, liegt dieser Äußerung als notwendige Voraussetzung ebenso zugrunde wie das Selbstbewusstsein des Sprechers, Jesu, selbst. Pesch betont, dass die Frage Jesu nach dem Wunsch des Kranken sowohl im Mk-Evangelium als auch im synoptischen Vergleich singulär sei.⁴² Auch die Antwort des Bartimäus mit dem Hoheitstitel ,Rabbuni'⁴³ (10,51f-g), bei dem es sich laut Pesch um die gesteigerte Form von ,Rabbi' = Meister handelt, findet sich im Mk-

⁴¹ Es handelt sich hierbei um ein Partizip Aorist 1.Person Maskulinum Singular, welches von *αποβαλλω* kommt. Der Aorist ist gewöhnlich die „Normalform“ und hat daher keine besondere Aspektbedeutung. Die deutsche Übersetzung lautet: 'entfernen, hinauswerfen'.

⁴² In der Regel zielten die Fragen des Wundertäters eher auf die Exploration der Krankheitsgeschichte oder des Heilerfolges ab (vgl. Pesch: *Das Markusevangelium*, Wien 1977, S.173).

⁴³ Auch Dschulnigg findet die Verwendung von ,Rabbuni' im Kontext von Heilungswundererzählungen ungewöhnlich und interpretiert diese Bezeichnung als Ausdruck intensiven Glaubens (vgl. Dschulnigg: *Das Markusevangelium*, Stuttgart 2007, S.290).

Evangelium sowie im synoptischen Vergleich nur dieses einzige Mal. Der Leser wartet zudem vergeblich auf eine Worterklärung, die üblicherweise bei der Verwendung von Hoheitstiteln angefügt ist.

Anders als zu Beginn des Textes wird Bartimäus in der Dialog-Szene mit Jesus schlicht als ‚Blinder‘ (10,51e) bezeichnet. Im Kontext der Heilung steht also nun in erster Linie die Erkrankung im Vordergrund. Auf diese Weise nochmals auf das konkrete Leiden hingewiesen, kann der Leser Bartimäus‘ Wunsch nach Heilung (10,51g: ‚dass ich wieder sehe!‘) erst recht nachvollziehen. Betrachtet man dessen Bitte genauer, fällt die Verwendung des Wortes ‚wieder‘ auf, das sich als Hinweis auf eine schon einmal vorhanden gewesene Sehfähigkeit interpretieren lässt.

An dieser Stelle kulminiert auch die im Laufe des narrativen Prozesses aufgebaute Spannung. Der Leser fragt sich: Wird Bartimäus durch Jesus wieder sehend? Eine explizite Antwort bekommt er jedoch zunächst nicht, auch keine detailliertere Darstellung des Wunders, die zu erwarten gewesen wäre. Stattdessen hält der Evangelist die Spannung noch aufrecht, indem er schon Jesu Sendung (10,52b) und Anerkennung des Glaubens (10,52c) des für den Leser gleichsam unbemerkt Geheilten in den Blick rückt. Bemerkenswert ist dabei, dass die Heilung offensichtlich nicht nur sehr plötzlich geschieht, sondern auch ohne weiteres aktives Handeln Jesu (z.B. durch Gestik oder explizite Worte). Einziges ‚Heilmittel‘ scheint der im Entlassungsspruch Jesu hervorgehobene ‚Glaube‘ (10,52c) zu sein, den Dschulnigg als eigentliche wunderwirkende und rettende Kraft versteht. Dies wird durch die sofortige Konstatierung der Heilung aus der Perspektive des auktorialen Erzählers in 10,52d schließlich bestätigt, wirkt jedoch eher als Nebeninformation. Denn wo der Leser schon das Ende der Erzählung erwartet, wird die Nachfolge des Bartimäus als neues und – der exponierten Position zufolge – wohl entscheidendes Motiv herausgestellt. Erst jetzt kommt die inhaltliche Entwicklung zu einem sinnvollen Ende: Die erste Tätigkeit des Bartimäus als blindem Bettler war ‚sitzen‘ (10,46c), zum Schluss folgt er Jesus auf dessen Weg als geheilter Sehender. Dieser Weg bedeutet auf den ersten Blick Leiden und Tod in Jerusalem. Auf den zweiten Blick kommt aber durch das exemplarische Verhalten des Bartimäus die christliche Gewissheit zum Ausdruck, dass dem Glaubenden Leben und Heil zuteil werden kann. Auch die Adressaten von Mk 10,46-52 sollen diese Gewissheit

vom rettenden Glauben vermittelt bekommen. Die ersten Leser dieser Perikope dürften Mitglieder einer christlichen Gemeinde sein, deren Alltag um ca. 70 n. Chr. von Missgunst, Verleumdungen und Verfolgungen geprägt war. In diese Situation hinein, in der ebenfalls hartnäckiges Durchhaltevermögen gefordert ist, gibt der Evangelist durch die Erzählung von Bartimäus' Heilung und Nachfolge ein motivierendes Beispiel.

Stein fasst die Intention von Mk 10,46-52 wie folgt zusammen:

Mark wants his readers to know that Jesus is Israel's long-awaited king, the one greater than David himself [...]. And Jesus is more than this. He is the Son of God and the Son of Man, who came not to be served but to serve and to give his life as a ransom, so that a blind Bartimaeus might be saved physically and spiritually.

The account also serves to teach what christian discipleship involves [...]. In sharp contrast to the story of the rich young ruler he possessed saving faith, [...] in sharp contrast to the previous story in which the disciples still do not see that discipleship means following Jesus in being a servant, Bartimaeus 'sees' clearly and follows Jesus in the way to Jerusalem (s. Stein: Mark, Grand Rapids, 2008, S.497-498).

8. Schlussbetrachtung

Durch sein souveränes Verhalten zeigt Bartimäus', dass er Jesus als Heil bringenden Sohn Gottes erkennt. Trotz der Erschwernis durch das Handeln der umstehenden Menge bleibt sein Blick allein auf Jesus konzentriert. Zudem agiert er trotz oder aufgrund seiner Beeinträchtigung selbstbestimmt und entschlossen. Er verfällt also nicht in Selbstmitleid oder erwartet die Initiative der Anderen, sondern entwickelt sich vom Hilfe empfangenden Objekt zum emanzipiert handelnden Subjekt.⁴⁴ Letztendlich heilt Jesus ihn so, dass er ihm 'sehend' nachfolgen kann.

⁴⁴ Es sollte in diesem Zusammenhang auf die Selbstbestimmt- Leben Bewegung der 1970er Jahre verwiesen werden, die genau dieses Verhalten bei Menschen mit Behinderung begrüßt. Als bedeutender Vertreter dieser Bewegung betont Gusti Steiner die Emanzipation des behinderten Menschen von ihm fremdbestimmenden Institutionen, Personen und Bedingungen (vgl. Steiner: Selbstbestimmung und Assistenz, in: Gemeinsam leben – Zeitschrift für integrative Erziehung Nr. 3-99, 1999 online: <http://bidok.uibk.ac.at/library/gl3-99-selbstbestimmung.html>).

Die umstehende Menge nimmt Bartimäus' Verhalten in erster Linie als störend wahr. Durch sein Rufen weist er auf (s)eine Problemlage hin und soll direkt zum Schweigen gebracht werden. Dies geschieht mit Härte und Konsequenz. Wahrscheinlich von allen Seiten her soll Bartimäus ruhig gestellt werden, dessen lautes Schreien die Menschen auf einer frommen Pilgerreise nach Jerusalem verständlicherweise als unangenehm empfinden. Sicher ist die Menge durch sein unangepasstes Verhalten sehr peinlich berührt und bemüht, vor Jesus gut da zustehen. In diesem religiösen und situativen Kontext wollen die Menschen nicht auf bestehende Missstände aufmerksam gemacht werden bzw. diese nicht wahrhaben. Vorrangiges Ziel der Menge ist vermutlich, die Pilgerreise zu beginnen bzw. ohne größere Verzögerungen fortzusetzen. Grundsätzlich kann man gegen dieses Ziel nichts einwenden. Kritischer sollte jedoch die Tatsache gesehen werden, dass die Menschen keinen Blick für Bartimäus haben. Die Konzentration auf die vermeintlich religiöse Praxis lässt sie für die bestehenden Probleme blind werden und bleiben. So verstanden, ist das Verhalten der Menge mit dem des Priesters und des Leviten im Gleichnis vom barmherzigen Samariter in Lk 10,25-37 vergleichbar: Beide Männer setzen ihren Weg zur Synagoge fort, um Gott zu dienen. Sie nehmen die Not des überfallenen Menschen zwar wahr, können aber nicht in angemessener Weise zur Linderung beitragen, weil sie zu starr am selbst gesetzten Ziel festhalten. Ähnlich wie diese Männer setzt die Menge um Bartimäus andere Prioritäten, die zwar gut gemeint, aber in der gegebenen Situation unangemessen sind.

Durch das in der untersuchten Erzählung dargestellte Verhalten Jesu wird die gegebene Situationskonstellation zielgerichtet verändert, sodass der Zug der Pilger zum Stehen kommt und sich die Begleiter Jesu Bartimäus zuwenden. Ihr bisheriges Verhalten ist dadurch korrigiert. Zwar ändern die Menschen ihre Einstellung zu Bartimäus nicht aus sich heraus, sondern durch Jesus fremdbestimmt. Immerhin erfährt Bartimäus aber Wohlwollen, Ermutigung und Unterstützung. So gesehen hat Jesu Appell vermittelnden Charakter, er trägt mit einfachen Mitteln zur Verständigung zwischen Bartimäus und der Menschenmenge bei. Bartimäus erlebt den mitleidenschaftlichen, stützenden Beistand des Gottessohnes, der nicht nur zwischen Mensch und Gott vermittelt, sondern auch auf der Ebene zwischenmenschlicher Beziehungen.

Die Frage, wo genau in dieser Heilungswundererzählung das Wunder passiert, lässt sich nicht auf einfache Weise beantworten: Ist es die körperliche Heilung des Bartimäus? Sind es sein Mut zum Handeln und seine Entschlossenheit? Ist es seine sofortige Nachfolge aufgrund einer plötzlichen Einsicht? Ist es der Einsatz Jesu für den benachteiligten Menschen? Oder ist es der unerwartete Wandel im Verhalten der Menge?⁴⁵

Alle genannten Aspekte haben etwas ‚Wunderbares‘ an sich, weil durch sie die Hoffnung auf Veränderung der von Leid geprägten Lebenswelt zum Ausdruck kommt.⁴⁶ Die Auswirkungen einer Jesus-Begegnung im Glauben, von der der Mk-Evangelist in Mk 10,46-52 erzählt, sind damals wie heute das eigentliche Wunder, wie auch Knauer formuliert:

So ist der Glaube nicht dadurch ‚bergeversetzend‘ (vgl. Mk 11,23), daß man mit ihm physische Erdbewegungen veranstalten kann, für die man sonst Bagger benötigt. Vielmehr ist gemeint, daß der vom Hören kommende, also in der geschichtlichen Wirklichkeit begegnende Glaube die Existenz des Menschen von Grund auf verändert (s. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, Freiburg, 1991, S. 368).

⁴⁵ Interessanterweise verwenden die Evangelisten laut Weiser nirgendwo den griechischen Ausdruck für ‚Wunder‘ (griech. ‚thauma‘ oder ‚téras‘). Die Synoptiker sprechen vielmehr von ‚Krafttaten‘ Jesu (griech. Dynámeis). Auch der Johannes-Evangelist setzt das griechische Wort für ‚Zeichen‘ (‚semeía‘) ein. Die Evangelisten sprechen also eher von Taten, in denen Gottes Kraft heilend am Werk ist bzw. sich zeigt (vgl. Weiser: *Was die Bibel Wunder nennt*, Stuttgart, 1992, S. 17-21).

⁴⁶ März stellt Theißens Verständnis von Wundern als ‚Rebellion gegen die Welt, wie sie jetzt ist‘, dar. Er weist auf die wichtige gesellschaftliche Funktion von Wundern hin, zum Protestieren gegen Krankheit, Not und Sterben zu ermutigen (vgl. März: *Wunder in der biblischen Welt – Jesus von Nazaret als Wunderheiler*, in: Bergsdorf

u.a. (Hrsg): *Wunder Provokation der Vernunft?*, Weimar, 2008, S. 103).

III. Alltagsexegesen im Kontext von Sehschädigung

1. Alltagsexegesen: Eine andere Perspektive für die exegetische Forschung?

Seit den 1990er Jahren steht die Hermeneutik biblischer Texte auch bei nicht theologischen Bibellesern im Interesse der exegetischen Forschung. Bee-Schroedter erarbeitet beispielsweise die Rezeption von neutestamentlichen Wundergeschichten bei Kindern und Jugendlichen.⁴⁷ Sie lässt neutestamentliche Wundererzählungen nicht für sich stehen, sondern analysiert diese ‚im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen‘. In ihren Untersuchungen zeigt sie einerseits Unterschiede in der Texthermeneutik im ‚Wandel der Zeit‘ auf. Andererseits konstatiert sie eine ‚vergrößerte Kluft‘ zwischen den wissenschaftlichen Erkenntnissen der historisch-kritischen Exegese und der Bibel-Interpretation aus einem alltags- und erfahrungsbezogenem Kontext heraus. Bei einer didaktischen Umsetzung biblischer Erzählungen z.B. im Religionsunterricht sollte dementsprechend beachtet werden, dass diese Texte auf Schülerinnen, Schüler u.a. fremd und unverständlich wirken. Der bisherige, aus Bee-Schroedters Sicht ungeeignete Umgang mit den alltagsbezogenen Rezeptionen bestand darin, problem- und defizitorientiert zu denken und von einem ‚falschen oder unvollständigen‘ Textverständnis auszugehen. Für die Entwicklung alternativer, lernerorientierter bibeldidaktischer Ansätze empfiehlt sie deshalb folgerichtig, im Umgang mit Alltagsexegesen auf eine kompetenzorientierte Herangehensweise zu achten.

⁴⁷ Die Untersuchungsfrage im Rahmen der qualitativen Untersuchung lautet: Wie verstehen Kinder und Jugendliche Wundergeschichten? Die Analyse der Rezeptionen wird mithilfe kognitiv-struktureller Entwicklungstheorien durchgeführt (vgl. Bee-Schroedter: Neutestamentliche Wundergeschichten, Stuttgart, 1998, S. 130-250).

2. Kurze Übersicht über den gegenwärtigen Forschungsstand

Bei der Untersuchung von Alltagsexegesen erhalten Forscher einen Einblick in die Rezeption biblischer Texte in alltäglichen Kontexten.⁴⁸ Ihr besonderes Interesse gilt in diesem Zusammenhang bestimmten Faktoren, die während des Auslege- und Sinnkonstruktionsprozesses des nicht-theologischen Bibellesers eine Rolle spielen. Für die Auswertung der erhobenen Daten empfiehlt Schramm, sich an den Methoden der rekonstruktiven Sozialwissenschaft zu orientieren.⁴⁹

Bisher setzten die Forscher bei ihren Analysen unterschiedliche Schwerpunkte. In Bezug auf alle Disziplinen der Theologie ist der Umfang der (empirischen) Untersuchungen zur biblischen Textthermeneutik in Alltagssituationen allerdings verhältnismäßig gering.⁵⁰ In den letzten Jahren fanden Alltagsexegesen eine gewisse Resonanz in der Pastoraltheologie. Für die Untersuchungen wurde entsprechend eine praktisch-theologisch ausgerichtete Methodik angewandt. Dabei lassen sich zwei Richtungen unterscheiden: 1. Gleichnisverstehen⁵¹ und 2. Wundergeschichten.⁵²

Bei ihrer Analyse sog. ‚Laienexegesen‘ stellen Roose und Büttner Bibelauslegungen nicht-theologischer Leser und ‚Expertenexegesen‘ verglei-

⁴⁸ Schramm sieht in der Untersuchung von Alltagsexegesen die Chance eines ‚erfolgreichen Krisenmanagements‘: Seiner Meinung nach nehmen nämlich viele Menschen in der heutigen Gesellschaft Bibeltexte als fremd und unverständlich wahr (vgl. Schramm: Alltagsexegesen, Stuttgart 2008, S.22).

⁴⁹ Es sei notwendig, die (sozialen) Hintergründe des Alltagsexegeeten zu berücksichtigen, weil diese beim Deutungsprozess des Bibeltextes relevant seien (vgl. Schramm: Alltagsexegesen, Stuttgart, 2008, S. 23).

⁵⁰ Laut Strube gibt es die empirische Erforschung der Rezeption biblischer Texte seit den 1990er Jahren, während im Gegensatz dazu in den Literaturwissenschaften bereits 1970 die ersten empirischen Untersuchungen durchgeführt worden seien (vgl. Strube in: Schramm, Alltagsexegesen, Stuttgart, 2008, S.24-25, Anm:55).

⁵¹ Die Zielgruppe der Untersuchung bestand in erster Linie aus Kindern und Jugendlichen, die am schulischen Religionsunterricht teilgenommen haben (vgl. ebd, S.24).

⁵² Die Vorgehensweisen ähneln sich nach Schramm bei beiden Richtungen: Zunächst werden auf empirischen Wege Daten über das Rezeptionsverhalten erhoben. Beispiele hierfür seien eine Videoaufnahme einer Religionsunterrichtsstunde oder ein halb standardisiertes, problemzentriertes Interview. Bei der Auswertung der Daten orientiere man sich an unterschiedlichen Strömungen der Kognitionsforschung und/oder der Entwicklungspsychologie (vgl. Schramm: Alltagsexegesen, Stuttgart, 2008, S. 25).

chend gegenüber, um den Sinnerschließungsprozesses der ‚Laien‘ rekonstruieren zu können. Durch die Ergebnisse dieser Forschungen tragen sie zu einem besseren Verständnis der gedanklichen Prozesse bei, die bei der Rezeption biblischer Texte im nicht-wissenschaftlichen Kontext ablaufen.

Im Blick auf die gegenwärtige Forschung gibt es zwei erwähnenswerte Projekte: Strube untersucht im Rahmen seines Habilitationsvorhabens kirchlich und areligiös sozialisierte Menschen und deren Verständnis von Bibeltexten. Schramm geht bei seiner Promotion nach einer Dokumentation von Verstehensresultaten zu einer Methodenreflektion über und empfiehlt den Einsatz sozialempirisch-rekonstruktiver Methoden. Diese seien geeignet, die Genese des Sinnerschließungsprozesses zu rekonstruieren, um auf der Basis der Ergebnisse nicht-wissenschaftliches Bibelverständnis vom Ansatz her erklären zu können.⁵³

3. Die eigene Untersuchung

Nach Durchsicht der aktuell vorliegenden Literatur zu Alltagsexegesen erscheint eine kombinierte Anwendung der in diesem Bereich gängigen Forschungsmethoden sinnvoll. Hauptanliegen der Untersuchung ist, einen biblischen Text im Kontext der Erfahrungswelt eines bestimmten Adressatenkreises auslegen zu lassen. Dabei findet die Forderung Schramms Beachtung, die Datenerhebung an sozialwissenschaftlichen Methoden auszurichten. Eine entwicklungspsychologische Deutung sowie eine exakte Rekonstruktion der Textermeneutik im Detail würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Neben der Dokumentation des Textverständnisses soll der Blick explizit auch auf den Alltagsexegeten selbst gelenkt werden. Einige der verfassten Texte weisen nämlich – wie sich nachfolgend zeigen wird – autobiografische Züge auf.

Aus einem kompetenzorientierten Blickwinkel heraus soll durch diese Untersuchung dem defizitorientierten Ansatz einer ‚fehlerhaften‘ Textther-

⁵³ Büttner setzt den Schwerpunkt seiner Untersuchungen auf das christologische Verständnis von Jugendlichen. Dabei untersucht er ihre Strategien bei der Auseinandersetzung mit der Christologie aus einem entwicklungspsychologischen Blickwinkel heraus (vgl. Büttner: „Jesus hilft!“ Untersuchungen zur Christologie von Schülerinnen und Schülern, Stuttgart 2002, S.200-234).

meneutik von ‚Laien‘ das auf Erfahrungen **und** Wissen beruhendes Textverständnis nicht-wissenschaftlicher Exegeten gegenübergestellt werden. Denn die im Verlauf der Untersuchung befragten Alltagsexegeten sind Anderen gegenüber aufgrund ihrer Sehschädigung und aus ihrer persönlichen Betroffenheit heraus einen Schritt voraus. Vor diesem Hintergrund erscheint sinnvoll, dass Menschen, deren Alltag durch die eigene Sehschädigung geprägt ist, als eigentliche ‚Experten‘ zu diesem Thema zu Wort kommen.⁵⁴

3.1. Fragestellung

Das Forschungsinteresse dieser Untersuchung lässt sich wie folgt formulieren:

Wie verstehen Menschen mit einer Sehschädigung die Heilungswundererzählung, die in Mk 10,46-52 dargestellt wird und welche Erfahrungen z.B. aus dem Religionsunterricht spielen bei ihrer Interpretation eine Rolle?

Ziel ist, vor dem Hintergrund der Forschungsergebnisse eigene Vorschläge für bibeldidaktische Konkretisierungen mit dieser Erzählung als Gegenstand im Religionsunterricht an einer Schule für Schülerinnen und Schüler mit einer Sehschädigung vorzustellen.

⁵⁴ Dies bestätigt ein einzigartiger Kommentar zu Mk 10,46-52, dessen Aussagen auf den Erfahrungen eines Autors mit Sehschädigung beruhen. Der Religionsprofessor Hull betrachtet das in 10,46a geschilderte Kommen Jesu aus Bartimäus‘ Perspektive und nimmt jenseits der Gerüche, Gespräche und Schritte von Kindern, Erwachsenen und Soldaten eine Spannung wahr, die mit der Angst verbunden ist, von Jesus nicht zur Kenntnis genommen zu werden. Diese besondere Art der Skizzierung der narrativen Situation ist in der durchgesehenen Literatur einmalig. Im Hinblick auf die ablehnende Reaktion der Menge berichtet Hull von der gesellschaftlich bedingten Bevormundung von Menschen, die blind sind. Er nimmt im Gegensatz dazu das Verhalten Jesu (Mk 10,51) als sehr positiv wahr, weil dieser Bartimäus nach seinem Wunsch fragt. Allerdings hält er die Frage von ‚sehenden‘ Menschen nach dem Wunsch einer eigenen Heilung inhaltlich für völlig überflüssig, denn dieser sei in einer Gesellschaft, die das Visuelle so hoch wertet, ganz offensichtlich. Dennoch möchte er nicht an einer Wunderheilungsveranstaltung teilnehmen, weil seine Blindheit für ihn nicht mit einer schlechteren oder nicht zufrieden stellenden Lebensqualität einhergehe. Mit Blick auf Mk 10,46-52 ist für ihn die Nachfolge des Bartimäus und die Tatsache entscheidend, dass die hier dargestellte Heilung für alle Menschen gilt, die lernen müssen, sich selbst zu akzeptieren und ihr Leben eigenverantwortlich und souverän zu gestalten (vgl. Hull: *In the Beginning There Was Darkness*, Harrisburg, 2002, S.42-48).

3.2. Die Stichprobe

Zwanzig Befragte im Alter von 15-51 Jahren haben sich vor dem Hintergrund der eigenen Sehschädigung zu Mk 10,46-52 in schriftlicher Form geäußert.⁵⁵ Neun der Befragten haben eine hochgradige Sehbehinderung oder kein Sehvermögen.⁵⁶ Der Männer- und Schüleranteil ist mit sieben und drei Personen verhältnismäßig gering.

Die Gruppe besteht aus acht Studierenden, fünf Lehrenden an Universität/ Schule sowie vier Berufstätigen. Besonders die befragten Erwachsenen können bei ihrer Auslegung von Mk 10,46-52 auf Erfahrungen aus der Schulzeit, Jugend und in der gegenwärtigen Lebenssituation zurückgreifen. Dadurch werden Einblicke in die Reflexion der Heilungswundererzählung auf einer Metaebene möglich.

Von allen Befragten stehen zwölf Teilnehmende dem Christentum nahe. Drei der Befragten geben an, eine individuelle Vorstellung von Religiosität zu haben, die an keine Religion oder Kirche gebunden sei. Zwei Alltagsexegeten lehnen Religiosität im Allgemeinen ab. Eine Person gibt an, dem Islam nahe zu stehen.

Im Vorfeld der Untersuchung wurde nicht ausdrücklich nach christlich sozialisierten Menschen recherchiert, um ein möglichst weit gefächertes Spektrum an unterschiedlichen Exegesen zu erhalten. Ganz allgemein wurden Menschen mit Sehschädigung zur Teilnahme an der Befragung aufgeru-

⁵⁵ Detaillierte Informationen zu den jeweiligen Alltagexegeten sind im Anhang vorzufinden (vgl. VII. 2.).

⁵⁶ Walthes empfiehlt für eine grobe Klassifikation von Sehschädigungen, sich an den gesetzlichen Vorgaben der Bundesrepublik zu orientieren. Demnach ist der Begriff ‚Sehschädigung‘ der Oberbegriff für ‚Sehbehinderung‘, ‚hochgradige Sehbehinderung‘ und ‚Blindheit‘. Bei einem Sehvermögen von 0-2% kann von Blindheit ausgegangen werden. Bei einer Sehfähigkeit von max. 5% liegt eine hochgradige Sehbehinderung vor. Bei einem maximalen Sehvermögen von 30% spricht man von Sehbehinderung. Walthes merkt kritisch an, dass diese Kategorisierung nach wie vor ‚dynamisch‘ verstanden werden sollte. Das visuelle Sehen ist von vielen verschiedenen Faktoren (z.B. Lichtverhältnisse, Kontraste etc.) abhängig und kann sich jederzeit verändern (vgl. Walthes: Einführung in die Blinden- und Sehbehindertenpädagogik, München 2005, S. 113-116).

fen, weil diese Zielgruppe bei der Forschung im Kontext von Alltagsexegesen bisher wenig Berücksichtigung gefunden hat.⁵⁷

3.3. Die Erhebungsmethode

Wie oben schon angesprochen, hat die Anwendung von Methoden der qualitativen Sozialforschung erfahrungsgemäß tiefere Einblicke in die Denkprozesse der Bibelleser zur Folge, wodurch die Alltagsexegeten selbst im Vordergrund stehen. Durch die Anweisung zur Verschriftlichung der Gedanken sollen die Befragten zu einer tieferen Reflexion der Perikope animiert werden. Zudem ist beabsichtigt, durch eine offene Fragestellung möglichst viel Freiraum für eigene Impulse zu geben. Deshalb erhalten die Befragten auch keine gezielten, standardisierte Anweisungen, wie beispielsweise in der quantitativen Forschung üblich.

Die Teilnehmer haben die Aufgabe, beim Lesen von Mk 10,46-52 wahrgenommene spontane Gedanken und Eindrücke nach der Lektüre schriftlich festzuhalten. Dabei sollen sie den Text ohne Kommentare oder Erklärungen selbstständig mithilfe des ihnen jeweils verfügbaren Weltwissens erschließen. Auf Verständnisfragen erhalten sie keine Antwort. Die ihnen vorgelegte Perikope ist der Einheitsübersetzung entnommen, deren sprachlicher Stil als relativ zeitgemäß und auch für den ungeübten Bibelleser verständlich angesehen werden kann. Auch eine visuelle Anpassung der Texte an die jeweiligen behinderungsspezifischen Bedarfe erfolgte im Vorfeld der Untersuchung. Seitenumfang oder Formatierung der Dokumente sowie Bearbeitungszeit und -ort bestimmen die Befragten selbst.

Bei der Durchführung der Untersuchung zeigte sich ein hoher Kommunikationsbedarf der Befragten, der als Ausdruck persönlicher Betroffenheit gedeutet werden kann und zum großen Teil auch in den Texten erkennbar ist.

⁵⁷ Es wäre mit Blick auf integrative Klassen sehr interessant gewesen, einen Vergleich zwischen den Alltagsexegesen sehender und eingeschränkt bzw. nicht sehender Menschen zu machen und didaktische Rückschlüsse daraus zu ziehen. Doch dies konnte unter den gegebenen Umständen beim Verfassen dieser Arbeit leider nicht untersucht werden.

3.4. Auswertungsmethode

Der Weg vom Text zur Theorie soll mithilfe der ‚Thematischen Kodierung‘ nach Strauss⁵⁸ ermittelt werden. Bei dieser Verfahrensweise steht die thematische Strukturierung der Texte anhand einer tabellarisch angelegten, zusammenfassenden Sammlung von Stichpunkten und Schlüsselbegriffen im Vordergrund. Danach bleibt zu ermitteln, welche Themen wie und wie häufig genannt und behandelt wurden.

Die Befragten sprachen insgesamt 20 verschiedene Themen an, mit denen sie sich unterschiedlich intensiv auseinandersetzten. Die jeweils geäußerten Sachverhalte lassen sich in vier Hauptkategorien zusammenfassen: Der erste Themenblock enthält alle Angaben, die zu und über Mk 10,46-52 gemacht werden. Tiefere systematisch-theologische Überlegungen sind im zweiten Themenbereich vorzufinden. Im dritten Themenblock werden die gesammelten autobiographischen Informationen vorgestellt, die eng mit bestimmten Einstellungen verknüpft sind. In einem letzten Block finden sich schließlich Ratschläge für eine bibeldidaktische Konkretisierung auf der Grundlage von Mk 10,46-52.

3.5. Alltagsexegesen zu Mk 10,46-52

3.5.1 Interpretationen des biblischen Textes

Bei einer qualitativ ausgerichteten Fragestellung ist zu erwarten, dass die in den Auslegungen angesprochenen Themen breit gefächert sind. Im Anschluss der thematischen Kodierung der Aussagen zu Mk 10,46-52 lassen sich grob elf Themenbereiche festlegen. Diese enthalten einerseits autobiografische Informationen im weitesten Sinn und andererseits individuelle Einschätzungen zu den Aktanten der Heilungswundererzählung.

Die Bedeutung bestimmter Themen kann mit Blick auf ihre Häufigkeit und Ausprägung in den Alltagsexegesen rekonstruiert werden. Neunzehn Befragte kennen die Perikope, drei geben an, sich erstmalig damit auseinanderzusetzen. Unter den Antworten der Exegeten finden sich auch interessan-

⁵⁸ Strauss empfiehlt diese Methode zur Erfassung möglichst vielfältiger Themenbereiche innerhalb der Sozialforschung (vgl. Flick, *Qualitative Sozialforschung*, Reinbeck bei Hamburg, 2005, S. 313).

te Hinweise für den Umgang mit dem biblischen Text im schulischen wie kirchlichen Kontext.

Das Verhalten des Bartimäus scheint bei den Befragten mit dreizehn zu sieben Kommentaren mehr Interesse zu wecken als das der anderen Aktanten. Grund für die Attraktivität der Figur ist vermutlich seine Sehschädigung und Heilung, die die Befragten vor dem eigenen Erfahrungshorizont einordnen.

Im Folgenden werden die Auslegungen von Mk 10,46-52 thematisch gegliedert genauer vorgestellt.⁵⁹

3.5.1.1 Aussagen zur Kenntnis der Perikope

Insgesamt geben vierzehn Befragte an, Mk 10,46-52 aus dem Religionsunterricht oder kirchlichen Kontext zu kennen.⁶⁰ Eine Schülerin erinnert sich an die erstmalige Auseinandersetzung mit der Perikope im Rahmen des Theologiestudiums (AE 7⁶¹). Der Anteil derjenigen, die sich anlässlich der Untersuchung zum ersten Mal mit diesem biblischen Text beschäftigten, ist mit drei Personen verhältnismäßig gering (AE 4,12,17). Eine befragte Person hat zu diesem Thema keine Angaben gemacht (AE 3).

Es liegen acht Beurteilungen des Umgangs mit Mk 10,46-52 in schulischen und kirchlichen Kontexten vor. Aus dem dieser Untersuchung zugrunde liegenden Erkenntnisinteresse heraus sind davon vier Berichte besonders erwähnenswert. Zwei dieser Alltagsexegesen enthalten Inhalte von Predigten über Mk 10,46-52 (AE 5, 19), die hinsichtlich der Kernaussage, Bartimäus habe mit besonderer Erschwernis zu kämpfen gehabt und daher solle man die Liebe Jesu leben und niemanden ausgrenzen oder bevormunden (AE 5), durchweg positiv bewertet werden.

⁵⁹ Dabei kann eine vollständige Erfassung aller Themenbereiche nicht gewährleistet werden.

⁶⁰ Insgesamt kennen acht Befragte die Heilungswundererzählung aus dem Religionsunterricht, drei Viertel von ihnen parallel dazu aus dem kirchlichen Kontext. Die Hälfte derjenigen, die früher am Religionsunterricht teilgenommen haben, geben an, dass die Auseinandersetzung besonders während der Grundschulzeit erfolgte.

⁶¹ Um den Leseprozess zu erleichtern, wird die Abkürzung ‚AE‘ stellvertretend für ‚Alltagsexegese‘ verwendet. Die Materialien sind im Anhang vorzufinden.

Deutlich ablehnend reagiert ein Proband hingegen auf eine ‚salbungsvolle‘ Predigt über Bartimäus, in der Menschen mit Behinderung als ‚bedauernswerte Wesen‘ charakterisiert worden sind, für die Gemeindeglieder spenden sollten (AE 19). Wegen dieser Aussage hätte die betreffende Alltagsexegetin beinahe die ursprünglich gewollte Konfirmation abgesagt, da sie sich nicht im Geringsten mit dem dargestellten ‚mitleidserregenden Menschenbild von Behinderten‘ habe identifizieren können. Sie berichtet auch von der Erfahrung, dass für ihre erst im Laufe ihres Lebens eingetretene Behinderung im kirchlichen Kontext die Zuschreibung existierte, Behinderung bedeute, ohnmächtig und auf die Hilfe Anderer angewiesen zu sein und zu bleiben (AE 19).⁶²

Eine weitere kritische Beurteilung geschieht in Erinnerung an einen Gottesdienstbesuch zum Thema Blindheit. Bereits als Kind konnte die Befragte die dort vermittelte Vorstellung von Blindheit nicht nachvollziehen. Heute beklagt sie besonders, dass Menschen, die von Blindheit betroffen sind, als Personen oft auf dieses eine Merkmal reduziert werden:

Schon als Kind merkte ich, dass das Bild von Blindheit, welches in dem Gottesdienst dargestellt wurde nicht zu meinen Erlebnissen passt: Es passt einfach nicht zu meiner Lebenserfahrung. Beispielsweise wurde die Wahrnehmung von Blumen ‚als nur riechen‘ als defizitär, bedauernswert dargestellt. Ich fragte mich, was daran so schrecklich ist.

Die anderen Kinder im Gottesdienst bekamen ein Punktschriftalphabet und waren ganz begeistert. Für mich gehörte dieses Alphabet zu meinem Alltag und es war nichts besonderes (s. AE 13).⁶³

⁶² Von einer ähnlichen Erfahrung im Zusammenhang der Erstkommunionvorbereitung berichtet ein anderer Untersuchungsteilnehmer: Bei der Arbeit an Mk 10,46-52 sollten passend zur Erzählung im Gemeindehaus Plakate nach individuellen Vorstellungen male-
risch gestaltet werden. Auf dem eigenen Poster sei ein hilfloser Bartimäus, der einem wohlwollend aussehenden Jesus gegenübersteht und eine teils verwirrte, teils ablehnende Menge zu sehen gewesen. Diese Herangehensweise an den Bibeltext im kirchlichen Kontext wird im Vergleich zum späteren Religionsunterricht der weiterführenden Schule als nicht besonders gelungen bewertet. Der Religionsunterricht hingegen biete Denkipulse und neue Interpretationsmöglichkeiten im übertragenen Sinn (AE 6).

⁶³ Aus den Verschriftlichungen der Befragten wird jeweils wortgetreu ohne Berücksichtigung standardsprachlicher Abweichungen zitiert.

Im Gegensatz zu der z.T. fragwürdigen Thematisierung im kirchlichen Kontext bewerten die meisten Befragten den Religionsunterricht größtenteils positiv.⁶⁴ Dass dort biblische Texte historisch-kritisch untersucht werden, begrüßen besonders zwei Schülerinnen (AE 5, 6). Sie empfinden es als Bereicherung, eine Anleitung zur Interpretation im übertragenen Sinn und dadurch neue Denkipulse zu erhalten (vgl. ebd.).

Im Kontrast zu diesen positiven Äußerungen stimmt folgender Erfahrungsbericht einer Studentin nachdenklich:

Im Religionsunterricht fühlte ich mich unwohl, wenn ich bei der Besprechung dieser Heilungserzählungen in den Vordergrund gerückt wurde. Ich wurde integrativ beschult. Es bietet sich natürlich an, eine blinde Schülerin in einer Klasse mit überwiegend [sic] sehenden Kinder zum Thema „blind sein“ und ihren eigenen Erfahrungen zu befragt wird. Ich hatte als Kind schon Verständnis für die Neugier der anderen und war bereit, fragen [sic] zu beantworten. Daraus kann sich gegenseitiges Verständnis entwickeln. Jedoch war mir „eine geballte Ladung an fragen“ [sic] manchmal auch unangenehm und das verursachte auch ab und zu Traurigkeit (s. AE 13).

Gerade mit Blick auf die kritischen Aussagen zur Umsetzung der Perikope im schulischen und/oder kirchlichen Kontext ist erkennbar, wie folgenreich ein unsensibler, teils bevormundender oder altkluger Umgang mit Mk 10,46-52 für Menschen mit einer Sehschädigung sein kann.

3.5.1.2 Darstellung der Reaktionen auf den Bibeltext

Die sieben Alltagsexegeten, die sich selbst bei der Lektüre der Wundererzählungen beobachtet und ihre Empfindungen dabei festgehalten haben, berichten von Irritation (AE15)⁶⁵ und Überraschung (AE 3),⁶⁶ Provokation (AE 14)⁶⁷ und sogar Wut (AE 11)⁶⁸ und Ärger (AE 3).⁶⁹

⁶⁴ Über die subjektiv wahrgenommene Qualität des Religionsunterrichts liegen sieben Aussagen vor. Der bibeldidaktische Umgang mit der Perikope im Religionsunterricht der Grundschule wird im Wesentlichen sehr positiv bewertet (vgl. AE 10, 15, 16 und 19). Neben dem Vorlesen der Heilungswundererzählung ist das Malen von Bildern als geeignete Methode in Erinnerung geblieben (vgl. AE 5, 8, 14).

⁶⁵ Die in Mk 10,46-52 dargestellte Szene wird als ‚plump‘ wahrgenommen. Besonders irritierend sei die fehlende Darstellung des Wunders und einer verwunderten Reaktion des Geheilten (AE 15).

Trotz des breiten Spektrums an unterschiedlichen Reaktionen auf den Text, bringt ein Proband die Empfindungen der meisten Befragten auf den Punkt:

Die Geschichte erweckt in mir zwei Impulse – der erste ist Wut. Die Wut darüber, wie kranke oder behinderte Menschen von geld-oder machtgeilen Quacksalbern (natürlich unser lieber Herr Jesus ausgenommen) ausgenutzt, wenn nicht gar missbraucht werden [...]. Der zweite Impuls: „Geh! Dein Glaube hat dir geholfen. Im gleichen Augenblick konnte er wieder sehen, und er folgte Jesus auf seinem Weg.“ Vielleicht ist ja lediglich gemeint, dass der Glaube bzw. die Begegnung mit Jesus dem Blinden einfach wieder genug Kraft gegeben hat, seinen Lebensweg fortzusetzen und mit den Stolpersteinen des Alltags zurecht zu kommen (AE 11).

Dass selbst eine vergleichsweise rationale Auseinandersetzung⁷⁰ mit dem biblischen Text u.U. eine große Betroffenheit zur Folge haben kann, lässt sich an der emotionalen Reaktion des gerade zitierten Befragten erkennen und sollte bei der Entwicklung einer bibeldidaktischen Konkretisierung besonders berücksichtigt werden.

3.5.1.3 Einschätzungen über mögliches eigenes Handeln in der narrativen Situation

Zwei Befragte würden in einer ähnlichen Situation ganz unterschiedlich handeln. Eine Person sieht die Figur ‚Bartimäus‘ als Vorbild und gibt an,

⁶⁶ Der Befragte ist überrascht über die Aktualität des Textes hinsichtlich der Darstellung des Verhaltens der Volksmenge (AE 3). Die Verfasserin einer anderen Alltagsexegese ist über ihre Assoziation mit Ödipus verblüfft, der als blinder Seher trotz seiner Blindheit sehend gewesen sei. Dieses Wissen stamme aus dem Theologiestudium (AE 7).

⁶⁷ Besonders der letzte Vers der Perikope veranlasst den Exegeten dazu, auf ein mögliches Missverständnis hinzuweisen. Er sieht die Gefahr, dass Menschen die Erzählung möglicherweise falsch verstehen und meinen: 'Wer nicht körperlich gesund ist, hat nicht genug geglaubt. Dadurch werde der Irrglaube an Heilung ausschließlich durch Glauben gefördert (AE 14).

⁶⁸ Eine Person äußert ihre Wut in Bezug auf eine in 4.3.1.1 dargestellte Predigt. Menschen, die von anderen stets als bemitleidenswert und hilflos angesehen werden, nehmen sich irgendwann selbst so wahr. (AE 19).

⁶⁹ Die anfängliche Verwunderung wandelt sich in Ärger (AE 3) über die gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen für Menschen mit Behinderung.

⁷⁰ Schließlich haben die Befragten beim Aufschreiben ihrer Gedanken mehr Zeit zur Reflexion und können das eigene Empfinden aus einer gewissen Distanz betrachten.

sich exakt so verhalten zu wollen. Der Schüler urteilt dabei auf der Basis eines wörtlichen Verständnisses der ‚Blindenheilung‘, wie sie – nach eigenen Angaben – im islamischen Kontext üblich ist (AE 17).⁷¹ Seiner Auffassung gegenüber steht die kritische Meinung eines atheistic geprägten Alltagsexegeten:

Ich wäre nicht auf Jesus zugegangen um mich von ihm heilen zu lassen. Wenn ich überhaupt nach Hilfe gesucht hätte, wäre ich zu einem niedergelassenen Brillenmacher gegangen. Ihm hätte ich mehr Vertrauen entgegen gebracht als einem wandernden Prediger und Heiler. Allerdings, wie ich vor 2000 Jahren gehandelt hätte mit dem damaligen Wissen, kann ich heute schlecht sagen (AE 12).

Anhand dieser gegensätzlichen Äußerungen lässt sich zeigen, dass die ‚Seherschädigung‘ lediglich **ein** Teil einer vielschichtigen Persönlichkeit ist. Wer davon ausgeht, dass sich Menschen mit Seherschädigung in jedem Fall wie Bartimäus verhalten, missachtet den Stellenwert anderer individueller Einstellungen und Weltansichten.

3.5.1.4 Interpretation des Verhaltens des Bartimäus

Das Verhalten des Bartimäus wird in insgesamt dreizehn Alltagsexegesen sehr unterschiedlich kommentiert, wobei zwei Berichte indirekt Aufschluss über die Interpretation geben (s. AE 8, 17). Die Deutungen polarisieren stark. Auf der einen Seite sind wenige sehr wertschätzende Aussagen (AE 3, 5, 17) vorzufinden. Andererseits beträgt der Anteil an kritischen Meinungen 55 % (AE 1, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20). Vor diesem Hintergrund wäre es verkehrt, davon auszugehen, dass sich Menschen mit einer Seherschädigung besonders stark mit Bartimäus identifizieren können. Ein besonderes Interesse ist durchaus konstatabar, aber die Bewertungen seines Verhaltens fallen individuell unterschiedlich aus:

⁷¹ Der Islamologe Zaidan stellt das Wunderverständnis im Islam ähnlich wie der Alltagsexeget dar. Wunder werden demnach als unerklärbare, übernatürliche Ereignisse verstanden, die im direkten Zusammenhang mit dem Wirken Allahs stehen. Als Beispiel hierfür dient insbesondere ‚das Wunder der Natur‘ (vgl. Zaidan: Wunderverständnis im Islam, in: Pichler, Josef / Heil, Christoph (Hg.), Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge, Darmstadt, 2007, S. 260).

Ein wesentlicher Aspekt der drei positiven Standpunkte ist die hohe Identifikation (indirekt) mit Bartimäus im Zusammenhang der Einschätzung des möglichen eigenen Handelns in der narrativen Situation, in der sich die mit der eigenen Lage ebenso unzufriedenen Befragten genauso nach einer Heilung durch Jesus sehnen (vgl. AE 17). Eine weitere wertschätzende Äußerung erscheint demgegenüber sozial-politisch motiviert. Die Hartnäckigkeit des Bartimäus wird gelobt, weil Betroffene durch dieses Beispiel erkennen, dass sie ‚den Sehenden die Augen öffnen können, um sie auf gesellschaftliche Missstände aufmerksam zu machen‘ (AE 3). Aus autobiographischer Perspektive gibt schließlich ein dritter Proband zu erkennen, dass der Ansatzpunkt für seine Identifikation mit Bartimäus dessen Rufen sei, durch das dieser auf die ‚eigene Situation im Kreis der Normalen‘ hinweise (AE 5).

Im Gegensatz dazu fällt der Anteil der kritischen Bemerkungen mit 11 Alltagsexegesen relativ hoch aus. Für ihre Kritik nennen die Befragten angefangen bei Irritation über die ‚blinde Nachfolge‘ (AE 9, 15) über Unverständnis für das auffällige⁷² Verhalten des Bartimäus (AE 1, 14) bis hin zu anderen persönlichen Erfahrungen (AE 13, 18, 19) ganz unterschiedliche Gründe. In Aussagen der letzteren Art stellen sie die große Zufriedenheit mit dem eigenen Leben der ‚erbarmungswürdigen Situation‘ der Hauptfigur gegenüber. Einem Proband misslang nach eigenen Angaben die Identifizierung mit Bartimäus, weil das eigene Sehvermögen noch zu groß sei, um von Blindheit zu sprechen (AE 16).

3.5.1.5 Überlegungen zur Art der Heilung des Bartimäus

Die Hälfte der Befragten stellt Überlegungen zur Art der Heilung des Bartimäus an. Interessanterweise lassen sich diese Aussagen in zwei Bereiche gleich starker Ausprägung aufteilen: Einerseits liegen Vermutungen über eine medizinische Heilung vor (AE 4, 6, 14, 17, 19), andererseits sprechen sich Probanden für eine Interpretation der Heilung im übertragenen Sinn aus (AE 1, 9, 11, 13, 20). Ähnlich wie bei den Exegeten in der biblischen Theologie gehen an diesem Punkt die Meinungen auseinander:

⁷² Folgende Äußerungen vermitteln den Grundtenor der kritischen Betrachtungen: ‚Bartimäus ist ein unsympathischer Hysteriker‘ (AE 1) und: ‚Es gibt doch Mittel und Wege mit der Blindheit zurecht zu kommen!‘ (AE 14).

Alle diejenigen, die von einer Heilung im medizinischen Sinn überzeugt sind, urteilen auf der Basis eines wörtlichen Schriftverständnisses (vgl. AE 14, 17). In diesem Zusammenhang ist auch eine Aussage zu ‚Spontanheilungen‘ zu verorten. Eine befragte Person ‚glaubt‘ an die Möglichkeit einer solchen Heilung, hält aber alternativ auch für wahrscheinlich, dass eine ‚psychogene Erkrankung‘ (AE 19) als Ursache für die Blindheit vorgelegen haben könnte.

Bei Interpretationen auf metaphorischer Ebene wird Heilung als Orientierung in einer ausweglosen Situation verstanden (AE 1, 9, 11, 20). Eine Alltagsexegetin geht davon aus, dass Bartimäus nicht körperlich blind gewesen sei, sondern die Gesellschaft ihm ein falsches Bewusstsein suggeriert habe (AE 1). Heilung in diesem Kontext bedeute ein ‚Wachrütteln durch Jesus, was zu einer veränderten Wahrnehmung geführt hat‘. Ein anderer Proband geht zwar von einer körperlichen Blindheit bei Bartimäus aus, führt die Heilung aber auf eine veränderte Einstellung zum Glauben zurück (AE 13).

3.5.1.6 Interpretation des Verhaltens Jesu

Im Vergleich zu 3.5.1.5 ist der Anteil an Äußerungen über das Verhalten Jesu mit sieben Aussagen eher gering. Im Ganzen betrachtet überwiegen hier positive Bewertungen des Handelns Jesu (AE 5, 6, 13, 14, 17). Die Probanden nehmen diesen als jemanden wahr, dessen Blick besonders auf diejenigen gerichtet sei, die am Rande der Gesellschaft stehen, und der somit in seinem Handeln ‚wegweisend‘ sei (AE 5, 6, 13). In einem solchen, übertragenen Sinn verstehen sie in der Regel auch seine Heilungsfähigkeiten, wobei zwei Personen im wörtlichen Sinn von medizinischen Fähigkeiten ausgehen (AE 6, 17).

In einer weiteren Alltagsexegese kommt deutliche Irritation über das ‚untypische Verhalten‘ Jesu zum Ausdruck. Mit Bezug auf 10,48 bewertet der Verfasser Jesu Verhalten als arrogant, weil dieser jemanden zu Bartimäus vorschicke, ‚um ihn zu sich holen zu lassen‘ und keineswegs selbst handle (vgl. AE 15). Generell sei ihm Jesus aber als Mensch sehr sympathisch. Die Darstellung Jesu als Christus betrachte er allerdings wiederum mit deutlicher Skepsis.

Es liegt außerdem eine Aussage vor, in der ebenfalls eine deutliche Ablehnung gegenüber der Darstellung der Heilungsfähigkeiten Jesu aufgrund göttlicher Vollmacht zum Ausdruck gebracht wird. Besonders das Motiv des ‚Auftretens der Menge‘ veranlasst den Exegeten zu der Annahme, dass sich Jesus wie ein ‚Popstar‘ verhalte. Dabei sei Jesus ein ‚ganz normaler Mensch‘ gewesen, der sich durch seine Zuwendung zu Anderen auszeichnet habe (AE 14).

Als aufschlussreich erweist sich schließlich auch ein Wandel in der Wahrnehmung des Verhaltens Jesu in AE 1. Der Verfasser wertet das zu Beginn des Evangelientextes dargestellte Verhalten Jesu zunächst ab als ‚Sich in Szene Setzen wie ein König, der absolut keine Heilungsfähigkeiten besitzt‘. Im weiteren Verlauf entwickelt er dann den Gedanken, dass Jesus möglicherweise nicht von sich selbst aus ‚propagiert‘, sondern von seinen Anhängern so dargestellt werde. Bei der näheren Betrachtung von 10,51 interpretiert er Jesu Frage ‚Was willst du, soll ich dir tun‘ schließlich als psychologische Frage, die Bartimäus zu einer heilenden Erkenntnis verhelfen soll (AE 1).

3.5.1.7 Beurteilung des Verhaltens der Menge

Das Verhalten der Menge wird in Bezug auf das Schweigegebot gegenüber Bartimäus nicht gut geheißen (AE 2, 3, 13, 14). Zwei Alltagsexegeten stellen einen abwertenden Umgang mit Bartimäus fest (AE 13, 14) und äußern den Standpunkt, dass Bartimäus ein Recht habe, zu reden (AE 13). Ein aktueller gesellschaftskritischer Interpretationsansatz findet sich in AE 2 und 3. Die Verfasser weisen auf die heutige Situation von Menschen mit Behinderung hin, von denen die Anpassung an gesellschaftliche Bedingungen erwartet werde und bei denen ohne weiteres keinerlei Nachteilsausgleiche, ‚aus der Sicht der nicht behinderten Menschen Extrawürste‘, akzeptiert würden (AE 2). Die in diesem Zusammenhang geäußerte Gesellschaftskritik beruht auf eigenen Erfahrungen. Offensichtlich verfügen die Exegeten über einen besonders sensiblen Blick für Fehlverhalten im Umgang mit benachteiligten Menschen. Ebenso kritisch merkt einer von ihnen an, dass Blindheit und Armut ‚in den Köpfen fest verbunden‘ seien, was dazu führe, dass ein Mensch mit Behinderung durch die Fremdbestimmung Anderer daran gehindert werde, ein selbstbestimmtes Leben zu führen (AE 3).

Etwas milder bewertet der Verfasser von AE 1 das Schweigegebot der Menge. Zwar heißt er ihr Handeln prinzipiell nicht gut, zeigt aber dennoch ein wenig Verständnis für die vermutete Absicht, den ‚unsympathischen Hysteriker‘ beruhigen zu wollen.

3.5.1.8 Aussagen über früheres und heutiges Verständnis des Bibeltex-tes

Durch die Offenheit der qualitativ ausgerichteten Aufgabenstellung für die Befragten begünstigt, sind unerwartet sieben Aussagen vorgelegt worden, in denen das heutige Verständnis der Heilungswundererzählung der Deutung zu einem früheren Zeitpunkt gegenübergestellt wird. Vier Alltagsexegeten weisen explizit auf einen Wandel der Interpretationsart hin (AE 2, 8, 13, 19). Dieser besteht in erster Linie darin, dass in der Kindheit die Erzählung wörtlich verstanden wurde, was mit dem Wunsch nach eigener Heilung und der Frage ‚Warum heilt mich Jesus nicht?‘ verbunden war. Die Vorstellung, durch Jesus (wieder) sehen zu können, galt als ‚attraktiv‘. Eine Studentin äußert hierzu folgendes:

Ich habe mir als Kind oder auch als Erwachsene schon manchmal gewünscht, im körperlichen Sinn sehen zu können. Dabei geht es mir nicht um die Wahrnehmungsmöglichkeit, die ich nicht habe, sondern um Dinge, die ich aufgrund meiner Behinderung nicht selbst machen kann, die mir schwer fielen o.ä. So konnte ich als Kind z.B. nicht ohne weiteres mit den anderen Kindern in der Pause Fangen spielen (AE 13).

Heute sehen diese Exegeten mit anderen Augen auf die ursprünglich wörtlich interpretierte Perikope Mk 10,46-52: Eine Verfasserin deutet die Heilung als Verbesserung der Lebensbedingungen des Bartimäus (AE 2). Zwei weitere weisen auf eine Heilung im übertragenen Sinn hin (AE 8, 19).

Ein Befragter äußert, wie in 3.5.1.4 beschrieben, dass er an einem Verständnis von einer Heilung im medizinischen Sinn von Kindheit an bis auf den heutigen Tag unverändert festhalte (AE 17). Eine Studentin teilt diese Sichtweise, allerdings mit einem wesentlichen Unterschied: Sie berichtet von der Enttäuschung, nicht selbst geheilt worden zu sein. Dies hatte zur Folge, dass sie die neu-apostolische Prägung der Familie abgelehnt und sich fortan nicht mehr mit biblischen Erzählungen beschäftigt hat (AE 14). Hie-

ran ist nachzuvollziehen, welche Folgen eine bibeldidaktische Konkretisierung bedauerlicherweise haben kann, bei der eine Wechselbeziehung zwischen Glauben und körperlicher Heilung postuliert wird.

Eine Schülerin geht nach wie vor von einer körperlichen Heilung bei Bartimäus aus. Im Bezug auf ihre eigene Person schildert sie eindrucksvoll ihre Antwort auf die Frage nach dem Ausbleiben der eigenen körperlichen Heilung:

[...] Denn ich finde, Heilung muss nicht am Ende das Ergebnis des uneingeschränkten Sehens zur Folge haben, sondern kann auch bedeuten, dass jemand gelernt hat, mit seiner Beeinträchtigung glücklich zu leben und damit geheilt wurde. [...] Menschen, die sich fragen, warum sie nicht geheilt werden, sollen feststellen, ob sie sich nicht schon auf dem Weg der Heilung befinden (AE 6).

3.5.1.9 Standpunkt zu Mk 10,46-52, zur Bibel und/ oder dem Koran

Acht Alltagsexegeten formulieren ihren Standpunkt zur Perikope und beziehen sich dabei auf drei Kriterien. Die erste Gruppe, die von einer Heilung im übertragenen Sinn ausgeht (AE 7, 9, 13), bewertet Mk 10,46-52 positiv. Vier der Befragten analysieren den Textabschnitt im Kontext, d.h. sie sehen ihn als Teil der Bibel bzw. ‚Heiliger Schriften der Menschheit‘. Zwei Probanden äußern sich hingegen sehr skeptisch. Ein Schüler gibt an, dass er den Text nicht verstehe, bzw. den Inhalt für ‚fraglich‘ halte (AE 12) und deshalb vor dem Hintergrund der eigenen Sehschädigung keinen Bezug zum eigenen Leben herstellen könne. Zu einer dauerhaften intensiven Auseinandersetzung mit der Bibel sei er deshalb nicht motiviert. Interessanterweise ist bei beiden Beurteilungen eine Generalisierung der Inhalte von Mk 10,46-52 auf die gesamte Bibel zu beobachten. Dagegen meint ein anderer Verfasser:

Die Bibel ist, wie sie ist, da gibt es nichts zu kritisieren. Die Auslegung der Bibel wäre schon eher kritikbedürftig. Ich hatte einmal eine Kundin, die aufgrund Altersblindheit mit einem Lesegerät versorgt wurde. Diese erkannte, dass ich ebenfalls stark sehbehindert bin und fragte mich: "Und womit hatsie Jesus gestraft?" Ich war etwas empört, denn ich sehe eine Behinderung nicht als Strafe. Auch ist es überhaupt nicht sinnvoll zu meinen, der Glaube könnte einem das Augenlicht zurückgeben, das wäre zu oberflächlich. Aber die Frage ist doch eher, welche Vorteile ich habe, Trotz meiner Behinderung [...] Die Bibel ist für mich auch kein göttliches Werk, sondern von Menschenhand geschrieben und somit schon ein Stück zweifelhaft. Auch Jesus konnte streng genommen das Erzeugnis einer

Mutter gewesen sein, ihrem eifersüchtigen Ehemann dem Tode entrinnend aus Verzweiflung hat mitteilen müssen, dass es nur Gott war, der sie unbefleckt empfänglich machte und nicht der Nachbar oder der beste Kumpel von Josef :-)
Weiß man's? War man dabei? (s. AE 10).

Ein Alltagsexegete, der sich selbst als ‚gläubigen Moslem‘ bezeichnet, beurteilt die Heilungswundererzählung und die Bibel als ‚ganz okay‘. Er verweist dabei auf ähnliche Erzählungen, die im Koran ebenfalls vorzufinden seien. Letztendlich steht für ihn der Inhalt des Korans im Vordergrund, wobei er darauf hinweist, dass er aufgrund des fehlenden Sehvermögens und des Umsetzungsverbotes des Korans auf die Interpretation Anderer angewiesen sei (AE 17). Eine Verfasserin bezieht sich bei ihrer Bewertung auf beide bisher genannten positiven und negativen Kritikpunkte: Einerseits interpretiert sie Mk 10,46-52 als Heilungswundererzählung im übertragenen Sinn, die dabei helfen soll ‚mit den Stolpersteinen des Alltags‘ zurecht zu kommen. Andererseits verweist sie auf ihr muslimisch geprägtes Elternhaus und meint, dass ‚die Geschichten aus der Bibel oder dem Koran einen stützig machen‘ (AE 11).

3.5.1.10 Fragen und Kritische Äußerungen zum gelesenen Text

Die in diesem Zusammenhang gestellten Fragen sind sehr unterschiedlich. Im Vordergrund stehen dabei folgende Aspekte:

- Verständnis der Heilung im wörtlichen oder übertragenen Sinn (AE 7),
- Verständnis von Blindheit in der Antike (historisch) im Vergleich zur heutigen Deutung von Wundergeschichten im übertragenen Sinn (AE 9),
- Notwendigkeit der Nachfolge des Bartimäus im Anschluss an seine Heilung sowie Erstaunen über eine Heilung im wörtlichen Sinn und über die Vollmacht Jesu, Wunder zu vollbringen (AE 9),
- Vermutung einer unzureichenden Textkohärenz in Mk 10,46a (AE 12). Hauptsächlich fragten die Probanden also nach dem ‚Sitz im Leben‘ der Perikope sowie nach der tieferen Intention der Heilungswundererzählung.

Kritische Äußerungen sind einerseits autobiografisch, andererseits auch systemisch motiviert. Eine Befragte kritisiert die ‚traurige Grundstimmung in der katholischen Kirche‘, die auch durch die Musik bedingt sei (AE 1) und wünscht sich, in der Kirche ‚Spaß haben‘ zu können, wie auf ‚Gospelveranstaltungen‘. Ein weiterer autobiographischer Beitrag findet sich in AE 12. Der Verfasser weist darauf hin, dass Mk 10,46-52 und andere Erzählungen von ‚Geistheilern‘ verwendet würden, um für alternative Heilungsmethoden zu werben. Langfristig gesehen führe diese Praxis die Patienten in den finanziellen Ruin. Ähnlich kritisch sieht eine Befragte die ‚Überbetonung des Glaubens‘ in diesem Text. Sie kommt aufgrund ihrer Erfahrungen zu dem Schluss, dass ‚Heilung durch Glauben reine Vortäuschung‘ sei (AE 14). Stattdessen sollten Menschen mit Sehschädigung aufgemuntert werden, sich mit ihrer Lebenslage abzufinden und ‚das Beste daraus zu machen‘ (vgl. ebd).

Interessant ist vor diesem Hintergrund auch die folgende Bemerkung eines Alltagsexegeten, der die Auslegung von Mk 10,46-52 auf systemischer Ebene kritisiert:

[...] Bartimäus wird in der Geschichte alleine [sic!] auf seine Sehschädigung reduziert. Wir erfahren in der Geschichte nichts über ihn und die anderen Personen in der Geschichte einschließlich Jesus (auch wenn er eine vermeintlich neutrale Frage stellt) beziehen sich ihre Interaktion allein auf seine körperliche Einschränkung. Leider wird man in der heutigen Gesellschaft immer noch viel zu häufig als behinderter Mensch nur eben auf diese eine „Merkmal“ reduziert. Und nicht als Person wahrgenommen. Hier finde ich es ärgerlich, dass im Christentum, aber auch in anderen Religionen behinderte Menschen oft als Projektionsfläche für die Allmacht und Großherzigkeit der jeweiligen Religion benutzt werden. So wie sich manche christliche Organisationen in ihrer sogenannten Behindertenarbeit verhalten bin ich mir manchmal nicht so sicher, was dort im Vordergrund steht (AE 3).

In diesen Kontext lässt sich auch eine Aussage einer Verfasserin einordnen, die das ‚Bettlerdasein‘ des Bartimäus zum Anlass nimmt, über die Folgen seiner Behinderung nachzudenken. Dabei kritisiert sie, dass die Behinderung ausschließlich auf die Person bezogen und kein zweiter Blick auf die gesellschaftlichen Bedingungen geworfen werde, denn: gesellschaftliche Verhältnisse könnten auch Behinderungen verursachen (AE 13).

Mit Blick auf ‚Religion‘ ist in AE 10 folgende etwas erschreckende Kritik eines Alltagsexegeten vorzufinden, der sich zwar als Christ versteht, seine Erfahrungen in religiösen Gemeinschaften aber nicht positiv bewertet:

[...] Der Mensch ist ein Wesen, dass – egal wann und wo – immer etwas zum Festhalten braucht, einen Ruhepunkt. Hierfür sind Religionen erstmal absolut geeignet, Und so verschieden diese Religionen auch sind, um so unterschiedlicher sind auch die Menschen. Und hier hat nicht einmal der Papst eine verbindliche Antwort, lediglich Axiome, begründet aus eventuell existierenden Erfahrungswerten (AE 10).

3.5.1.11 Quintessenz

In sieben Alltagsexegesen finden sich im Anschluss an die Reflexion des Bibeltextes einige ‚Quintessenzen‘, also Schlussfolgerungen. Interessanterweise stehen dabei nach wie vor die Themenbereiche ‚Heilung‘ und ‚Glaube‘ im Vordergrund:

Zwei Befragte kommen zum Ergebnis, dass die Heilungswundererzählung einen ‚Vorgeschmack auf das kommende Himmelreich‘ biete und die Heilung exemplarisch bei Bartimäus stattgefunden habe (AE 6, 13). Drei Verfasser konzentrieren sich auf das Glaubensmotiv. In einer Aussage wird betont, dass der Glaube helfe, in schwierigen Lebenssituationen neue Kraft zu schöpfen (AE 19). Der zweite Verfasser bemerkt ähnlich:

Wenn du glaubst, kannst du alles erreichen. Glaube versetzt zwar keine Berge, ist aber eine gute Therapie für die Seele (AE 10).

In einer weiteren Alltagsexegese warnt ein Proband vor Missverständnissen. Besonders ‚heikel‘ sei eine Thematisierung der Perikope ohne ein Angebot weiterer historischer Hintergrundinformationen. Dadurch könne fälschlicherweise angenommen werden, dass bei einer ausbleibenden körperlichen Heilung der persönliche Glaube nicht stark genug gewesen sei (AE 18). In AE 20 kommt dieser Aspekt noch einmal aus einer anderen Perspektive zur Sprache:

Meines Erachtens kann das Festhalten an einem Glauben auf „göttliche“ Heilung u.U. dazu führen, zu sehr mit der gegebenen Lebenssituation zu hadern, anstatt sich um eine innere Akzeptanz der jeweiligen Beeinträchtigung und ihren Begleiterscheinungen zu bemühen und das eigene Leben aktiv in die Hand zu nehmen (AE 20).

Diesen Themenbereich abschließend ist auf eine ungewöhnliche These in AE 16 hinzuweisen. Der Autor sieht Mk 10,46-52 als einen Hinweis für den Zusammenhang zwischen Körper und Seele, den die Schulmedizin zwar kenne, aber nicht weiter erforscht habe.

3.5.1.12 Ergebnisse zu Aussagen über Mk 10,46-52

Die Durchsicht der Aussagen zu Mk 10,46-52 liefert folgende Erkenntnisse:

1. Der Großteil der Befragten kennt diese Perikope. Mit Blick auf eigene Erfahrungen im schulischen wie kirchlichen Kontext weisen einige Alltagsexegeten auf einen unsensiblen Umgang mit dem Thema in diesem Bereich hin (vgl. Kritik an Reduzierung der Person auf die Behinderung sowie übertriebene Mitleidsäußerungen).

2. Die unmittelbare Betroffenheit der Menschen mit Sehschädigung erfordert eine hohe Sensibilität im Umgang mit dieser o.ä. Erzählungen.

3. Menschen mit Behinderung sollten nicht nur vor dem Hintergrund ihrer Beeinträchtigung, sondern als Person mit eigenen Bedürfnissen, Einstellungen und Interessen wahrgenommen werden.

4. Allein die Tatsache, dass der ‚Held‘ in Mk 10,46-52 eine Sehschädigung hat, führt nicht zwingend zu einer Identifikation eines ähnlich betroffenen Lesers mit Bartimäus.

5. Das Handeln Jesu wird besonders in Abgrenzung zu dem der Menge größtenteils positiv bewertet. Aber: Die Befragten äußern auch Skepsis hinsichtlich seiner Heilungsfähigkeiten und Unverständnis für seine Verherrlichung.

6. Die Erfahrungswelt von Menschen mit Sehschädigung wird mit Blick auf die gesellschaftlichen Bedingungen als leidvoll dargestellt. Daher haben solche Menschen ein ausgeprägtes Bewusstsein für Ungerechtigkeiten besonders gegenüber Schwächeren und z.T. eine hohe Bereitschaft, auf (gesellschaftliche) Missstände hinzuweisen.

7. Die Aufrichtigkeit der kirchlichen Behindertenarbeit wird in einer Alltagsexegese infrage gestellt. Dabei ist der fremdbestimmende, altkluge Umgang mit den von einer Behinderung betroffenen Menschen ausschlaggebend für diese Kritik. Ebenso werden sicher gut gemeinte Handlungen ‚aus Mitleid‘ bisweilen als bloße ‚Selbstdarstellung‘ wahrgenommen.

8. Das Verständnis einer Heilung im übertragenen Sinn hilft einigen Befragten, die eigene Sehschädigung anzunehmen und den Umgang mit ihr

zu lernen. Langfristig folgt daraus schließlich eine positive, von Zufriedenheit geprägte Lebenseinstellung und relativ autonome Handlungsfähigkeit. Die Enttäuschung über eine nicht stattfindende Heilung im medizinischen Sinn aufgrund eines vermeintlich zu geringen Glaubens kann hingegen zu einer dauerhaften Abkehr vom christlichem Denken im weitesten Sinn führen, wobei sich die Fixierung auf die Erwartung einer körperlichen Heilung und die fehlende Selbstannahme gegenseitig verstärken und eine Lähmung bzw. Handlungsunfähigkeit zur Folge haben können.

9. Viele Befragte wünschen sich mehr Hintergrundinformationen bezüglich der historischen Umstände und theologischen Fragestellungen im Zusammenhang von Mk 10,46-52.

10. Bei der Formulierung einer ‚Quintessenz‘ stehen die Motive ‚Heilung‘ und ‚Glaube‘ ausschließlich auf der Basis persönlicher Erfahrungen im Vordergrund.

3.5.2 Fragen aus dem Bereich der Systematischen Theologie

Die Erwartung einer intensiven Beschäftigung mit der Frage nach dem Handeln Gottes angesichts des Leids in der Welt wird nicht erfüllt. In erster Linie äußern die Befragten individuelle Vorstellungen von ‚Heilung‘ und ‚Wundern‘. Diese sollen nun kurz skizziert werden.

3.5.2.1 Was ist mit ‚Heilung‘ gemeint?

Bei der Einschätzung der Art der Heilung des Bartimäus stellen sieben Alltagsexegeten allgemein ihr Verständnis von Heilung dar. Dabei sprechen sie ganz unterschiedliche Aspekte an.

Der Verfasser von AE 2 versteht Heilung als ‚verbesserte Lebensbedingungen blinder Menschen in der damaligen Zeit‘. Von dieser sozial-systemischen Argumentationsweise ist die fortschrittsgläubige Deutung einer Verfasserin zu unterscheiden, die zu bedenken gibt, dass der Glaube allein nicht für eine Heilung ausreichend sei, da diese allein vom menschlichen Können abhängt in erster Linie als Erfolg der medizinischen Forschung betrachtet werden müsse (AE 4). Ein anderer Alltagsexegete hingegen würde wiederum den Fortschritt auf das Wirken Gottes zurückführen, wobei er eine Heilung im medizinischen Sinn jederzeit für möglich hält (AE 17).

Eine Befragte weist auf ihre vergeblichen Bemühungen hin, einen Bezug der Aussage ‚Glauben hilft‘ zum eigenen Leben herzustellen. Ihr Vorschlag ist, ‚Heilung‘ als Moment der Annahme des eigenen Lebens zu verstehen (AE 14). Etwas anders sieht das die Verfasserin von AE 11, die die Heilung des Bartimäus als ‚Rückversetzung in den ursprünglichen Zustand‘ bezeichnet, ohne genauer darauf einzugehen, was sie damit meint.

Eine bereits erwähnte Schülerin betrachtet Heilung als spirituelles Ereignis nicht mit dem ‚Ergebnis uneingeschränkten Sehens‘, sondern mit der Folge, dass Betroffene zu einer umfassenden Selbstannahme und einem darauf basierenden souveränen Umgang mit der Beeinträchtigung fähig werden. In diesem Zusammenhang weist sie auf die heilende Kraft des Gebetes und die erfahrene Solidarität Jesu in schwierigen Lebenssituationen hin: ‚Ich frage mich nicht, wieso Jesus mich nicht heilt: Ich fühle mich von ihm geheilt und gestärkt‘ (AE 6).

Ein Befragter erwartet Heilung auch im Kontext der Kirche. Um seinen Standpunkt zu verdeutlichen, übt er Kritik am Verhalten ‚psychisch kranker Menschen‘, die das Positive im Leben nicht sehen könnten. Aus der Perspektive seines Glaubens heraus versteht er die Kirche als ‚Mittel zur Therapie von Körper und Seele‘ (AE 10).

3.5.2.2 Was ist ein Wunder und gibt es Wunder heute noch?

3.5.2.2.1 Erfahrungen mit ‚Wunderheilern‘

In vier Alltagsexegesen werden Erfahrungen mit Wunderheilern geschildert, die die Probanden persönlich oder im näheren Bekanntenkreis gemacht haben. Die folgende, detaillierte Wiedergabe der Erfahrungen soll auch einen Einblick in die Bewertungen der jeweils beschriebenen ‚Heilungspraktiken‘ ermöglichen.

Eine Befragte berichtet gleich von drei unterschiedlichen Erfahrungen, die sie beim Bemühen um eine Abwendung der drohenden Sehschädigung im Jugendalter machen musste. Die erste Alternative zur Schulmedizin war die Wahrsagerei, verbunden mit bestimmten pseudo-religiös-christlichen Praktiken.

Also ich habe auch abends im Bett **gebetet** und war damals bei Wahrsagerinnen gewesen. Eine von ihnen hat mir die Karten gelegt und mir einen **Kranz** gege-

ben. Dieser sollte positive Energie und Kräfte besitzen. Ich weiß nicht was die Frau damals damit gemacht hat, aber sie hat gesagt, ich soll das abends immer über mein Bett hängen und das würde mir auch helfen. Ich könnte dann wahrscheinlich irgendwann wieder besser sehen. Ich war bei mehreren Wahrsagerinnen, weil ich durch meine Familie ich sehr viele Kontakte zu italienischen Familien hatte. Italiener sind auch oft sehr christlich. Mir wurde eine Familie vermittelt, wo die Mutter das ausübt für ihren Bekanntenkreis. Dort bin ich regelmäßig hingegangen und mir dann immer die Karten legen lassen. Ihre Quelle ist sog. Positive Energie und auch **auf jeden Fall Gott**. Durch diese Kartenlegerei hat sie wohl auch **bewusst Kontakt zu Jesus und zu Gott** aufgenommen. Das mit dem Kranz von ihr war eine Option, mit der sie mir Hoffnungen machte. Ich bin daher auch immer hingegangen. Das macht man alles, weil man angesichts einer drohenden Sehbehinderung verzweifelt ist [...] (AE 1, Hervorhebung nachträglich hinzugefügt).

Aus der Perspektive eines Außenstehenden wird umso deutlicher, wie die Notlage kranker Menschen in Verbindung mit falschen Versprechen angeblicher ‚von Gott kommender‘ Heilkräfte schamlos ausgenutzt wird. Dabei wecken die vermeintlichen Wunderheiler bei den Betroffenen große Hoffnungen auf körperliche Heilung. Problematisch ist, dass ihre Praktiken (z.B. ‚Kartenlegerei‘) explizit auf das Wirken Gottes zurückgeführt und mit Handlungsweisen aus dem christlichen Kontext wie z.B. dem Gebet vermischt werden. Dass betroffene Menschen nach einer bitteren Enttäuschung von bestimmten Formen der Religiosität Abstand nehmen, vielleicht zeitweise von Gott selbst, ist vor diesem Hintergrund verständlich. Als die ‚Kartenlegerei‘ bei der oben schon zitierten Alltagsexegetin keine Wirkung in anatomischer Hinsicht zeigte, wandte sich die Befragte an einen ‚Wunderheiler‘ in den Niederlanden, den ihr Familienangehörige vermittelt hatten. Angeblich habe dessen Vater Schweine von einer Pest befreit⁷³ und seine heilenden Kräfte an seine Söhne weitergegeben. Diese hätten dann nicht mehr nur Tiere geheilt, sondern ihre Fähigkeiten auch auf Menschen übertragen, eine Praxis errichtet und großen Zulauf gehabt:

⁷³ Ein geübter Bibelleser mag dies mit dem in Mk 5,1-20 dargestellten Exorzismus assoziieren. In dieser Erzählung ist davon die Rede, wie Jesus mehrere Dämonen austreibt, die daraufhin eine Schweineherde befallen. Durch die ähnliche Motivik besteht die Gefahr, dass das Handeln des vermeintlichen Wunderheilers unbewusst mit dem Wunderwirken Jesu in Verbindung gebracht wird, was möglicherweise beabsichtigt ist.

Ich war getrieben von Verzweiflung schließlich auch bei diesem Wunderheiler in Holland. Im Nachhinein kann ich ihm nicht abstreiten, dass er Kräfte hatte, nur haben die mir gar nicht geholfen.[...] Das kann man sich als Aussenstehender auch gar nicht vorstellen. Man musste manchmal mit **7/8 Stunden Wartezeit** rechnen, bis man an diesem Menschen dran kam. [...] Wir sind – ich glaub auch – zehn Mal oder so bestimmt da In regelmäßigen Abständen gewesen, weil er hat auch immer gesagt: „**Sie müssen halt wiederkommen. Ich merke, da passiert was!**“ Wenn ich das mal beschreibe wie so eine Sitzung da so verläuft. [...] Bei denen die vor einem in der Schlange waren, konnte man beobachten, was er mit denen gemacht hat. Die Tür war nicht abgeschlossen, sondern der hat wirklich wie am Fließband hat er sich hinter diese Menschen gestellt. Mit den Händen hat er nicht den Kopf berührt, sondern nur hinter dem Kopf bestimmte kreisende Handbewegungen gemacht. Manchmal konnte man sehen, dass die Menschen durch diese Kraft so hin und her bewegt wurden. Er sprach nicht viel mit ihnen, sondern nur gesagt, es wäre gut, wenn sie jetzt ruhig sind und wenn sie sich ein bisschen drauf einlassen. So: „Ich werde Ihnen nicht weh tun und ich werde Sie nicht berühren.“-Tatsächlich bleibt es bei den kreisförmigen Bewegungen hinterm Kopf. Ich weiß nicht wie das funktioniert, aber da war auf jeden Fall etwas und das habe ich auch dann mit mir machen lassen. **Ich habe währenddessen ja nichts gespürt, wirklich gar nichts.** Nur man hatte ja **immer gehofft und ich habe dann auch dran geglaubt**, sonst wäre ich da ja auch nicht hingefahren. Nach einigen Wochen hat die Lehrerin meine Mutter damals gefragt: „Hat Ihre Tochter eigentlich keine Probleme mehr? Sieht sie eigentlich besser, weil sie ist im Moment im Unterricht immer sehr aufmerksam kann gut zuhören kann und hat ein besseres Verständnis für alles hat.“ Daraufhin waren wir auch beim Arzt. Mein Arzt hatte mich auch untersucht und er hatte gesagt: „Ich kann nicht feststellen, dass Ihre Tochter besser sehen kann, aber was feststeht: Sie hat eine viel bessere Durchblutung.“ Das konnte man also feststellen. Medizinisch. Aber sonst konnte man gar nichts feststellen. Nur dazu **hätten ja tausend andere Auslöser zu dem Zeitpunkt auch sein können** (s. AE 1, Hervorhebung nachträglich hinzugefügt.).

Der Andrang bei diesem Wunderheiler ist demzufolge sehr groß. Indem er vermeintliche Veränderungen suggeriert, weckt er starke Hoffnungen, die letztendlich nur enttäuscht werden können. Weil diese Erfahrung bei der betroffenen Person in die prägende Zeit des Jugendalters fiel, sind die Enttäuschungen auch mit großer zeitlicher Distanz nach wie vor präsent.

Obwohl sie noch immer eine gewisse Skepsis gegenüber Religion, Gott und besonders Wundern empfindet, kann die Studentin aus heutiger Perspektive erfreulicherweise sagen:

Mit Sicherheit erzähl ich dem da oben auch gerne Sachen obwohl ich nicht dran glaube aber manchmal... ist man doch verzweifelt und man versucht dann sich irgendwie zu Hilfe zu suchen....Nach einem solchen Gespräch fühlt man sich auch freier. Man ist die Sache losgeworden, was man erzählen wollte. Schließlich sind das Dinge, die man keiner Freundin erzählt (s. AE 1).

Eine weitere Studentin, deren starke emotionale Reaktion bereits in 3.5.1.2. angesprochen wurde, missbilligt Wundererzählungen vor dem Hintergrund negativer Erfahrungen nach wie vor (vgl. AE 11). Zunächst äußert sie Verständnis für jene verzweifelten Menschen, die sich jenseits der Schulmedizin nach Alternativen umsehen. Sie spielt dabei auf eigenen Erfahrungen an, die sie als ‚Illusion im Iran‘ bezeichnet. Auch zwei Freundinnen mit Sehschädigung hätten unangenehme Therapieformen wie beispielsweise eine Magnetfeld-Therapie oder den ‚stinkenden heilenden Atem‘ bzw. das ‚Auflegen einer schweißnassen Hand‘ des ‚Wunderheilers‘ wirkungslos über sich ergehen lassen müssen. Besonders verärgert äußert sich die Befragte zu Berichten aus dem Fernsehen, wo pilgernde alte und kranke Menschen gezeigt würden, die in der Hoffnung, geheilt zu werden, unter Qualen versuchten, bestimmte Ziele zu erreichen. Ein Angebot, die heilenden Quellen von Lourdes zu besuchen, habe sie selbst dankend abgelehnt. Bei dieser Befragten ist die Enttäuschung in Bitterkeit umgeschlagen, weshalb sie das Thema ‚Heilung‘ bewusst meidet.

Ein anderer Alltagsexegat kritisiert hingegen lediglich den finanziellen Aufwand, den Patienten auf sich nehmen müssen, um eine Behandlung auf der Basis alternativer Heilungsmethoden in Anspruch nehmen zu können. Er weist in diesem Zusammenhang auf seine Erfahrung mit dem ‚Jin Shin Jyutsu‘ hin. Diese Universalenergie werde durch Handauflegen an besonderen Punkten des Körpers aktiviert. Er bestätigt das Wirken dieser ‚Kräfte‘ und bewertet die Auswirkungen der Behandlung als sehr positiv (vgl. AE 16).

Schließlich bleibt noch auf die Meinung eines Schülers hinzuweisen, der Wunderheilern tatsächlich außergewöhnliche Fähigkeiten zugesteht. Eine Erzählung über einen Muezzin, der seinen Sohn geheilt haben soll, hält der Befragte für glaubwürdig. Sein Vertrauen in das Wirken von Wunderheilern scheint unerschütterlich, auch wenn er persönlich keine Heilung im medizinischen Sinn erfahren hat (vgl. AE 17). Es bleibt fraglich, wie lange

diese Einstellung aufrechterhalten werden kann und für die eigene Zufriedenheit und Lebensbewältigung dienlich ist.

3.5.2.2.2 Definition Wunder

Neben den erwähnten vier Alltagsexegeten bringen drei Befragte ihre Vorstellung von einem ‚Wunder‘ zum Ausdruck (AE 13, 14, 15). Alle drei Personen begreifen Wunder wie z.B. das plötzliche ‚Aufwachen eines Komapatienten‘ (AE 14) als rational nicht erklärbare Ereignisse an. Doch während sich zwei Verfasser darin einig sind, Wunder zwar ‚faszinierend‘ (AE 15) zu finden, sie aber dennoch in den Bereich der ‚Fantasien‘ (AE 15) und des ‚Merkwürdigen‘ (AE 14) einordnen zu wollen, versteht die Verfasserin von AE 13 unter einem Wunder ein Ereignis, das Staunen erregt. So gesehen gelte auch die Begegnung des Bartimäus mit Jesus, aus der er Kraft und Mut für die Nachfolge schöpft, zu Recht als Wunder (vgl. AE 13).

3.5.2.2.3 Glauben an ein Wunder in der heutigen Zeit

Vor dem Hintergrund der in 3.6.2.2 dargestellten größtenteils negativen Erfahrungen einiger Befragter mit ‚Wunderheilern‘ ist nicht allzu verwunderlich, dass alle drei Alltagsexegeten, die sich zu diesem Thema explizit äußern, keine Wunder im medizinischen Sinn erwarten (vgl. AE 1, 4, 20). Eine Studentin nennt als Begründung für ihre Überzeugung die Existenz von Krankheiten auf der Welt (AE 4). Dass sie ‚ein Wunder durch Heilsprechen‘ nur sehr schwer nachempfinden könne, gab schließlich eine dritte Befragte (AE 20) zu erkennen.

3.5.2.3 Theodizee

Es ist zu erwarten, dass Menschen, deren Leben von einer Sehschädigung geprägt ist, auch nach dem Zusammenhang von Leid und Gott fragen.⁷⁴ Im Verhältnis zur Gesamtzahl aller Befragten äußern sich zu diesem

⁷⁴ Schambeck und Stögbauer untersuchten die Relevanz der Theodizeefrage im Kontext der Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen: Die Frage nach Leid und Gott ist eine der existentiellen Fragen, der sich Heranwachsende bewusst stellen. Unterschiedliche Erfahrungen führen zu einer intensiven Auseinandersetzung mit sich selbst, Gott und der Umwelt. Die Autorinnen plädieren dafür, solche Erfahrungen bei einer religionspädagogischen Tätigkeit als Lehrender stets zu berücksichtigen (vgl. Schambeck, Stögbauer: Leid und die Frage nach Gott bei Jugendlichen, Eine religionspädagogische Herausforderung, in:

Thema allerdings nur eine geringe Zahl an Probanden: Nur vier der Befragten stellen explizit Fragen nach dem Handeln Gottes angesichts des Leids der Welt (AE 1, 5, 7, 11). Alle Aussagen stehen interessanterweise im Bezug zur eigenen Person. Lediglich eine Alltagsexegetin nimmt aus einem größeren Blickwinkel ‚Ungerechtigkeiten dieser Welt‘ wahr (AE 11). Eine Studentin fragt konkret danach, was die Erkrankung des Bartimäus im Blick auf die Allmacht Gottes bedeutet. Vor diesem Hintergrund erklärt sie sich die Heilung als Tat Gottes aus seiner nicht weiter hinterfragbaren Souveränität heraus (AE7).

Anhand solcher Erklärungsansätze wird deutlich, dass sich die Alltagsexegeten wohl nicht zum ersten Mal mit der Frage auseinandergesetzt haben. Sie nehmen jeweils einen reflektierten Standpunkt ein und bestätigen dadurch die Vermutung, dass die Theodizee-Frage in ihrem Leben bereits präsent gewesen und auf individuelle Art und Weise von ihnen beantwortet worden sein muss.

3.5.2.4 Erkenntnisse hinsichtlich systematisch-theologischer Fragen

1. Heilung ist kein konstatierbarer Zustand, sondern ein Prozess der Selbstakzeptanz und Souveränität im Umgang mit der eigenen Behinderung.

2. Erfahrungen mit Wunderheilern sind meist mit bitteren Enttäuschungen verbunden, die z.T. trotz zeitlicher Distanz noch als quälend empfunden werden.

3. Wunder sind nicht ausschließlich im medizinischen Sinn zu verstehen. Man kann darunter im übertragenen Sinn auch überraschende Ereignisse verstehen, die staunen lassen, weil sie, wie beispielsweise die Begegnung des Bartimäus mit Jesus, die sich für ihn sehr verändernd auswirkte, mithilfe der gängigen, einseitigen Muster der Weltdeutung nicht einfach zu erklären sind.

4. Aufgrund der eigenen Erfahrungen im Zusammenhang mit der Beeinträchtigung ist der Glaube an Wunder im medizinischen Sinn kaum vorhanden. Lediglich eine Person weist auf eigene positive Erfahrungen mit „Jin Shin Nitsu“ hin (vgl. AE 12).

Böhnke u.a. (Hg.), Leid Erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, Freiburg im Breisgau, 2007, S.146).

5. An den Aussagen zur Theodizeefrage wird deutlich, dass sich die Befragten mit der Frage nach Gottes Handeln in einer vom Leid geprägten Welt bereits lange vor Verschriftlichung der Alltagsexegesen auseinandergesetzt haben.

3.5.3 Verständnis von Blindheit und Standpunkt zur eigenen Sehschädigung

3.5.3.1 Blindheit zur Zeit Jesu und heute

Sieben Alltagsexegeten formulieren ihre Vorstellung von Blindheit. Zwei Befragte erläutern dies auf der Basis ihres Wissens über Blindheit zur Zeit Jesu (AE 5, 8). Während eine Untersuchungsteilnehmerin darauf hinweist, dass Blinde in der Antike in ihrer Hilfsbedürftigkeit kaum beachtet wurden (AE 5), begründet die zweite Befragte die Ausgrenzung blinder Menschen mit einer vermeintlich biblischen Vorstellung von Blindheit: Auf den ersten Blick werde Blindheit zur Zeit Jesu in der Kausalität einer Werkgerechtigkeit als ‚Strafe Gottes‘ verstanden (AE 8). Die Verfasserin distanziert sich deutlich von dieser Position und verweist ebenso wie ein weiterer Befragter darauf, dass ‚Blindheit‘ in der Bibel oft mit einer ‚verborgenen Botschaft‘ (AE 8) verbunden sei bzw. auch als ‚Synonym‘ für andere Behinderungen (AE 10) verwendet werden könne.

Zwei Alltagsexegeten sind der Meinung, dass die gesellschaftlichen Bedingungen im Vergleich zu Bartimäus' Zeiten für blinde Menschen heute günstiger seien (AE 2, 3). Kritisch sieht dabei ein Befragter, dass es selbst in Deutschland blinden Menschen schwer gemacht werde, sich auf dem Arbeitsmarkt zu etablieren (AE 3). Er verweist auch auf Länder, in denen Behinderung und Armut auch heute noch unmittelbar zusammenhängen (AE 3). Letzteres kann ein Befragter in Bezug auf sein Heimatland, dem Iran, erschreckenderweise bestätigen:

Im Iran bist du nämlich ein Nichts, wenn du blind bist. Du wirst mit Tomaten beschmissen oder beleidigt. Du musst immer hören, dass du nicht nur blind bist, sondern auch blöd bist. Du hast noch nicht einmal einen Blindenstock. Du musst dir selber einen Ast suchen, zurecht machen und benutzen. Dort hilft dir keiner, wenn du Hilfe brauchst. Du bist und bleibst dann allein (s. AE 17).

Zwei Personen äußern ihr allgemeines Verständnis von Blindheit, wobei die Aussagen sich konträr gegenüberstehen. Für einen Alltagsexegeten

ist Blindheit ein 'körperlicher Zustand', was nicht bedeute, dass man den Umgang mit diesem nicht lernen müsse (AE 15). Die andere Meinung einer Studentin ist, dass Blindheit auch der fehlende Blick für die wichtigen Dinge des Lebens, z.B. für andere Menschen, sein könne (AE 13).

3.5.3.2 Standpunkt zur eigenen Sehschädigung

Acht Befragte stehen ihrer eigenen Sehschädigung mit einer sehr positiven Einstellung gegenüber und zeigen dadurch, dass ein souveräner Umgang mit der Behinderung und die Annahme der eigenen Person möglich ist. Wie in 3.7.1 nachvollziehbar, gibt jedoch auch ein Befragter an, seine Blindheit noch nicht akzeptieren zu können. Dies zeige sich insbesondere daran, dass er sein Restsehvermögen sehr stark betone und nicht bereit sei, einen Blindenstock als Hilfsmittel zu verwenden (vgl. AE 17).

Die übrigen Alltagsexegeten hingegen äußern sich zufrieden über die eigene Lage. Eine Studentin gibt dabei auch zu Bedenken, dass jeder Mensch mit einer Sehschädigung trotzdem den Wunsch nach körperlicher Heilung verspüre. Eine weitere Alltagsexegetin betont mit ironischem Unterton, dass sie bei einer leibhaftigen Begegnung mit Jesus selbstverständlich um eine Heilung im medizinischen Sinn bitten würde (AE 9). Sehr interessant ist in diesem Kontext die kritische Äußerung eines Lehrers einer Förderschule mit dem Förderschwerpunkt Sehen:

Das die Leute heute immer noch meinen, die Sehschädigung wäre ein schlimmes Schicksal erlebe ich ständig im Alltag, wo dies durch Reaktionen oder direkte Aussagen mir gegenüber zum Ausdruck kommt. Übrigens nicht nur bei Menschen ohne eine Sehschädigung. Ich habe schon häufiger erlebt, dass andere Menschen mit einer Sehschädigung, die einen höheren Visus hatten als ich, mir gegenüber äußerten, „Da geht es mir ja noch ganz gut“. Also mehr Visus gleich mehr Lebensqualität (a. AE 18).

Über den alltäglichen Umgang mit der eigenen Sehschädigung bemerkt eine Befragte, dass sie zwar bisweilen Tage mit ‚Wut, Trauer oder Entnervt-Sein‘ erlebe, ihre Lebensqualität dadurch jedoch nicht eingeschränkt sei (vgl. AE 13). Vor diesem Hintergrund kritisiert sie eine oft erlebte Reduzierung ihrer Person auf die Blindheit. Für sie sei Blindheit nach wie vor lediglich eine Facette ihres Lebens. Eine Schülerin scheint hingegen ihre Identität gerade an ihrer Sehschädigung festzumachen, indem sie die Beeinträchti-

gung nicht nur akzeptiert, sondern gewissermaßen ‚in ihrer Behinderung‘ zu überwinden sucht:

Zuerst einmal würde ich von mir behaupten, doch ein ziemlich gläubiger Mensch zu sein. Dennoch gab es bei mir auch Zeiten, in denen ich meine Sehschädigung einfach nicht akzeptieren konnte [...]. Ich weiß nicht, warum gerade ich diese Behinderung habe und ich werde wahrscheinlich nie einen Sinn dahinter entdecken, aber mittlerweile glaube ich, dass es einen gibt. Ich glaube einfach, Gott hat mir die „Aufgabe“ gegeben, damit zu leben und vielleicht so etwas Gutes zu tun. Ich muss sagen, dass ich persönlich durch die Behinderung **sehr offen und sensibel bin für das, was andere Menschen bedrückt und ausmacht**. Ich bin immer da, wenn man mich braucht und helfe, wo ich kann, gerade bei Ungerechtigkeiten o.ä. Vielleicht ist es ja gerade das, was Gott von mir erwartet. Ich sehe, wie gesagt, die **Behinderung als** eine Art „Gabe“. Oftmals eine nicht sehr angenehme, aber trotzdem eine, die mir hilft, auf das Wesentliche zu blicken. Auch, wenn das als „Sinn“ sehr klein und unbedeutend klingt, ich glaube, **ich kann allein dadurch was bewegen. Und das gibt mir Halt**. Nur, ob das halt wirklich der Sinn ist, weiß man nicht... Es gibt zu dieser Fragestellung einen sehr schönen Film mit einem kleinwüchsigen Jungen, der seine Krankheit auch als eine „Gottesgabe“ sieht und durch seine Kleinheit später Großes bewirkt (leider weiß ich grad den Titel nicht...). Mit diesem Film/mit dem Charakter kann ich mich gut identifizieren... Außerdem sieht man ja nicht nur mit den Augen, sondern vor allem mit den Herzen und mit allen anderen Sinnen – manchmal sogar noch mehr, als wenn man sich nur auf die Funktion der Augen verlässt. Ich glaube, dass man in der Geschichte an dem Satz 52 „Da sagte Jesus zu ihm: Geh! Dein Glaube hat dir geholfen.“ gut erkennen kann, dass es **verschiedene Arten des Sehens und der Blindheit** gibt. Viele Menschen scheinen blind zu sein, obwohl ihre Augen einwandfrei funktionieren. Sie sehen einfach nur was sie **wollen**, aber nicht das, was wichtig ist. Vielleicht gibt es für „uns Sehgeschädigte“ durch Behinderung ja sogar einen Vorteil? Vielleicht hat Gott/Jesus uns auserwählt diejenigen zu sein, die wirklich sehen, auch wenn die „normalen“ Menschen uns oftmals als Behinderte in eine Außenseiterrolle drängen wollen. Wir sollten **auf Jesus hören und auf unseren Glauben, um so mit unserer Behinderung umgehen zu können, dass sie keine mehr darstellt**, dass sie zu **einem Vorteil** werden lässt. Das ist zwar oftmals schwer, aber es ist ein Weg, der das Ganze für mich persönlicher einfacher macht (s. AE 5, Hervorhebungen nachträglich hinzugefügt).

3.5.3.3 Erkenntnisse aus der Erfahrungswelt von Menschen mit Sehschädigung

1. Neben dem Verständnis von Blindheit als körperlicher Beeinträchtigung gibt es Vorstellungen von einer Blindheit im übertragenen Sinn, die jeden Menschen treffen kann: der fehlende Blick für die wesentlichen Fra-

gen im Leben, wie z.B. Aufmerksamkeit im Umgang mit anderen Menschen.

2. Eine Blindheit im medizinischen Sinn führt damals wie heute zu gesellschaftlichen Benachteiligungen.

3. Die Bewältigung des Alltags mit einer Sehschädigung will gelernt sein. Dabei spielt besonders Souveränität im Umgang mit gesellschaftlichen Barrieren eine große Rolle, die – wie in den Erfahrungsberichten mehrfach geäußert – unangenehmer als die körperliche Beeinträchtigung selbst wahrgenommen werden.

4. Negative gesellschaftliche Vorstellungen von Behinderung ‚behindern‘ die betroffenen Menschen auf dem Weg zur Selbstannahme und selbstbestimmten Gestaltung ihres Lebens.

5. Selbst unter Menschen mit Sehschädigung wird im Bekanntenkreis eines Befragten ein höherer Visus mit mehr Lebensqualität in Verbindung gebracht. Diesen Eindruck kann allerdings die Mehrzahl der Alltagsexegeten nicht bestätigen.

6. Auch wenn der Wunsch nach körperlicher Heilung in einer visuell geprägten Gesellschaft bestehen bleibt, empfinden bis auf wenige Ausnahmen fast alle Befragten eine grundsätzliche Zufriedenheit mit der eigenen Lebenssituation. Der Wunsch nach einem fehlerfreien Sehvermögen ist in diesem Zusammenhang letztendlich Ausdruck der Sehnsucht nach uneingeschränkter gesellschaftlicher Teilhabe.⁷⁵

⁷⁵ In diesem Zusammenhang ist die Position von Krebs erwähnenswert: Er begründet das Recht für Menschen mit Behinderung auf gesellschaftliche Teilhabe auch aus medizin-ethischer Sicht. Jeden Menschen mit Behinderung stehe die gleiche Würde wie seinen Mitbürgern zu. Besonders kritisch betrachtet er neuere wissenschaftliche Studien, die z.B. mit Bezug auf Gentechnologie vom Ideal eines ‚perfekten, krankheitsfreien Menschen‘ geprägt seien. Einerseits werde dadurch betroffenen Menschen aufgrund ihrer Behinderung eine geringere Lebensqualität zugesprochen, andererseits seien körperliche Grenzerfahrungen auch notwendig, weil sie Teil des menschlichen Daseins seien (vgl. Krebs: Behinderung im Spannungsfeld zwischen Gesundheit und Krankheit. Begriffliche und medizinethische Erörterungen. In: Pithan u.a. (Hg.), Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde, Gütersloh, 2002, S.20–28).

3.5.4 Bibeldidaktische Umsetzung

Im Zentrum der bibeldidaktischen Vorschläge in neun Alltagsexegesen stehen die Adressaten mit ihrem Erfahrungs- und Wissenshorizont. Eine Studentin spricht sich für ‚eine Klarheit über die eigenen Ziele, z.B. Wissensvermittlung über die Existenz von Mk 10,46-52 oder mehr‘ aus. Ihre Botschaft für betroffene Menschen ist: ‚Man muss an etwas glauben, um etwas zu bewegen‘. Mit Blick auf ihre eigene spätere Tätigkeit in einer Schule mit dem Förderschwerpunkt ‚Sehen‘ ist ihr eine fächerübergreifende Orientierung zur Förderung der Eigeninitiative der Schülerinnen und Schüler wichtig. ‚Nicht jammern, sondern handeln‘ soll ihr Motto werden. Dabei möchte sie aber stets die Balance zwischen ‚Fördern und Fordern‘ halten. Aus ihrer persönlichen Betroffenheit und Erfahrung heraus hofft sie, vermitteln zu können, dass ‚das Ärgern über etwas nicht weiterhilft‘, sondern Eigeninitiative notwendig sei (vgl. AE 1).

Eine Schülerin würde im Unterricht die Möglichkeit, dass Bartimäus gar nicht im medizinischen Sinn blind gewesen sei, lieber verschweigen, nennt aber dafür keine Begründung. Für die Behandlung von Mk 10,46-52 im Unterricht stellt sie sich vor, als Lehrende einen Raum für persönliche (Gottes-)Erfahrungen schaffen zu wollen. Dies sei z.B. durch persönliche Gespräche, Diskussionen oder beim Verfassen von Tagebucheinträgen möglich (vgl. AE 5).

Eine weitere Schülerin geht davon aus, dass Menschen mit einer Sehschädigung sich fragen würden, warum Jesus den Bartimäus, nicht aber sie selbst heilt. Als Antwort auf diese Frage möchte sie erklären, dass Jesus Bartimäus exemplarisch heilt, ‚um einen Vorgeschmack auf das kommende Himmelreich‘ zu vermitteln. Gleichzeitig stellt sie einen Bezug zu ‚Heilung‘ in der aktuellen Zeit her. Sie betont, dass sich Menschen mit einer Sehschädigung fragen sollten, ob sie nicht möglicherweise bereits selbst auf dem Weg der Heilung sind, wenn sie Beeinträchtigungen durch die Verwendung von Hilfsmitteln kompensieren und sich mit ihrer Behinderung arrangieren (vgl. AE 6).

Eine Alltagsexegetin schlägt eine Thematisierung von Mk 10,46-52 im Rahmen einer Unterrichtsreihe zum Thema ‚Wunder‘ vor, damit ein ganzheitlicher Blick auf neutestamentliche Wundergeschichten geworfen werden

könne. Dabei ist ihr wichtig, die Bedeutung von Wundergeschichten für das heutige Leben von Christen zu klären (vgl AE 7).

Drei Befragte sprechen sich dafür aus, im Umgang mit der Perikope auch auf die Entstehungszeit und -umstände einzugehen. Damit wollen sie vermeiden, dass ausgerechnet Kinder einen ‚Irrglauben‘ an die Möglichkeit einer körperlichen Wunderheilung entwickeln (AE 8, 13, 14, 15). Eine Studentin betont aufgrund eigener Erfahrungen, dass niemand zum Reden gezwungen werden sollte, Lernenden umgekehrt aber ebenso Gelegenheiten für persönliche Äußerungen auf freiwilliger Basis eingeräumt werden müssten. Ebenso begrüßt sie eine kritische Auseinandersetzung mit ‚SehSchädigung‘ in gesellschaftlicher Hinsicht (AE 15). Schließlich empfiehlt sie, wie folgt durch geeignete Impulsfragen zum Nachdenken anzuregen:

- Ist der Glaube an Wunder in der heutigen Zeit möglich? (AE 15)
- Ist das ‚Sehen‘ alles im Leben? (AE 15)
- Lässt sich ‚Heilung‘ auch im übertragenen Sinn verstehen? (AE13)
- Was gibt es Positives zur Heilungswundererzählung anzumerken? (AE 14) Ein befragter Schüler vertritt einen ganz anderen Ansatz und möchte Menschen mit einer
- SehSchädigung vor dem Hintergrund seiner eigenen Überzeugung raten, im Glauben geduldig auf eine körperliche Heilung zu vertrauen (vgl. AE 17).

3.5.5 Zusammenfassung bibeldidaktischer Vorschläge

1. Aus der Sicht aller Befragten sollten beim Umgang mit dem Text aus Mk 10,46-52 in einer Unterrichtssituation die Adressaten mit ihrer Erfahrungswelt und ggf. SehSchädigung im Vordergrund stehen. Diese Empfehlung kann man als Zentrum aller genannten bibeldidaktischen Vorschläge ansehen.

2. Ferner ist ratsam, durch das Angebot verschiedener Hintergrundinformationen und Anregungen eine differenzierte Textthermeneutik zu ermöglichen.

3. Dabei müssen oberflächliche Deutungen wie z.B. ‚Glaube versetzt Berge‘ als Versprechen für eine körperliche Heilung kritisch und differenziert betrachtet werden.

4. Ein Austausch persönlicher Erfahrungen z.B. in einem Gruppengespräch sollte ausschließlich auf freiwilliger Basis geschehen (vgl. AE 17).

IV. Hinweise für bibeldidaktische Konkretisierungen mit dem Text aus Mk 10,46-52 als Gegenstand

Die Auseinandersetzung mit den Alltagsexegesen bestätigt den Eindruck, dass eine lernerorientierte bibeldidaktische Konkretisierung mit dem Text aus Mk 10,46-52 als Grundlage sinnvoll ist. Eine Möglichkeit, die Heilungswundererzählung für den Unterricht didaktisch aufzubereiten, besteht in der Anwendung des Elementarisierungsmodells der Religionspädagogik. Dabei darf man laut Schweitzer das Wort ‚elementar‘ nicht als Reduzierung der jeweiligen themenbezogenen substanziellen theologischen Gehalte auf eine ‚Minitheologie‘ missverstehen. Vielmehr handele es sich bei dieser Methode um ein Werkzeug, mit dem gerade diese entscheidenden theologischen Wahrheiten vor dem Hintergrund der Lebenswelt der Lernenden gezielt ermittelt werden können.⁷⁶ Die für Lernende mit Sehschädigung im Umgang mit dem Text aus Mk 10,46-52 elementaren Strukturen, Erfahrungen, Zugänge, Wahrheiten und Lernwege sind im Folgenden dargestellt.

1. Elementare Strukturen

Gerade im Vergleich zu anderen neutestamentlichen Heilungswundererzählungen beobachtet man bei Mk 10,46-52 eine außergewöhnlich konzipierte Figurenkonstellation: Nicht Jesus wird als Hauptfigur dargestellt, sondern Bartimäus. Im Gegensatz zur Menge verhält er sich autonom und konsequent, hat ein klares Ziel vor Augen und gibt seine Entschlossenheit nicht einmal angesichts offensichtlicher Behinderungen durch Andere auf. Die Begegnung mit Jesus verändert seine Lebenssituation gravierend.

⁷⁶ Schweitzer merkt an, dass die fünf Schritte der Elementarisierung lediglich ein Gerüst bilden, um Unterrichtskonzepte zu entwickeln (vgl. Schweitzer: Elementarisierung ein religionsdidaktischer Ansatz, in: Elementarisierung im Religionsunterricht, Neukirchen 2005, S.30). Im Rahmen dieser Arbeit kann nur auf den bestehenden Forschungsbedarf hingewiesen werden, z.B. mit Blick auf die Frage nach dem Erfolgs dieser Methode, der sich empirisch noch dezidierter absichern ließe.

Dessen Verhalten entspricht nicht der gesellschaftlichen Norm. Sein Zuspruch gilt denen, die wie Bartimäus kaum Teilhabe am gesellschaftlichen Leben haben. Im Gespräch zwischen Jesus und Bartimäus zeigt sich, dass er den Hilfsbedürftigen weder auf seine Behinderung reduziert, noch bevormundet. Stattdessen fragt er ihn nach seinen Wünschen und erfüllt diese.

Das Handeln der Menge wirkt undurchsichtig. Ihre Reaktion auf Bartimäus' Hilferufe ist zunächst ablehnend und herablassend. Jesus korrigiert ihr fehlerhaftes Verhalten, indem er sie auffordert, Bartimäus zu ihm zu bringen. An der sofortigen Einstellungsänderung der Menge zeigt sich ihre Beeinflussbarkeit und Abhängigkeit von Bestimmungen von außen. Positiv ist dennoch, dass die Beziehung zwischen Bartimäus und seiner Umwelt durch Jesus erneuert und in Ordnung gebracht wird.

2. Elementare Erfahrungen

Bei der Ermittlung elementarer Erfahrungen von Lernenden mit Sehschädigung werden die Ergebnisse der eigenen Untersuchung mit einbezogen. Daran anknüpfend lässt sich festhalten, dass die unmittelbare Betroffenheit der Lernenden aufgrund ihrer eigenen Beeinträchtigung offensichtlich ist, was aber nicht zwangsläufig zu einer Identifikation mit Bartimäus führen muss. Selbstverständlich gehören Leiderfahrungen der besonderen Art wie z.B. der Frust über die Abhängigkeit von Hilfsmitteln oder die permanente Abhängigkeit auf Unterstützung durch Andere zum Alltag von Menschen mit Sehschädigung dazu. Sicher spielt auch Überforderung beim Erlernen oder Anwenden von Strategien zur Bewältigung täglicher Anforderungen eine Rolle. Hinzu kommen Erfahrungen von ‚Barrieren in den Köpfen‘ der Gesellschaft, die mit Bevormundung, extremer Bemitleidung, Unverständnis und Unsensibilität zusammenhängen. Kommt es auch im schulischen oder kirchlichen Bereich zu solchen Erlebnissen, kann das langfristig gesehen folgenreich für die Einstellung zu Religion, Kirche und Glauben sein. Besonders die oftmals verwendete Formel ‚Glaube versetzt Berge‘ ‚behindert‘ bisweilen eine vorbehaltlose Gottesbeziehung. Denn dieser Ausspruch suggeriert für viele Menschen, dass eine körperliche Heilung allein aufgrund des ‚Glaubens‘ möglich sei, und kann bei einer ausbleibenden Heilung Schuldgefühle, also unnötige Leiderfahrungen hervorrufen. Bei Be-

gegnungen mit ‚Wunderheilern‘ der heutigen Zeit besteht ein hohes Risiko, bitter enttäuscht zu werden, was die Betroffenen zusätzlich verarbeiten müssen. Jede unsensible Konfrontation mit Heilungswundererzählungen kann ‚Wunden wieder aufreißen‘. Der Wunsch nach körperlicher Heilung drückt auch eine Sehnsucht nach vollkommener gesellschaftlicher Teilhabe ohne Einschränkungen oder Benachteiligungen aus.

Andererseits ist ebenso von ‚Erfolgslebnissen‘ der Lernenden im Umgang mit ihrer Sehnsucht auszugehen. Die Betroffenen können den Alltag trotz visueller Beeinträchtigung bewältigen, weil sie Strategien zur Kompensation erlernt bzw. entwickelt haben.

Vielleicht haben sie zudem neben den negativen Erlebnissen auch Erfahrungen von Solidarität, Mitleidenschaftlichkeit und Verständnis im Freundes-, Familien- oder Bekanntenkreis gemacht und/ oder bauen auf eine spirituelle Kraftquelle wie z.B. eine intensive Gottesbeziehung. Solche positiven Erfahrungen fördern die Genese einer zufriedenen Lebenseinstellung.

3. Elementare Zugänge

Nach Ziebertz beschäftigen sich besonders Heranwachsende im Schulalter mit existentiellen Sinnfragen wie z.B. Fragen nach der Selbstannahme, der Bedeutung von zwischenmenschlichen Beziehungen, nach der eigenen Rolle in der Gesellschaft oder nach den eigenen Wertevorstellungen.⁷⁷ Sie sind auf der Suche nach ihrer eigenen Identität und klären diese möglicherweise in der Interaktion mit Anderen. Meads Theorie des ‚Symbolischen Interaktionismus‘⁷⁸ zufolge sind Menschen in ihrer Entwicklung vom Urteil

⁷⁷ Dabei interpretiert er die Identitätsbildung des Menschen entwicklungspsychologisch nach Erikson: Demnach wird die Identität auf der Grundlage von Erfahrungen bei der Bewältigung von Lebenskrisen gebildet (vgl. Ziebertz: Wozu religiös lernen? Religionsunterricht als Hilfe zur Identitätsbildung, in: Hilger u.a.: Religionsdidaktik, München, 2001, S. 125).

⁷⁸ Stange richtet den Blick im Kontext der Wiedergabe allgemeiner soziologischer Theorien auf die soziale Lebenslage von Menschen mit Behinderung. Dabei weist er auf den starken Einfluss des gesellschaftlichen Stigmas ‚Behinderung‘ auf betroffene Menschen hin, durch den ein souveräner Umgang mit der eigenen Beeinträchtigung erschwert wird (vgl. Stange: Die soziale Lebenslage von Kindern und Jugendlichen mit Lernbehinderungen, Hagen, 1995, S. 70-75).

Anderer abhängig und zwar zunächst stärker von dem der ‚signifikant‘ Anderen als von dem der ‚verallgemeinerten Anderen‘. Sie bilden somit ihre persönliche Ich-Identität auf der Grundlage von Beurteilungen aus dem sozialen Umfeld aus.

Moosecker fordert deshalb aus der Perspektive der Sonderpädagogik, im Umgang mit Menschen, deren Identitätsgenese durch die eigene Behinderung beeinflusst sein könnte, einen Ausgleich zwischen ‚Forderung und Förderung zur Eigeninitiative‘ in der mikro- und makrosozialen Umwelt herzustellen.⁷⁹ Menschen mit einer Behinderung sollen also zu besonderer Resistenzfähigkeit und einem stabilen Selbstbewusstsein ‚geschult‘ werden. Anlass und Grundlage dieser Forderung ist dementsprechend ein Eindruck problematischer, wenn nicht sogar ablehnender gesellschaftlicher Vorstellungen von und Einstellungen gegenüber Menschen mit Behinderung.

Im Bereich der religiösen Bildung lassen sich keine ‚Patentlösungen‘ für den Einzelfall vermitteln. Dennoch können Menschen unabhängig von der Erfahrung, mit oder ohne Behinderung zu leben, in den biblischen Erzählungen Antwortperspektiven auf existentielle Sinnfragen kennen lernen, die andere Menschen wie z.B. Bartimäus in ihrer Beziehung zu Gott gewonnen haben. Die Rezeption des Modells der ‚narrativen Identität‘ in der Religionspädagogik hat laut Roebben u.a. folgendes Ziel: „Telling stories in order to survive“.⁸⁰ Demnach gewinnen gerade junge Menschen durch die Auseinandersetzung mit biblischen Erzählungen und den darin transportierten Weltdeutungen Orientierung für ihr eigenes Leben und lernen vor diesem Hintergrund, die Offenheit für unterschiedlichste Lebensentwürfe im Zeitalter des Pluralismus als Wagnis zu verstehen. Eine didaktische Konkretisierung auf der Grundlage von Mk 10,46-52 im Sinne dieses Modells kann dazu beitragen, dass Menschen mit einer Sehschädigung in ihrer Identitätsentwicklung gefördert werden, sodass sie sich selbst und Andere annehmen

⁷⁹ Moosecker erarbeitet einige interessante Ansätze über die Identitätsbildung von Menschen mit Behinderung im sozialen Interaktionsprozess, auf die in dieser Arbeit leider nur verwiesen werden kann (vgl. Moosecker, Der Symbolische Interaktionismus – Reflexionsfeld für die Heil- und Sonderpädagogik in mikro- und makrosozialer Perspektive?, in: Forster (Hg.): Soziologie im Kontext von Behinderung, Bad Heilbrunn 2004, S. 103-133).

⁸⁰ vgl. Roebben, Bert, Seeking Sense in the City. European Perspectives on Religious Education, Berlin, 2013 (2nd edition), S. 170-174.

können, wodurch ein Miteinander auf der Basis von gegenseitiger Achtung entsteht. Die exemplarische Figur Bartimäus lädt in diesem Zusammenhang dazu ein, über die Art seiner Heilung zu diskutieren und dabei einen Bezug zu persönlichen, auch religiösen Erlebnissen im Kontext der eigenen Seh-schädigung herzustellen.

4. Elementare Wahrheiten

„Warum heilt mich dieser Jesus nicht?“ – Wunder sind als Zeichen für Jesu Vollmacht sowie als Ankündigungen für das anbrechende Reich Gottes zu verstehen. Gerade Heilungswundererzählungen drücken die Hoffnung auf die Aufhebung von menschlichen Leid- und Grenzerfahrungen aus. Wenn Menschen wie Bartimäus beginnen, angesichts ihrer Probleme selbst zu handeln, oder sich wie Jesus von der Not Anderer berühren lassen, wird die einstige Hoffnung zur Realität: Gerade den unter Not und Unrecht leidenden Menschen bleibt die bedingungslose Liebe und verbindliche Zusage Gottes gewiss.

Wenn Menschen mit Behinderungen im Handeln ihrer Mitmenschen auch Gott als unterstützenden Begleiter erfahren, können sie leichter ihren eigenen Wert erkennen und sich selbst annehmen. Wer wie Bartimäus gelernt hat, souverän und zielstrebig mit seinen eigenen Stärken und Schwächen umzugehen, ist ein „geheiltes“ Mensch. Denn Gottes heilende Kraft gibt den nötigen Halt für den Umgang mit scheinbar ausweglosen Lebenssituationen. Wäre das gesellschaftliche Miteinander an Jesu Verhalten orientiert, hätten auch zwischenmenschliche Begegnungen verändernden Charakter: Der leidende Mensch erfährt den Zuspruch von außen, der ihn in seinem Inneren stärkt, heilen lässt.

Glauben versetzt dahingehend Berge, dass Menschen aus ihrer Gotteserfahrung heraus ihr Leben selbstbestimmt in die Hand nehmen können. Dieser Schritt der Emanzipation wird allerdings durch fragwürdige gesellschaftliche Ideale „behindert“: Viele Menschen der heutigen Gesellschaft sind nicht bereit, menschliche Schwächen im körperlichen oder übertragenen Sinne anzunehmen, sondern streben einen „übermenschlichen Perfektionismus“ an.

Menschen, die ihre Schwachheit erkennen, annehmen und zeigen, sind anderen einen Schritt voraus. Sie stoßen allerdings weiterhin auf ‚Barrieren in den Köpfen‘ der Gesellschaft. Dann kommt es darauf an, die gleiche Hartnäckigkeit und Entschlossenheit wie Bartimäus zu bewahren.

5. Elementare Lernwege

Die in den vorangehenden Analyseschritten gewonnenen Einsichten ergeben zusammengenommen ein differenziertes Bild über die Beschaffenheit der elementaren Lernwege im Umgang mit der Erzählung in Mk 10,46-52. Vor diesem Hintergrund sollten alle am gemeinsamen Lernprozess Beteiligten Folgendes beachten:⁸¹

1. Der Schüler sollte durch eine interessante Einführung in das Unterrichtsthema ‚berührt‘ werden. Anschließend ist er vermutlich freiwillig bereit, sich allein oder mit anderen differenziert mit den Unterrichtsgegenständen auseinanderzusetzen. Der Lehrer kann beispielsweise einen aktuellen Filmbeitrag, einen Zeitungsartikel o.ä. über neueste medizinische Heilungsmöglichkeiten von Augenkrankheiten vorstellen. Weil die neuesten Entwicklungen möglicherweise nicht ausgereift und mit gewissen Risiken verbunden sind, werden die Schüler auf diese Weise angeregt, über die Frage nachzudenken, ob und aus welchen Gründen sie bereit wären, an einem ähnlichen ‚Versuch‘ teilzunehmen. Danach könnten auf dieser Grundlage in einem Unterrichtsgespräch Standpunkte zur eigenen Sehschädigung und zum Thema ‚Heilung‘ ausgetauscht werden.

2. Wenn der Lehrende Schüler mit Sehschädigung mit der Erzählung über Bartimäus konfrontiert, muss er ihre persönliche Erfahrungswelt nicht

⁸¹ Kollmann setzt sich mit Grundproblemen in der Wunderdidaktik auseinander. Der Lehrende solle sich bei der Unterrichtsplanung dessen bewusst sein, dass Wunder auf der Folie der Naturwissenschaften interpretiert werden und somit in den Augen vieler Jugendlicher nicht glaubwürdig seien. Bei einer bibeldidaktischen Umsetzung im Grundschulunterricht rät er daher, den Schülern ein auch ein Wunderverständnis im übertragenen Sinne anzubieten. Eine gelungene Wunderdidaktik zeichnet sich dadurch aus, dass Schüler nach der Auseinandersetzung mit der Erzählung diese als Glaubensgeschichte, Handlungsanweisung und letztendlich als Hoffnungsbild begreifen (vgl. Kollmann: Grundprobleme und Perspektiven der Wunderdidaktik, in: Pichler / Heil (Hg.): Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge, Darmstadt, 2007, S.227-240).

nur berücksichtigen, sondern auf freiwilliger Basis auch gezielt zur Sprache kommen lassen.

3. Ein offener und persönlicher Umgang untereinander fördert ein angenehmes Arbeitsklima. Jeder hat freiwillig die Möglichkeit, Betroffenheit zu zeigen oder seine Gedanken und Fragen zu äußern. Dabei ist ein hohes Maß an Sensibilität notwendig. Schließlich soll jeder zum Reden motiviert, zugleich aber keineswegs dazu gezwungen werden.

4. Ein Schüler mag in einer konkreten Leidsituation durch die Solidarität und Mitleidenschaftlichkeit Anderer neue Hoffnung und Kraft schöpfen. Eine solche religiöse Erfahrung ist ein wichtiges Element im konfessionellen Religionsunterricht, das sich zwar schwer vermitteln lässt, aber zumindest vorgelebt werden kann.

5. Die Begegnung zwischen Lehrer und Schüler im Unterricht sollte ‚auf Augenhöhe‘ stattfinden. Der fachlich ausgebildete Lehrer geht davon aus, dass der Schüler aufgrund seiner Sehschädigung in mancherlei Hinsicht ‚Experte in eigener Sache‘ ist. So können sich beide ‚Partner‘ auf der Basis ihrer jeweiligen Kompetenzen gut ergänzen.

6. Die Bereitstellung von Unterrichtsmaterialien in sehgeschädigtengerechter Form ist obligatorisch. Die Lernenden haben zuvor die Möglichkeit, ihre individuellen Bedarfe zu äußern (z.B. Großdruck oder -kopien, Braille, Elektronische Ressource etc.).

7. Grundsätzlich gilt das pädagogische Prinzip der ‚Balance zwischen Fördern und Fordern‘: Wenn beispielsweise ein Text unzureichend umgesetzt worden ist, liegt die Initiative zunächst beim Schüler, neue Vorschläge zu machen. Dies fördert den souveränen Umgang mit den eigenen Bedarfen. Der Schüler weiß dabei, dass der Lehrer auf seine Vorschläge eingehen wird. Er trägt selbst die Verantwortung dafür, dass er geeignete Unterrichtsmaterialien erhält. Dabei sollte ihn jedoch der Lehrer jederzeit vor einer Überforderung bewahren.

8. Das Erlernen des Umgangs mit der eigenen Sehschädigung stellt eine wichtige Schlüsselkompetenz dar. Der Schüler setzt sich dabei mit den Grenzen seiner visuellen Sehfähigkeit auseinander und entwickelt im glei-

chen Schritt eigene Lösungsstrategien. Der Lehrer sowie auch Mitschüler können ihn bei diesem Prozess unterstützen.

9. Bei der Auswahl der Unterrichtsmaterialien für Schüler mit Sehschädigung sollte sich der Lehrende nicht ausschließlich auf auditive Medien beschränken, sondern das Angebot für die Schüler abwechslungsreich mit Texten, Filmen, auditiven Medien oder Bildern gestalten. Allein die Tatsache, dass bestimmte Materialien für Schüler mit Sehschädigung schwer zugänglich sind, darf sie nicht an einer Konfrontation hindern. Diese Grenzerfahrungen sind für die Entwicklung von Kompensationsstrategien notwendig.

10. In Gruppenarbeitsphasen können Schüler erfahren, dass Barrieren durch gemeinschaftliches Engagement überwindbar sind. Solche Gemeinschaftserfahrungen wirken förderlich auf die Entwicklung sozialer Kompetenzen. In integrativen Klassen ergibt sich zudem die besondere Lernsituation, dass die Lernenden mit den jeweils unterschiedlichen Grenzen des Anderen konfrontiert sind und auch in dieser Hinsicht lernen können, gemeinsam Lösungswege zu finden. Beispielsweise wäre denkbar, dass ein Schüler seinem Gruppenmitglied ein zur Verfügung gestelltes Bild beschreibt, während dieser im Gegenzug für die Dokumentation der Ergebnisse zuständig ist.⁸²

⁸² Oberthür empfiehlt, im Umgang mit Heilungswundererzählungen offene Unterrichtsprozesse zu ermöglichen. Er betont dabei, dass die Anregung zur Eigeninitiative z.B. bei der Gruppenarbeit an Vorerfahrungen und Vorwissen der Schüler anknüpfen soll (vgl. Oberthür: Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht, München, 1998, S.185-188).

V. Reflexion

Wenn Menschen aus ihren Leid- und Grenzerfahrungen lernen, sich und Andere mit ihren Stärken und Schwächen zu akzeptieren, setzen sie im Sinne Jesu Zeichen gegen den ‚Mainstream‘ der heutigen Gesellschaft. Nach wie vor verfolgen viele Menschen das übertriebene Ideal eines ‚perfekten Menschen‘, so dass sie ihre eigenen oder die Fehler anderer nicht tolerieren.

Glaube kann dahingehend Berge versetzen, dass Menschen in der Beziehung zum Transzendenten ihre Schwächen leichter annehmen und als zu ihrem Dasein dazugehörend anerkennen. Die Gewissheit auf die bedingungslose Annahme durch Jesus, wie sie in Mk 10,46-52 am Beispiel des Bartimäus zum Ausdruck kommt, ist ihnen dabei eine Hilfe und die gegenwärtige Leidsituation verändernde Kraft. Eine Erfahrung der Liebe Gottes durch Jesus oder Andere vermittelt, kann einen Menschen verändern und motivieren, seinen Lebensweg im Vertrauen auf die Zusage Gottes unabhängig vom Urteil Anderer selbst-bestimmt zu gehen. Wenn dieser Punkt erreicht ist, sprechen wir von ‚Heilung‘.

Aus der in dieser Arbeit dargestellten eigenen Untersuchung geht hervor, dass viele Alltagsexegeten mit sich und ihrem Leben im Reinen sind. Nicht sie brauchen Bartimäus als Vorbild, sondern jene, die noch weit davon entfernt sind, sich selbst in einer Beziehung zu Gott erkennen und annehmen zu können.

Auch im Religionsunterricht können Schüler mit Sehschädigung auf der Suche nach Antworten auf ihre existenziellen Lebensfragen unterstützt werden. Die Erzählung vom Glauben des Bartimäus zeigt, dass Zuspruch von außen den Menschen von innen heraus verändert. Wenn Schüler Erfahrungen von Solidarität und Zuspruch machen können, lernen sie Mk 10, 46-52 auch als Handlungsanweisung zu verstehen: Sie sind dann in der Lage, ihr Leben trotz permanenter Grenzerfahrungen mit Gottvertrauen und in Eigenregie zu meistern.

‚Warum heilt mich dieser Jesus nicht?‘ -Schüler, die Mk 10,46-52 als Hoffnungsbild verstehen können, antworten: ‚Weil ich schon auf dem Weg zur Heilung bin‘.

VI. Literaturverzeichnis

1. Verzeichnis verwendeter Bibelausgaben

Münchener Neues Testament, hg. v. Hainz, Josef, Düsseldorf, 1998.

Neue Jerusalem Bibel, hg. v. Deissler, Alfons / Vögtle, Anton,
Freundenstadt 2005.

Synopse zum Münchener Neuen Testament. Für das Collegium Biblicum
München e.V., hg. v. Hainz, Josef, Düsseldorf, 1998.

2. Wissenschaftliche Literatur

Bee-Schroedther, Heike, *Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel
vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen*. Historisch-exegetische und
empirisch-entwicklungspsychologische Studien, Stuttgart, 1998.

Brooks, James, *New American Commentary Mark*, Nashville Tennessee,
1991.

Busemann, Rolf, *Die Jüngergemeinde nach Markus 10*.
Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des 10. Kapitels im
Markusevangelium, Bonn, 1983.

Büttner, Gerhard, „Jesus hilft!“ *Untersuchungen zur Christologie von
Schülerinnen und Schülern*, Stuttgart, 2002.

Conzelmann, Hans/Lindemann, Andreas, *Arbeitsbuch zum Neuen
Testament*, Tübingen, 2004.

Dschulnigg, Peter, *Das Markusevangelium*, Stuttgart, 2007.

Ernst, Josef, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg, 1981.

Flick, Uwe, *Qualitative Sozialforschung*. Eine Einführung, Reinbek bei
Hamburg, 2007.

Gnilka, Joachim, *Das Evangelium nach Markus*, Zürich 1979.

Hull, John, *In the Beginning There Was Darkness*, Harrisburg, 2002.

Knauer, Peter, *Der Glaube kommt vom Hören*, Freiburg, 1991.

- Kollmann, Bernd, *Grundprobleme und Perspektiven der Wunderdidaktik*, in: Pichler, Josef / Heil, Christoph (Hg.), *Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge*, Darmstadt, 2007.
- Krebs, Heinz, *Behinderung im Spannungsfeld zwischen Gesundheit und Krankheit*. Begriffliche und medizinethische Erörterungen, in: Annebelle Pithan u.a. (Hg.), *Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde*, Gütersloh, 2002.
- März, Hans, *Wunder in der biblischen Welt – Jesus von Nazaret als Wunderheiler*, In: Bergsdorf u.a. (Hg.), *Wunder Provokation der Vernunft?*, Weimar, 2008.
- Moosecker, Jürgen, *Der Symbolische Interaktionismus – Reflektionsfeld für die Heil- und Sonderpädagogik in mikro- und makrosozialer Perspektive?*, in: Forster (Hg.): *Soziologie im Kontext von Behinderung*, Bad Heilbrunn, 2004.
- Müller, Peter, „*Wer ist dieser?*“. Jesus im Markusevangelium, Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer, Neukirchen-Vluyn, 1995.
- Obermayer-Pietsch, Barbara, *Krankheit, Heilung, Wunder – aus medizinischer Perspektive*, in: Pichler, Josef / Heil, Christoph (Hg.), *Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge*, Darmstadt, 2007.
- Oberthür, Rainer, *Kinder fragen nach Leid und Gott*. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht, München, 1998.
- Pesch, Uwe, *Das Markusevangelium*. Teil II., Wien, 1991.
- Roebben, Bert, *Seeking Sense in the City*. European Perspectives on Religious Education, Berlin, 2013 (2nd edition).
- Quintin, Hervé / Najjar, Nagarete / Genz, Stephanie (Hg.), *Temporale Bedeutungen Temporale Relationen*, Tübingen, 1997.
- Reuber, Edgar, *Handbuch zum Markusevangelium*, Berlin 2007.
- Sautter, Jens Martin, *Spiritualität lernen*. Glaubenskurse als Einführung in die Gestalt christlichen Glaubens, Neukirchen-Vluyn, 2007.
- Schambeck, Mirjam / Stögbauer, Eva, *Leid und die Frage nach Gott bei Jugendlichen*, eine religionspädagogische Herausforderung, in: Böhnke,

- Michael u.a. (Hg.), *Leid Erfahren – Sinn suchen, Das Problem der Theodizee*, Freiburg im Breisgau, 2007.
- Schenke, Ludger, *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*, Stuttgart, 2005.
- Schramm, Christian, *Alltagsexegesen. Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten* (Stuttgarter Biblische Beiträge 61), Stuttgart, 2008.
- Schweitzer, Friedrich, *Elementarisierung – ein religionsdidaktischer Ansatz. Einführende Darstellung*, in: Schweitzer, Friedrich, *Elementarisierung im Religionsunterricht, Erfahrungen, Perspektiven, Beispiele*, Neukirchen-Vluyn, 2003.
- Stange, Helmut, *Die soziale Lebenslage von Kindern und Jugendlichen mit Lernbehinderungen*, Hagen, 1995.
- Stein, Robert, *Mark*, Grand Rapids, 2008.
- Steiner, Gustav, *Selbstbestimmung und Assistenz*, in: *Gemeinsam leben – Zeitschrift für integrative Erziehung* Nr. 3-99, 1999 online: <http://bidok.uibk.ac.at/library/gl3-99-selbstbestimmung.html>.
- Theißen, Gerd, *Das Neue Testament*, München, 2004.
- *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh, 1998.
- Vater, Heinz, *Temporale und textuelle Funktionen deutscher Tempora*, in: Quintin, Hervé u.a. (Hg.), *Temporale Bedeutungen, temporale Relationen*, Tübingen, 1997.
- Walthes, Renate, *Einführung in die Blinden-und Sehbehindertenpädagogik*, München, 2005.
- Weiser, Alfons, *Was die Bibel Wunder nennt. Sachbuch zu den Berichten der Evangelien*, Stuttgart, 1992.
- Zaidan, Amir, *Wunderverständnis im Islam*, in: Pichler, Josef / Heil, Christoph (Hg.), *Heilungen und Wunder, Theologische, historische und medizinische Zugänge*, Darmstadt, 2007.
- Ziebertz, Hans-Georg, *Wozu religiös lernen? Religionsunterricht als Hilfe zur Identitätsbildung*, in: Hilger u.a.: *Religionsdidaktik*, München, 2001.