

So anders?
Die Wundertätigkeit Jesu im Kindheitsevangelium des Thomas –
Eine intertextuelle Untersuchung
zur Darstellung der Wundertaten und des Wundertäters
in den Paidika

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie des Fachbereiches 04
der Justus-Liebig-Universität Gießen

vorgelegt von
Gunna Helge Lampe

aus 35764 Sinn

2019

Gegenüber der im April 2019 eingereichten Dissertation wurden für die vorliegende Publikation nur geringfügige redaktionelle Änderungen vorgenommen.

*Mein größter Dank gilt in tiefer freundschaftlicher Verbundenheit meiner Doktormutter,
Frau Prof. Dr. Ute Eva Eisen,
die mich mit ihrem Forscherinnengeist, ihrem innovativen Denken und unermüdlichen Einsatz
nachhaltig geprägt und mir viele Türen geöffnet hat.
Sie stand mir jederzeit beratend zur Seite, war stets ansprechbar.
Von ihr darf ich viel lernen:
Think outside the Box!*

*Großen Dank ebenso an meinen Zweitgutachter,
Herrn Prof. Dr. Frank Thomas Brinkmann,
der mich durch inspirierende theologische Gespräche und großartige Unterstützung
zum Abschluss der Dissertation motiviert hat und mich mit seiner positiven Haltung stets
daran erinnert, dass es sich lohnt, nicht aufzugeben und mit Freude durchs Leben zu gehen.
PG: purum gaudium!*

*Danke an Anna & Johannes und Elisa & Franco,
die mir Heimat geben und bei denen ich ganz Gunna sein darf!
Für alles Mitfiebern und Mitleiden sowie die geduldige Unterstützung danke ich
meinen lieben Freundinnen und Freunden sowie treuen WegbegleiterInnen
Sarah & Robert, Helen, Verena, Katrin und Athina.*

*Ich widme diese Arbeit den wichtigsten Menschen in meinem Leben,
ohne die eine Fertigstellung nicht möglich gewesen wäre, meinen Eltern!
Es ist ein großes Glück, dass es Euch gibt!*

Dekan/in: Prof. Dr. Peter von Möllendorff
1.Berichterstatter/in: Prof. Dr. Ute Eva Eisen
2.Berichterstatter/in: Prof. Dr. Frank Thomas Brinkmann
Tag der Disputation: 10.07.2019

INHALTSVERZEICHNIS

I Einleitung

1. Thematische Hinführung.....	006
2. Fragestellung und Relevanz der Thematik.....	008
3. Zugang zum Untersuchungsgegenstand.....	020
4. Zum Vorgehen und dem Aufbau der Untersuchung.....	029

II Forschungsgeschichtlicher Abriss

1. Schlaglichter der Wunderhermeneutik.....	031
2. Intertextuelle Untersuchungen zur Wundertätigkeit Jesu im KThom.....	040
2.1 Intertextuelle Zugänge zu apokryphen Schriften.....	042
2.2 Zum (intertextuellen) Verhältnis des KThom und der kanonischen Schriften.....	050
2.2.1 Die Frage nach der Abhängigkeit.....	056
2.2.2 Die Frage nach der Ähnlichkeit.....	062
2.2.3 Das Problem der Relation von Abhängigkeit und Ähnlichkeit.....	074
2.3 Konsequenzen für die vorliegende Untersuchung.....	075
2.3.1 Das Jesusbild.....	076
2.3.2 Zum Eigenanspruch des KThom.....	078
2.3.3 Das Postulat eines reziproken Abhängigkeitsverhältnisses im Prozess der Rezeption.....	079
2.3.4 Zur Methodologie.....	081
3. Forschungsgeschichtliche Einordnung der Intertextualitätskonzepte.....	083
3.1 Definitionen.....	085
3.2 Die konstituierende Phase.....	088
3.3 Die Operationalisierungsphase.....	090

III Methodologische Grundlegung

1. Begründungen für einen intertextuellen Ansatz.....	095
1.1 Vom Nutzen des Vergleichs.....	095
1.2 Vom Sinn des Zusammenlesens.....	097
2. Von der Methodologie zur Methode.....	099
2.1 Zum Text- und Intertextualitätsverständnis.....	100
2.2 Intratextualität.....	108
2.3 Zur Verhältnisbestimmung der Größen „AutorIn-Text-LeserIn“.....	109
2.4 Diachronie und Synchronie.....	115

3. Das Untersuchungsinstrumentarium.....	118
3.1 Formen der Markierung.....	120
3.2 Bezugsfelder der Intertextualität.....	129
3.3 Intensität der intertextuellen Bezüge.....	134
3.4 Funktionen von Intertextualität.....	140
3.5 Auswertung.....	147

IV Intertextuelle Analyse

1 Analyseschritt 1: Formen der Markierung.....	153
1.1 Arten der Markierung.....	153
1.1.1 Zitate.....	154
1.1.2 Allusionen.....	159
1.2 Orte der Markierung.....	188
1.2.1 Intertextuelle Markierungen im Nebentext.....	188
1.2.2 Intertextuelle Markierungen im inneren Kommunikationssystem.....	190
1.2.3 Intertextuelle Markierungen im äußeren Kommunikationssystem.....	192
1.3 Grad der Markiertheit.....	195
1.3.1 Explizite Markierungen (Vollstufe).....	198
1.3.2 Quasi-explizite Markierungen (Vollstufe).....	201
1.3.3 Implizite Markierungen (Reduktionsstufe).....	203
1.3.4 Thematisierte Intertextualität (Potenzierungsstufe).....	208
1.3.5 Unmarkiertheit (Nullstufe).....	210
1.4 Zusammenfassung und Auswertung.....	211
2. Analyseschritt 2: Bezugsfelder der Intertextualität.....	213
2.1 Einordnung in Einzeltext- und Systemreferenz.....	213
2.1.1 Einzeltextreferenz A.....	214
2.1.2 Einzeltextreferenz B (Mehrtextreferenz).....	215
2.1.3 Systemreferenz A.....	219
2.1.4 Systemreferenz B.....	225
2.1.5 Systemreferenz C.....	226
2.2 Auswertung.....	229
2.2.1 Zum Verhältnis von Einzeltext- und Systemtextreferenz im KThom.....	231
2.2.2 Parallelen zu neutestamentlichen Wundererzählungen.....	232
3. Analyseschritt 3: Intensität der intertextuellen Bezüge.....	232
3.1 Qualitative und quantitative Kriterien.....	233
3.1.1 Qualität der Intertextualität im KThom.....	233
3.1.2 Quantität der Intertextualität im KThom.....	252
3.2 Zur Signal- und Funktionalitätsbedingung.....	254
3.2.1 Die Signalbedingung.....	254
3.2.2 Die Funktionalitätsbedingung.....	256

4. Analyseschritt 4: Funktionen von Intertextualität.....	258
4.1 Analysetext- und vergleichstextorientierte Funktionen.....	259
4.1.1 Am Beispiel von KThom 2.....	260
4.1.2 Am Beispiel von KThom 3.....	283
4.2 Das Modell reziproker Funktionsbestimmung intertextueller Bezüge.....	303
4.2.1 Am Beispiel von KThom 2.....	304
4.2.2 Am Beispiel von KThom 3.....	311
4.3 Auswertung.....	318

V Ertrag und Ausblick

1. So anders? Die Wundertätigkeit Jesu im KThom.....	321
1.1 Die Machtdemonstration des Wundertäters.....	322
1.2 Zur Christologie und zum Jesusbild.....	324
1.3 Potenzierung und Intensivierung der Wunderkategorien.....	328
1.4 Die andere Kontextualisierung des biblischen Figuren- und Motivrepertoires.....	333
1.5 Der Dualismus von Leben und Tod.....	335
2. Konsequenzen für die Auslegung biblischer Texte und die Wunderforschung.....	338
2.1 Zu den Sinnpotentialen eines Textes im Zusammenlesen.....	338
2.2 Zum Sinn eines text- und rezipierendenorientierten Intertextualitätsverständnisses.....	340
2.3 Zu den Grenzen eines formgeschichtlichen Gattungsbegriffs „Wundererzählung“	341
2.4 Konsequenzen für eine Definition des Wunderbegriffs.....	343
3. Ausblick.....	346
3.1 Eine Neubewertung des Kanonbegriffs.....	346
3.2 Eine figurenanalytische Untersuchung des Wundertäters.....	347
Quellen- und Literaturverzeichnis.....	349

Eigenständigkeitserklärung

I Einleitung

1. Thematische Hinführung

Jesus ist aus den Schriften des Neuen Testaments – wenn auch verkürzt, geglättet und stark idealisiert - bekannt als Wundertäter, als charismatischer Gottesmann und Freund der Ausgegrenzten und Notleidenden. Im Kindheitsevangelium des Thomas¹ begegnen wir dem Kind Jesus, das mit seiner Art gänzlich überrascht. Zum einen in bekannter Realisierung einzigartiger Wunder, zum anderen aber auch in grausamer „Willkür“ und Unberechenbarkeit durch die Ausübung verschiedener „Strafwunder“ und Verfluchungen. Das insbesondere in der Epoche der Romantik (aber oftmals auch noch gegenwärtig) mit Reinheit und Unschuld belegte Kind wird hier zum Verflucher und der die Feindesliebe propagierende neutestamentliche Jesus zum Bestrafer. Das KThom wird daher zum Skandalon in doppelter Hinsicht.²

Im KThom ist Jesus als Kind Protagonist der Erzählung und sein Agieren im Alter von fünf bis zwölf Jahren wird ausgeführt. Definiert man Kindheit als die Phase im Leben eines Menschen, die von der Geburt an bis einschließlich zum elften/zwölften Lebensjahr andauert und anschließend in die Phase der Jugend mündet,³ so lässt sich hier zu Recht von Jesus als Kind und damit vom „*Kindheitsevangelium des Thomas*“ sprechen. Genauer gesagt befindet sich Jesus - entwicklungspsychologisch definiert – in der Phase der mittleren Kindheit, die sich ca. vom sechsten bis zehnten/elften Lebensjahr ansetzen lässt und damit auch die „Schuljahre“ umfasst.⁴ Erzählt wird somit von der Hauptphase der Kindheit, der „eigentlichen oder späteren Kindheit.“⁵

¹ Im Folgenden mit *KThom* abgekürzt. Unter Berücksichtigung internationaler Forschungsliteratur wird vielfach die Abkürzung *IGT* (= *Infancy Gospel of Thomas*) genutzt.

² Neben dem Jesusbild, das vielfach von geglätteten und harmonisierenden Stereotypen geprägt ist, kann ebenfalls von einer idealisierenden Anschauung von Kindheit ausgegangen werden. Die Kindheitsvorstellungen wiederum lassen sich einteilen in 1. Generelle Idealisierung der Kindheit und 2. Theologiegeschichtliche Idealisierung der Kindheit. Während erstere eine generelle Hochachtung der Lebensphase Kindheit beschreibt (vgl. romantische Anschauungen, gegenwärtiges Erfahrungswissen um Unschuld und Schutzbedürftigkeit des Kindes sowie sozialer und rechtlicher Faktoren), skizziert die zweite Idealisierung ein v.a. durch rechtfertigungstheologische Ansätze hervorgerufenes Verständnis des Kindes als empfangendes Wesen. Freilich bedingen beide Anschauungen einander. Zum Kindheitsbild der Romantik und rechtfertigungstheologischen Beschreibungen, vgl. Ullrich, *Das Kind als schöpferischer Ursprung*, 154-156; Asheim, *Glaube und Erziehung bei Luther*, 235; Lachmann, *Art. Kind*, 161.

³ Vgl. Lachmann, *Art. Kind*, 157.

⁴ Vgl. Berk, *Entwicklungspsychologie*, 388.

⁵ Lachmann, *Art. Kind*, 157.

Epochen einer „(...) romantisch überhöhte[n] Idealisierung des K.“⁶ wie auch das generelle Wissen um die Schutzbedürftigkeit des Kindes⁷ formen bei Lesenden nun zunächst ein auf Unschuld und Reinheit basiertes Kindheitsbild. „Erschwerend“ kommt hinzu, dass es sich bei diesem Kind um die Figur Jesus handelt, die auch in traditionellen Darstellungen oftmals Gegenstand einer „romantische[n] Verzeichnung“⁸ wird.

Die Tradition machte Jesus zu einem lieben, zivilisierten, leicht femininen Mann, eine zerbrechliche Gestalt in weißen Tüchern mit sanften Augen und süßlicher Stimme, der den Menschen ergeben und gefühlvoll die Hände auflegt.⁹

Ter Linden beschreibt anschaulich die neuzeitliche Verklärung der Jesusfigur. Damit wird deutlich, dass nicht nur die Kindheit resp. das Kind eine starke Idealisierung erfährt, sondern auch die tradierte Jesusfigur. Beide Elemente verschmelzen nun im Protagonisten des KThom. Vor diesem Hintergrund muss es doch zu einer Enttäuschung, Desillusionierung und/oder Provokation beim Lesen des KThom kommen. Sicher sind diese Voraussetzungen u.a. auch Ursache für die vielfach erfolgte wirkungsgeschichtliche Negativwertung des KThom.¹⁰ Ganz zu schweigen von der Tatsache, dass es sich beim KThom um eine apokryphe Schrift handelt, die sich daher schon vor aller inhaltlicher Beschäftigung negativen Konnotationen ausgesetzt sehen muss.¹¹

Die späte Kindheit, das „Knabenalter“ ist (...) diejenige Lebensphase, in der die Wünsche und die Kräfte des Kindes ganz im Einklang sind, „das leichteste, gefahrloseste und am wenigsten dem Verderben ausgesetzte“ Alter.¹²

Diese am Beispiel Ernst Moritz Arndts aufgezeigten romantischen Idealisierungen lassen sich relativieren, wenn man ihnen Augustins Beschreibung des Kindes an die Seite stellt, der sich

⁶ Hanisch, Art. Kind/Kindheit, 970; GL.

⁷ Pflege und Erziehung der Kinder als elterliche Pflichten sind in Art. 6 Abs. 2 des GG festgehalten und bringen deren Schutzbedürftigkeit zum Ausdruck, vgl. <https://www.gesetze-im-internet.de/gg/BJNR000010949.html> (Zugriff: 26.01.2016). Auch im Bürgerlichen Gesetzbuch (BGB 1.1.1900) finden sich Schutzbestimmungen, die sich gegen „Vernachlässigung und Verwahrlosung“ des Kindes richten, vgl. Hanisch, Art. Kind/Kindheit, 970. Nach H.-W. Wollersheim ist die Schutzbedürftigkeit des Kindes Ausdruck des bürgerlichen Kindheitsverständnisses, welches eine „Überwindung“ des romantisch idealisierenden Kindheitsbildes auf der einen und des antik-nivellierenden Kindheitsbildes auf der anderen Seite darstellt, vgl. Wollersheim, Kindheit zwischen Kaiserreich und Kinderladen, 55-76.

⁸ Diese treffende Beschreibung liefern Karle/Melzer/Schlauß, Jerusalem als Korrektiv wissenschaftlicher und persönlicher Erkenntnis, 188; GL.

⁹ Ter Linden, Es wird erzählt..., 53.

¹⁰ Ausführlichere Erläuterungen zur Wirkungsgeschichte des KThom, vgl. S. 8-11 der vorliegenden Untersuchung.

¹¹ Zur Diskussion um die Termini „kanonisch“/„apokryph“, vgl. S. 11-15 der vorliegenden Untersuchung.

¹² Heiner Ullrich zitiert hier aus Ernst Moritz Arndts *Fragmente über Menschenbildung*; Ullrich, Das Kind als schöpferischer Ursprung, 217. Nach Arndt selbst: „Ich habe dieses Knabenalter das leichteste, gefahrloseste und dem Verderben am wenigsten ausgesetzte Alter genannt.“ (Arndt, *Fragmente über Menschenbildung*, 173).

– wie zum Teil nivellierende Kindheitsbilder in der Antike auch¹³ - innerhalb des zeitlichen Spektrums in deutlicherer Nähe zum KThom bewegt als sämtliche Beschreibungen aus der romantischen Epoche. Augustin bezeichnet das Kind keineswegs als unschuldig. Für ihn ist es zunächst geltungsbedürftig und darauf bedacht, seinen eigenen Willen durchzusetzen. Augustin präzisiert die Charakteristika des Kindes, indem er darauf hinweist, dass ein Kind Wutanfälle bekommt, schädliche Dinge begehrt und andere Menschen schlägt. Lediglich seine Angst und Schwäche könne dem Kind als Unschuld bescheinigt werden. Augustin führt sich selbst als Beispiel an, indem er berichtet, wie er als Kind belogen und betrogen habe, um bei einem Spiel zu gewinnen.¹⁴ Schwach jedenfalls erscheint der Jesusknabe des KThom nicht und seine kindliche Unschuld gilt es daher kritisch zu hinterfragen.

Auch die tradierten und geglätteten Schilderungen des neutestamentlichen Wundertäters müssen sich mit dem von Stefan Alkier treffend formulierten Einwand konfrontiert sehen: „Wer [die Rede von; GL] Gott und Jesus humanistisch aufgeklärt glättet, elementarisiert nicht, sondern eliminiert.“¹⁵

2. Fragestellung und Relevanz der Thematik

Das KThom muss sich im Forschungsdiskurs seit jeher mit inhaltlichen sowie stilistischen Negativwertungen konfrontiert sehen.¹⁶ G. Schneider beispielsweise differenziert zwischen einer stilistischen Bewertung einerseits und einer theologischen resp. inhaltlichen Bewertung andererseits. Ein „einfältige[r] Stil“¹⁷ geht einher mit einer „theologisch unerhört banal[en]“¹⁸ Schilderung. Schneider bezieht sich auf die im KThom auftauchenden Strafwunder, wenn er anmerkt: „Es enthält wenig an Idylle, ist eher erschreckend.“¹⁹ Bereits Vielhauer

¹³ Vgl. Wollersheim, *Kindheit zwischen Kaiserreich und Kinderladen*, 55-76.

¹⁴ Conf. 1, 7: „(...) quoniam nemo mundus a peccato coram te, nec infans (...)“ und Conf. 1,11 (Augustinus, *Confessiones*, hrsg. v. J. Verheijen [CCSL 47], Brepols 1981). Vgl. Klejwegt, Art. Kind, 909f. An dieser Stelle sei besonders auf KThom 2 und 9 hingewiesen. In beiden Kapiteln begegnet Jesus als einer, der seine Wunderkraft einsetzt, um selbst als Sieger hervorzugehen, indem er die Anschuldigungen der Sabbatentweihung (KThom 2,3) und der Tötung eines Spielkameraden (KThom 9,2) trickreich entkräftet.

¹⁵ Alkier, „Papa, ich will mal zu Jesus“, 61f. Den Gedanken, ein allzu einseitiges - und damit schnell auch verfälschtes - Jesusbild zurechtzurücken und aufzubrechen, verfolgt wohl auch Jesus-Freaks Gründer, Autor der Volxbibel und Dipl.-Pädagoge Martin Dreyer, der mit seinem im Mai 2016 im Gütersloher Verlagshaus erschienenen Buch *Der vergessene Jesus. Auf keinen Fall von gestern und auf jeden Fall für heute* den Fokus auf Jesu „Ecken und Kanten“ legen will.

¹⁶ Anschaulich zusammengefasst bei Kaiser, *Jesus als Kind*, 256.

¹⁷ Schneider, *Evangelica Infantiae*, 37.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

attestiert dem Jesusbild des KThom „(...) wenig idyllische, umso mehr aber erschreckende Züge (...)“²⁰ und bezieht diese Annahme auf den „jähzornig[en], schimpfend[en] und bösar-tig[en]“²¹ Wunderknaben Jesus, der als „höchst gefährliches kleines Wesen“²² einzustufen sei.²³ O. Cullmann argumentiert u.a. mit KThom 19 und der Schilderung des zwölfjährigen Jesus im Tempel. Im Vergleich mit der „nüchternen“ lukanischen Variante erscheine KThom 19 als groteske Steigerung der Weisheit des Jesusknaben.²⁴ Nach W. Bauer kann der Jesusknabe im KThom „moralisch Verwerfliches tun“²⁵ und „seine Macht in den Dienst seiner Gier nach Rache, seiner Pietätlosigkeit“²⁶ stellen.²⁷ Die Macht Jesu wird seiner Meinung nach auf absonderliche Weise dargeboten.²⁸ Bauer spricht von einer „Sucht“, Jesus als Wundertäter zu zeichnen, die alle anderen möglichen Interessen in den Hintergrund treten lassen muss. Er meint damit, dass alles verderbliche Tun des Jesusknaben dem Erweis seiner Allmacht dient und daher auch nicht die Frage nach seiner „sittlichen Größe“²⁹ gestellt wird.³⁰ Larry W. Hurtado zufolge, repräsentiert das KThom „a very naive or crude version“³¹ des frühchristlichen Glaubens, der dadurch gekennzeichnet ist, Jesus bereits als Kind mit Machttaten auszustatten, um ihn von Geburt an als Sohn Gottes zu beschreiben. Dies geschieht nach Hurtado zwar „sincere“³², zugleich jedoch „very unsophisticated“³³. Walter Rebell klassifiziert die Gesamtheit der „sog. Kindheitsevangelien“ als „(...) theologisch gesehen, dürftige Produkte, hauptsächlich der Fabuliersucht entsprungen“³⁴ und weist diesen damit, wie bereits W. Bauer es tat, ein „suchtmotiviertes“ Charakteristikum zu. Was bei Bauer stärker auf die Beschreibung Jesu als Wundertäter und die Darstellung seiner Wundertaten im KThom begrenzt ist, scheint Rebell nun stärker von der Thematik zu lösen, generisch und damit genereller zu formulieren. Erst 2009 greifen K. Ceming und J. Werlitz in ihrem bereits plakativ

²⁰ Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 675.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Vgl. Cullmann, Kindheitsevangelien, 352.

²⁵ Bauer, Das Leben Jesu, 91.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. Kleijwegt, Art. Kind, 914.

²⁸ Vgl. Bauer, Das Leben Jesu, 91f.; Kleijwegt, Art. Kind, 913f.

²⁹ Bauer, Das Leben Jesu, 91.

³⁰ Vgl. ebd., 91, 100. Dazu führt Bauer aus: „Diese Geschichten sind nur so lange erträglich, als man von allem Detail abstrahiert und sie lediglich als Belege für die übermenschliche Natur des Herrn ansieht. Sobald man auf Einzelheiten aufmerksam wird, muß man sich peinlich berührt fühlen.“ (ebd., 91).

³¹ Hurtado, Lord Jesus Christ, 451.

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ Rebell, Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter, 125.

benannten Werk *Die verbotenen Evangelien* diese Negativwertungen auf, indem sie die Wundererzählungen und den Wundertäter des KThom am Attribut „christlich“ und an deren Abgrenzung von den Darstellungen in den kanonisch-gewordenen Evangelien messen:

Diese und ähnliche Geschichten können zeigen, welche abgründigen Wege der Wunderglaube bisweilen nehmen konnte. *Denn christlich wird Jesus in diesen Episoden eigentlich nicht mehr dargestellt (...) Man spürt dabei, daß es den Geschichten gar nicht um den Christus und den Glauben an ihn geht (...).* Und so verwundert es nicht, daß das Jesus-Bild, das uns das Kindheitsevangelium des Thomas bietet, geradezu banal ist: Jesus, ein selbstgefälliges Götterkind, das sich als Fünfjähriger genauso verhält wie als Achtjähriger, also auch keine Entwicklung durchmacht. *Und es verwundert auch nicht, daß das Kindheitsevangelium seine nächsten Parallelen eben nicht in den kanonischen Evangelien hat, sondern in Geschichten von Göttersöhnen, wie sie auch im Osten z.B. über Rama, Krischna oder auch Buddha kursierten.*³⁵

Ursula Ulrike Kaiser kontrastiert anschaulich die Zeilen des Hof- und Dompredigers Jakob Friedrich Feddersen zum Jesusknaben von 1775³⁶ mit den Bildern, die das KThom von diesem zu zeichnen scheint. In den *Paidika* mag Jesus „reich an Verstand“ sein, schwerlich jedoch als „Vorbild jeder Tugend“ und „frommer Knabe“ verstanden werden können.³⁷ Es kommt zwangsläufig zur Spannung zwischen den traditionell geprägten Erwartungen zum Jesusbild und der Wahrnehmung des im KThom gezeichneten Jesus.³⁸ Und so wiederum verwundert es nicht, dass das KThom wirkungsgeschichtlich – gerade im Vergleich mit den kanonischen Erzählungen um den Wundertäter Jesus – wohl keine Chance hatte, positiv bewertet zu werden. Das KThom wird zum *Provokateur*, was die skizzierten Forschungsdiskussionen anschaulich belegen. Es scheint zu entlegen, die Darstellung der Wundertaten und des Wundertäters im KThom mit den kanonischen Schilderungen derselben und desselben in Einklang zu bringen. Besonders pointiert zeigt sich diese Annahme in dem Beitrag Kristi Upson-Saias, welche postuliert, „(...) *that these stories were likely composed by opponents of Christianity who wished to undermine Jesus' character and authority by presenting a comprised portrait of his youth.*“³⁹

³⁵ Ceming/Werlitz, *Die verbotenen Evangelien*, 94 (Hervorhebungen, GL).

³⁶ „Reich an jeder guten Gabe, Reich an Tugend und Verstand, Jesus! Welch ein frommer Knabe Warst du an des Vaters Hand! Warst du in der Mutter Hütte! Warst du in der Lehrer Mitte! Gott gehorsam in der Jugend, Warst ein Vorbild jeder Tugend. Möchtest, Jesus, du allein Meine Lust, mein Vorbild seyn!“ (Feddersen, J.F., *Das Leben Jesu für Kinder*, 5., verm. u. verb. Aufl. Halle 1787). Dazu Kaiser, *Die sogenannte „Kindheitserzählung des Thomas“*, 459-461.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ „Zu stark kollidiert die wundermächtige Unbeherrschtheit dieses Kindes in den *Paidika* mit dem, was heute in Theologie und Kirche an Jesus für spezifisch und bedeutsam gehalten wird.“ (Kaiser, *Die sogenannte „Kindheitserzählung des Thomas“*, 462).

³⁹ Upson-Saia, *Holy Child or Holy Terror?*, 1, auch 21f.

Wieso schockiert das KThom? Ist seine Wirkungsgeschichte als marginalisierte Schrift des frühen Christentums berechtigt? Die Forschungs- und Wirkungsgeschichte des KThom zeigen, dass ein auf ersten - und freilich Irritationen auslösenden - Assoziationen beruhendes Empfinden dieser Schrift gegenüber mit der Frage konfrontiert werden muss, inwieweit sich dieses Empfinden verifizieren oder falsifizieren lässt, wenn man in einer kritischen Textanalyse die Wundererzählungen Jesu im KThom mit den uns bekannten kanonischen Wundererzählungen vergleicht. *Hauptziel der vorliegenden Untersuchung wird es daher sein, mithilfe eines synchron ausgerichteten intertextuellen Methodeninstrumentariums⁴⁰ zu prüfen, ob die Darstellungen der Wundererzählungen im KThom tatsächlich so anders sind als diejenigen in den kanonisch-gewordenen Evangelien. Intertextualität wird hier verstanden als grundlegende Wechselwirkung zwischen Texten, deren intertextuelle Konstitution und Sinnpotentiale im Zusammenlesen über die Rezipierenden bestimmt werden.*⁴¹

Die Fragestellung wird durch die eingangs formulierte problematische Spannung des Verständnisses von Kindheit und des traditionell skizzierten Jesusbildes zur Beschreibung des Jesusknaben im KThom sowie seiner wirkungsgeschichtlichen Negativwertung hervorgerufen. Das KThom und die darin vorkommende Wundertätigkeit des Wundertäters Jesus ist zu einem Großteil auch deshalb pejorativ konnotiert, weil sie permanent einer Gegenüberstellung mit kanonisch-gewordenen Jesusdarstellungen ausgesetzt war und ist.⁴² Eine solche Gegenüberstellung wird nun aber in der vorliegenden Arbeit erneut forciert.

Nutzen, Relevanz und Chancen der Thematik lassen sich daher durch folgende Prämisse herleiten:

Die Wirkungsgeschichte des KThom setzt kanongeschichtlich ein und ist auch fortlaufend zu einem großen Teil kanongeschichtlich zu begründen. Dieser Ansatz führt zwangsläufig dazu, dass das KThom als eigenwertige Schrift verkannt und bloß im Schatten der kanonisch-gewordenen Schriften wahrgenommen wird.

⁴⁰ Zum Verständnis von Intertextualität und dem Aufbau des Methodeninstrumentariums, vgl. Kapitel III/3. Das Untersuchungsinstrumentarium, S. 118-147 der vorliegenden Studie.

⁴¹ Zur ausführlichen Intertextualitätsdefinition, vgl. Kapitel III / S. 118f. der vorliegenden Studie.

⁴² Was sich beispielsweise an den Negativwertungen in Irenäus' Adversum Haereses (Iren.Haer. I,20,1; Brox, 270), den Homilien des Johannes Chrysostomus (Chrys., hom. in Jo. 17; Knors, 137) und dem Decretum Gelasianum (Decretum Gelasianum, hrsg. v. Ernst von Dobschütz, 60) überdeutlich zeigt und bis in die Gegenwart hinein niederschlägt.

Gestützt wird diese These u.a. dadurch, dass die apokryphen Evangelien zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons gehören. Durch ihre Existenz erhellen sie den Prozess der Entstehung des neutestamentlichen Kanons und damit gleichzeitig den Prozess ihrer eigenen Ausgrenzung.⁴³ Dem KThom haftet nunmehr die Wertung „apokryph“ an. Das Adjektiv begünstigt und erzeugt zugleich eine Negativwertung, obwohl es für sich genommen kein kanongeschichtlicher Begriff und daher nicht *per se* negativ aufzufassen ist.⁴⁴ Der griechische Terminus ἀπόκρυφα meint zunächst so viel wie *geheim* oder *verborgen*. Aus der Perspektive der NutzerInnen oder AnhängerInnen dieser Schriften bezeichnet ἀπόκρυφα eine Hervorhebung geheimer oder esoterischer Traditionen, welche den Werken innewohnen. Nur Eingeweihte haben Zugang zu solchen wertvollen Lehren und Inhalten.⁴⁵ Demnach lässt sich hier von einer *Subjektdefinition* des ἀπόκρυφος-Begriffs sprechen, indem ἀπόκρυφος beschreibt, was der jeweilige Text von sich selbst aussagt oder was dessen NutzerInnen von ihm behaupten.⁴⁶ Dem Begriff haftet nichts Negatives an, er beschreibt lediglich, dass die Texte ihrem Wesen und Selbstverständnis nach schon immer *apokryph* gewesen sind.⁴⁷ Der *Subjektdefinition* steht eine *Objektdefinition* gegenüber, die beschreibt, was den Texten sekundär von außen zukommt. ἀπόκρυφος ist damit kein kanongeschichtlicher Begriff, sondern vielmehr innerhalb der Auseinandersetzung der Kirche mit den aus ihren Augen häretischen Positionen gebraucht worden. Die Berufung gnostischer Gruppierungen auf sogenannte βίβλοι ἀπόκρυφοι⁴⁸ und das *apokryphe* Selbstverständnis dieser wird von den kirchlichen Schriftstellern aufgegriffen. Der Begriff *apokryph* wird von ihnen aber negativ gewertet, da sie diese Art der Geheimlehre verwerfen.⁴⁹ Eine Negativwertung des ἀπόκρυφος-Begriffs taucht vielfach in Abgrenzung zum Begriff *kanonisch* auf.

⁴³ Vgl. Schröter, Die apokryphen Evangelien und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons, 59.

⁴⁴ Vgl. ebd., 39; Schneemelcher, Haupteinleitung, 6f.

⁴⁵ Vgl. Metzger, Der Kanon des Neuen Testaments, 163.

⁴⁶ Exemplarisch für eine *Subjektdefinition* ist das Incipit des ebenfalls zu den *Neutestamentlichen Apokryphen* zählenden koptischen *Thomasevangeliums* (=EvThom), vgl. Schröter, Die apokryphen Evangelien und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons, 38. Dort ist in EvThom 1 von sog. λόγοι ἀπόκρυφοι die Rede, die den Inhalt der Schrift repräsentieren, vgl. Nordsieck, Das Thomas-Evangelium, 35.

⁴⁷ Vgl. Schröter, Die apokryphen Evangelien und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons, 39, der sich gegen das Lührmann'sche Verständnis einer „Apokryph-Werdung“ der Schriften wendet, vgl. dazu Lührmann, Die apokryph gewordenen Evangelien; ders., Fragmente apokryph gewordener Evangelien.

⁴⁸ Beispielsweise bei Clem., Strom. I XV, 69,6 (Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt. Teppiche: Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie [Stromateis], übers. v. O. Stählin [BKV 2/17, 19, 20], München 1936-1938, 44). Dort bezieht sich Clemens insbesondere auf Anhänger der christlich synkretistischen Gnosis unter Prodikos von Samos, die wiederum apokryphe Schriften des Zoroaster – Magier aus Persien - besitzen. Dazu auch Windisch, Die Orakel des Hystaspes, 17.

⁴⁹ Vgl. Schneemelcher, Haupteinleitung, 6f. Irenäus von Lyon beispielsweise verwendet in *Adversus Haereses* ἀπόκρυφος gemeinsam mit νόθος (verfälscht), indem er gnostischen Gruppierungen u.a. den Vorwurf macht:

Diese kanongeschichtliche Herabsetzung des KThom im Gegenüber zu den „Schriften der Wahrheit“ (τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα),⁵⁰ seine fast zwei Jahrtausende alte Negativwertung und Einordnung als „apokryph“ und damit „verfälscht“⁵¹ setzt sich immer mehr fest und schwingt daher bis heute mit.⁵² Das KThom erfährt somit auch eine Abwertung dadurch, dass es nicht in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen wurde. Damit ist es zugleich in den Schatten der kanonischen Schriften verbannt worden. Auch wenn in der aktuellen neutestamentlichen Wissenschaft die Antagonismen „rechtgläubig“ vs. „häretisch“ bzw. „kanonisch“ vs. „apokryph“ mehrheitlich aufgegeben sind,⁵³ so schwingen solche Wertungen doch immer noch mit, allein daran erkennbar, dass man noch immer Rechenschaft ablegen muss, wenn man apokryphe Schriften theologisch ernstnimmt.⁵⁴ Die Inhalte des KThom begünstigen Irritation, Verwunderung und Provokation aufgrund des Erwartungshorizonts der Rezipierenden, der notwendig wiederum kanongeschichtlich zu begründen ist. Eine Verhältnisbestimmung apokrypher und kanonischer Texte bleibt somit weiterhin von großem Nutzen. Es ist sich daher der bereits 1897 durch William Wrede postulierten Neudefinition dieses Verhältnisses anzuschließen,⁵⁵ die weniger theologische Wertungen der Begriffe „kanonisch“/„apokryph“ impliziert⁵⁶ als vielmehr den Wert einer jeden frühchristlichen Schrift jenseits ihrer herkömmlichen theologiegeschichtlichen Verortung festhält. Es erscheint nun umso wichtiger, einen Ansatz zu suchen, der dem Eigenwert des KThom Rechnung trägt. *Als Eigenwert soll hier die unabdingbare basale Beschaffenheit eines Textes, die sich durch seine individuelle⁵⁷ Anordnung, Funktion⁵⁸ und Gestaltung des Stoffes auszeichnet,*

Πρὸς δὲ τούτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν (...). (Iren., Haer. I,20,1; Brox, 270). Tertullian verwendet *apocrypha* und *falsa* synonym (vgl. Tert., De pud. 10,12; Dekkers; vgl. Marksches, Haupteinleitung, 20).

⁵⁰ Iren.Haer. I, 20,1; Brox, 271-273.

⁵¹ Vgl. Schneemelcher, Haupteinleitung, 6f.

⁵² Gegen Schröter, der behauptet, dass innerhalb einer neuzeitlichen Beschäftigung mit Apokryphen in der Regel keine theologischen Wertungen verbunden sind, vgl. Schröter, Die apokryphen Evangelien und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons, 33.

⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁴ Apokryphe Schriften sehen sich mit vielfältigen Vorurteilen konfrontiert, vgl. Nicklas, Semiotik - Intertextualität – Apokryphität, 56.

⁵⁵ Wrede, William, Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie (1897), zitiert nach dem Wiederabdruck in: Strecker, Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, 85.

⁵⁶ Dies kommt eben auch dem ursprünglichen Verständnis der Termini wesentlich näher, vgl. dazu S. 12 der vorliegenden Studie. Zu den Wertungen, die mit den Termini einhergehen, vgl. Nicklas, Semiotik – Intertextualität – Apokryphität, 64f. Zum schnell hergestellten Kausalzusammenhang von kanonisch=richtig und apokryph = minderwertig und den Wertungen auch innerhalb des Kanons, vgl. Barton, Unity and Diversity in the Biblical Canon, 13ff. Ebenfalls zu beachten ist in diesem Zusammenhang der Gedanke des „Kanon im Kanon“, vgl. ebd., 16.

⁵⁷ *Individualität* meint die Einzigartigkeit der Komposition des vorliegenden Textes.

verstanden werden. Das *KThom* soll und muss als literarisch und theologisch eigenständige Größe wahrgenommen werden, nicht länger gemessen an den kanonischen Schriften als sog. „richtiger“ Vorlage.

Das Postulat des Auflösens der Gegensatzpaare „kanonisch“/„apokryph“ i.S. einer theologischen und literarischen Wertung und das Wissen um die erst späte Entscheidung resp. Festlegung des Kanons, dessen zum Teil anzuerkennenden Kontingenzen sowie seinen „Kompromisscharakter“⁵⁹ sind damit nicht zwingend gleichbedeutend mit einem Votum für einen offenen Kanon⁶⁰, sollten jedoch das Wissen um einen möglichen anderen Ausgang des Kanonisierungsprozesses einschließen.⁶¹ Die Pluralität der Optionen menschlicher Lebensgestaltung verlangt nach einer Pluralität an Texten. Dabei sollte auch berücksichtigt werden, dass selbst innerkanonisch eine Vielzahl unterschiedlicher Schriften vorliegt.⁶² Dass es Gründe für eine Kanonbildung gibt, zeichnet somit die Wiederholbarkeit der Geschichte aus, die Metzger negiert.⁶³ Aus bestimmten Bedürfnissen heraus kam es zur Kanonbildung,⁶⁴ aus bestimmten Bedürfnissen heraus könnte es gegenwärtig theoretisch zu einer Revision des Kanons kommen.⁶⁵ Die Umstände hingegen unterscheiden sich und sind in dieser Form nicht wiederholbar. Demnach ist Geschichte im vorliegenden Fall zumindest aber dem Mechanis-

⁵⁸ *Funktion* beschreibt die Intention der behandelten Themenbereiche und Figuren innerhalb des Textes.

⁵⁹ Wolter, *Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons*, 46.

⁶⁰ Mehr zum Verständnis eines „offenen Kanons“, vgl. Metzger, *Der Kanon des Neuen Testaments*, 255-259.

⁶¹ Vgl. Wolter, *Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons* 45f. Hingewiesen sei an dieser Stelle auch auf die Kriterien der Kanonizität, die sich im 2. Jahrhundert durchsetzten, dazu Metzger, *Der Kanon des Neuen Testaments*, 238-240. Vertiefte Informationen zu den Kriterien der Kanonizität finden sich auch in dem Beitrag von Morwenna Ludlow, ‚Criteria of canonicity‘ and the Early Church, 69-93.

⁶² Zur Debatte der „*theologischen Pluralität*“ des neutestamentlichen Textbestandes“ und des „Kanon im Kanon“, vgl. Sauter, *Kanon und Kirche*, 239-246.

⁶³ Vgl. Metzger, *Der Kanon des Neuen Testaments*, 258f.

⁶⁴ Metzger beispielsweise legt eine zusammenfassende Darstellung von Gründen für die Kanonbildung dar, vgl. Metzger, *Kanon des Neuen Testaments*, 81-116. Weitere Studien zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons, vgl. Greschat, *Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons*, 56-62 und von Lips, *Der neutestamentliche Kanon*.

⁶⁵ Ein entscheidender Aspekt dürfte die Fremdheit biblischer Texte sein, die gegenwärtig aufgefangen wird durch popkulturelle Phänomene jeglicher Art (Film und Fernsehen, Trivilliteratur, Comics, Sport, Social Web etc.). Ihrer Funktion nach werden biblische Texte somit ersetzt. „Aufgaben, deren Bewältigung man in der Regel ausdifferenzierten, thematisch bereinigten, explizit religiösen Systemen zu übertragen geneigt ist“ werden „auch auf anderen Ebenen und Feldern wahrgenommen und verarbeitet“ und das „weit über den Horizont der Beobachtung hinaus, dass religiöse Motive, Symbole und Rituale hier und da als Versatzstücke, Stilzitate und Inszenierungselemente der Popkultur aufgegriffen und in TV-Produktionen, Musikvideos oder Werbeflakaten verwertet werden.“ (Brinkmann, *Religionspädagogik*, 159). Zudem liefert die Auffassung M. Eliades, „(...) daß Heiligkeit eine fortwährende kulturelle Konstruktion darstellt und vielfältige Ontologien hervorbringen kann“ (Paden, *Art. Heilig und profan. I. Religionswissenschaftlich*, 1529; vgl. Eliade, *Traité d’histoire des Religions*), zusätzliche Begründungen für eine Pluralität der Ausdrucksformen von Heiligkeit und ihrer kulturellen Gebundenheit.

mus nach wiederholbar, der darin besteht, konkrete Bedürfnisse in Form sinnstiftender Referenztexte⁶⁶ zu stillen. Um diesem Phänomen Rechnung zu tragen, ist es wichtig und aufschlussreich, sich mit einer Schrift zu befassen, die sich jenseits des Kanons befindet. Dies eben auch vor dem Hintergrund, dass der uns bekannte Kanon „(...) lediglich einen Ausschnitt aus der literarischen Produktion des frühen Christentums (...)“⁶⁷ repräsentiert. Damit wird – mal abgesehen von Ansätzen, die anstelle der literarischen Größe „Neues Testament“ den weiter gefassten, wenngleich nicht unproblematischen und zu unsachgemäßen Idealisierungen beitragenden Terminus⁶⁸ des „Urchristentums“ setzen⁶⁹ - außerkanonischen Schriften in ihrem Eigenwert keine Rechnung getragen. Durch die Prüfung sinnstiftender Aspekte und des möglichen Identifikationspotentials im KThom wird nun gleichzeitig der Eigenwert der Schrift als solcher honoriert, ohne zwangsläufig für eine Öffnung des Kanons votieren zu müssen, aber auch ohne „apokryph“ im Gegenüber zu „kanonisch“ gleich als minderwertig einzustufen.

In seinem 39. Osterfestbrief listet Athanasius 367 die für ihn als verbindlich geltenden Schriften, die wir nunmehr als kanonische Schriften kennen. Motiviert scheint er durch die Sorge um einige Gläubige und deren mögliches Abkommen von der Heiligkeit und ihrem Zuwenden zu den sogenannten apokryphen Schriften. Die Apokryphen definiert er in Abgrenzung zu der von Gott eingegebenen Schrift und macht damit zugleich klar, dass die apokryphen Schriften nicht von Gott kommen können, demnach unheilig sind. Apokryphen stehen für Athanasius für einen bewussten Täuschungsversuch und die Verführung *par excellence* und damit eben auch für die Gefahr der Gläubigen und das Abkommen vom Heil bzw. der Heiligkeit.⁷⁰ Im

⁶⁶ Wie weit die Kategorie der Referenztexte gefasst werden kann, muss diskutiert werden. Sollen die in der vorherigen Fußnote erwähnten popkulturellen Phänomene berücksichtigt werden, lässt sich die Kategorie nicht allein über den Begriff der Literalität fassen. Vielmehr verlangt sie einen weiten Textbegriff. Zum Verständnis des Textbegriffs in der vorliegenden Studie, vgl. Kapitel III/S. 100-102.

⁶⁷ Wolter, Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons, 47.

⁶⁸ Stefan Alkier schlägt daher völlig zurecht vor, „(...) den Begriff *Urchristentum* durch den bereits geläufigen Begriff *Frühchristentum* zu ersetzen.“ (Alkier, *Urchristentum*, 265; Hervorhebungen im Original).

⁶⁹ So beispielsweise in den Titeln der Werke von Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums* und Schmitz, *Theologiegeschichte des Urchristentums*. Zur Diskussion auch Schröter, *Religionsgeschichte des Urchristentums* statt *Theologie des Neuen Testaments*, 3-20; Wolter, *Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons*, 47.

⁷⁰ Vgl. Ath., *Ep.fest.* 39; Preuschen, 144/4-8; Schneemelcher, *Haupteinleitung*, 39f. Zum Begriff des „Heiligen“ und der „Heiligkeit“ sowie der Kriteriologie „heiliger Schriften“, vgl. Loos, *Art. Heilig/Das Heilige*, 186f.; Vroom, *Art. Heilig und profan. IV: Religionsphilosophisch*, 1533f.; Paden, *Heilig und profan*, 1528-1530; Eliade, *Traité d'histoire des Religions*; Olgiati-Pezzoli, *Art. Heilige Schriften. I. Religionsgeschichtlich*, 1549; Veltri, *Art. Heilige Schriften. II. Judentum*, 1549f; Drecoll, *Art. Heilige Schriften. III. Christentum*, 1550; Colpe, *Art. Heilige Schriften*, 184-223.

Anschluss an seine Listung alttestamentlicher und neutestamentlicher Bücher, die er als verbindlich festgelegt wissen will, definiert er diese als „Quellen des Heils“ (πηγαὶ τοῦ σωτηρίου).⁷¹ Sie alleine verkündigen die Lehre der Frömmigkeit und ihnen soll nichts hinzugefügt oder fortgenommen werden.⁷² Gleichzeitig unterscheidet er zwei Gruppen außerkanonischer Schriften. Zum einen benennt er diejenigen Schriften, die er immerhin noch als Lektüre zur Unterweisung empfehlen kann und die sich außerhalb des Kanons befinden bzw. nicht-kanonisiert sind (τούτων ἔξωθεν bzw. οὐ κανονιζόμενα),⁷³ zum anderen führt er die Apokryphen an, die er lediglich als „Erfindung von Häretikern“ (αἰρετικῶν ἐστὶν ἐπίνοια).⁷⁴ und deren Versuch der bewussten Täuschung klassifiziert. Es sind bei Athanasius also nicht generell die Schriften außerhalb des Kanons, die eine Negativwertung erfahren, sondern ausschließlich diejenigen, die mit dem Apokryphenbegriff in Verbindung gebracht werden.⁷⁵ Deutlich wird allerdings auch, dass hier die oben angeführte Negativwertung apokrypher Schriften im Gegenüber zu den kanonischen Schriften erfolgt, die sämtlichen Eigenwert apokrypher Schriften *per se* abstreitet. Dies soll und muss in der vorliegenden Arbeit vermieden werden und betont zugleich die Relevanz der Untersuchung.

Der Eigenwert aller Schriften ist sozusagen immer bereits gegeben und wird nur durch ihre Herabsetzung im Vergleich mit kanonischen Schriften außer Kraft gesetzt. Vielmehr geht es also nicht um eine Infragestellung und/oder Überprüfung des Eigenwertes, sondern darum, dass sich die kanonischen Schriften im Laufe der Zeit *qua* Zugehörigkeit zum Kanon als Teil der kollektiven Erinnerung erwiesen haben und ihnen schon alleine dadurch eine identitätsstiftende Bedeutung zukommt.⁷⁶ Setzt man an dieser Stelle an, so stellt gerade die intertextuelle Herangehensweise eine Chance dar, ebensolche Qualitäten innerhalb apokrypher Texte zu entdecken.

⁷¹ Ath., Ep.fest. 39; Preuschen, 146/11. Dazu auch Schneemelcher, Haupteinleitung, 39f.

⁷² Vgl. Ath., Ep.fest. 39; Preuschen, 146/13f. Dazu auch Schneemelcher, Haupteinleitung, 39f.

⁷³ Ath., Ep.fest. 39; Preuschen, 146/19-23, bes. 21; vgl. Rüger, Art. Apokryphen I, 291.

⁷⁴ Ath., Ep.fest. 39; Preuschen, 146/28f. Dazu auch Schneemelcher, Haupteinleitung, 40.

⁷⁵ Was die drei Kategorien, in die Athanasius die Schriften einteilt, deutlich machen. Ausführlicher zu den drei Kategorien und den jeweils zugeordneten Schriften, vgl. Rüger, Art. Apokryphen I, 291-293. Zur Einteilung der Schriften nach Origenes und Euseb, vgl. Bader, Kanon, Kanon und Wiederholung, 262.

⁷⁶ Vgl. Wolter, Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons, 64. Zum Begriff des „kollektiven Gedächtnisses“, vgl. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis und Halbwachs, La mémoire collective.

Die ausgeführten Aspekte zur Relevanz der Thematik lassen sich auch methodologisch stützen. Weil die vorliegende Arbeit ein konsequent synchron ausgerichtetes Intertextualitätsverständnis zugrundelegt und ein reziprokes Abhängigkeitsverhältnis postuliert,⁷⁷ Intertextualität bisher aber innerhalb der exegetischen Debatte größtenteils als Synonym für Literarkritik und Quellenforschung beansprucht wurde,⁷⁸ diese diachronen Ansätze aber wiederum den Graben zwischen kanonischen und apokryphen Schriften zusätzlich vergrößerten und ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis der apokryphen Texte von den kanonischen postulierten, stellt die Ausrichtung dieser Arbeit ein Desiderat der Forschung dar, deren Relevanz nunmehr deutlich geworden sein sollte.

Zu einer Intensivierung des Grabens zwischen kanonischen und apokryphen Schriften führen zum Teil auch gattungstypologische Zuordnungen des KThom zur Schriftengruppe der *Neutestamentlichen Apokryphen*⁷⁹ oder *Apokryphen Evangelien*⁸⁰. Die Definitionen dieser Schriftengruppen speisen sich größtenteils aus ihrem Verhältnis zu den kanonischen Texten. Schneemelcher spricht in diesem Zusammenhang vom Weiterbilden und Weiterformen neutestamentlicher Stilgattungen und dem Anspruch der apokryphen Schriften, den Schriften des Kanons gleichwertig zu sein.⁸¹ Hans-Josef Klauck hingegen formuliert vorsichtiger und spricht von „kanonisch geworden[e⁸²n]“ Schriften und der Möglichkeit, dass die apokryphen Texte auch unabhängig von diesen entstanden sein können.⁸³ Tobias Nicklas liefert eine Definition „christlicher Apokryphen“,⁸⁴ die die problematische Begriffsbestimmung der Schriftgruppe aufgreift und eine Wertung der Begriffe „kanonisch“ und „apokryph“ vermeiden will, indem intertextuelle Termini zur Beschreibung des Beziehungsverhältnisses hinzugezogen

⁷⁷ Dazu Kapitel III/S. 115-118 der vorliegenden Studie. Auch Tobias Nicklas macht einen offenen Textbegriff stark, der die Entstehungssituation eines Textes nicht zur einzig gültigen Interpretationskategorie stilisiert, und akzentuiert das Nebeneinander – weniger das Nacheinander – von Texten, vgl. Nicklas, *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität*, 61, 68.

⁷⁸ Vgl. ebd., 67; vgl. S. 25f. der vorliegenden Studie.

⁷⁹ Vgl. Schneemelcher, *Haupteinleitung*, 49.

⁸⁰ Vgl. Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 275; Schröter, *Die apokryphen Evangelien und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons*, 59.

⁸¹ Vgl. Schneemelcher, *Haupteinleitung*, 49.

⁸² Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 275.

⁸³ Vgl. ebd.

⁸⁴ „Ein Text lässt sich dann sinnvoll als christliches Apokryphon interpretieren, wenn er (1) nicht Teil der in der heutigen christlichen Bibel gesammelten Schriften geworden sowie nicht nur oder weitestgehend nur aus Abschnitten der christlichen Bibel zusammengesetzt ist, wenn er aber (2) (in seiner Gesamtheit) als Hypertext zu Teilen oder dem Ganzen der christlichen Bibel gelesen werden will. Diese Teile der christlichen Bibel bzw. die christliche Bibel selbst bildet dann einen „privilegierten Hypotext“ des entsprechenden Hypertextes.“ (Nicklas, *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität*, 74; Hervorhebung im Original).

werden. Mit den Genett'schen Termini „Hypotext“ und „Hypertext“ werden aber wiederum vorangehende und nachfolgende Texte beschrieben⁸⁵ und damit indirekt auch Fragen nach Abhängigkeiten aufgeworfen. Jens Schröter bestimmt die *Apokryphen Evangelien* größtenteils über ihre Relation zu den kanonischen Schriften, indem er sie als „Ergänzung“ oder „Konkurrenz“ und auch „Ergänzung“ und „Widerspruch“ zu den neutestamentlichen Evangelien definiert. „Ergänzung“ und „Widerspruch“ wertet er als Chance für einen erweiterten Blick auf die Jesusüberlieferung des antiken Christentums. Apokryphe Evangelien bleiben auf das christliche Bekenntnis gestützt, sind facettenreich, aber nicht beliebig.⁸⁶ In der siebten Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen erfolgt unter Christoph Marksches und Jens Schröter eine Titeländerung des Werkes: das bislang unter *Neutestamentliche Apokryphen* publizierte Werk heißt fortan *Antike christliche Apokryphen*.⁸⁷ Damit wird die Einordnung der apokryphen Schriften und somit auch des KThom neu hinterfragt, leicht modifiziert und zugleich soll herausgestellt werden, dass „(...) Apokryphen ein Teil der antiken christlichen Literatur sind (...).“⁸⁸

Neben der kritischen Auseinandersetzungen mit den (Be)Wertungen von kanonischen und apokryphen Texten spricht für die Relevanz der Untersuchung aber auch das gemeinsame Themenfeld der Wundererzählungen, denn das KThom liefert eine bemerkenswerte Sammlung unterschiedlichster Wundererzählungen. Alle Einzelerzählungen münden sozusagen in der Darstellung des wundersamen Handelns Jesu.⁸⁹ Die Vielfalt und Anhäufung der Wundererzählungen im KThom⁹⁰ drängen zu einer vertieften Auseinandersetzung, die bislang inner-

⁸⁵ Vgl. Genette, Palimpseste, 18f.

⁸⁶ Vgl. Schröter, die apokryphen Evangelien und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons, 59f.

⁸⁷ Vgl. Marksches/Schröter, Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Die vorliegende Sammlung definiert Marksches als künstlich konstruierte und verdeutlicht, dass die Titeländerung aus formalen und inhaltlichen Gründen vorgenommen wurde, vgl. Marksches, Hauptleitung, 3f.

⁸⁸ Ebd., 5.

⁸⁹ Will man hierfür die sechs unterschiedlichen formgeschichtlich bestimmten Wunderarten Gerd Theißens heranziehen (vgl. Theißens/Merz, Der historische Jesus, 265-269) so ließen sich sieben Therapien (8,2; 9,3; 10,1f; 15,4; 16,1f; 17,1; 18,1), fünf Normen- bzw. Strafwunder (2; 3,2; 4,1; 5,1; 14,2) und vier Geschenkwunder (2; 11,1f; 12,1; 13,1f) finden. Zusätzlich finden sich sog. „weisheitliche Wunder“, die für die übermenschliche Weisheit des Kindes stehen. Eine solche kategoriale Zuspitzung ist möglich, da Theißens Kriterien ja auch primär inhaltlich ausgerichtet sind. „Inhaltlich“ meint hier die Einteilung in Untergattungen orientiert an der Person oder Sache, die im Zentrum der jeweiligen Wundererzählung steht, vgl. Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 27. Zur Kritik an einer formgeschichtlichen Differenzierung von Wundererzählungen, vgl. Kahl, Wunder und Mission in ethnologischer Perspektive, 37f.

⁹⁰ „Eigenart der K.heitserzählung des Thomas ist jedoch die Betonung der Wundererzählungen (...).“ (Kleijwegt, Art. Kind, 913f).

halb der Forschungsdebatten um das KThom noch nicht als eigener Untersuchungsgegenstand erarbeitet worden ist, sondern vielmehr immer als ein Teilbereich unter vielen anderen behandelt wurde.

Die Frage „so anders?“ setzt genau hier ein. Sie tut das, was sie zugleich kritisiert: sie vergleicht erneut, setzt erneut eine apokryphe Schrift in Relation zu kanonischen Schilderungen,⁹¹ um zu prüfen, ob es berechtigt ist, in Bezug auf das KThom von einem Skandalon zu sprechen. Aber sie fragt anders, indem sie die Möglichkeit in Betracht zieht, auch kanonische Schriften provokant zu lesen und indem sie fragt, ob diese nicht bloß deshalb von Kritik verschont blieben, weil sie Teil des Kanons sind. Ihr Novum besteht darin, dass sie a) die mit den Begriffen „kanonisch“ und „apokryph“ einhergehenden Wertungen außer Kraft setzt, b) die kanonischen Schriften nicht automatisch als Richtschnur i.S. einer adäquaten Vorlage setzt, sondern höchstens als in der Enzyklopädie⁹² der Lesenden verankerter und ausgewählter Vergleichstext, weswegen sie c) auch nicht nach Quellen i.S. der diachron ausgerichteten Literaturkritik, sondern nach einem möglichen gemeinsamen Nutzen von Namen und Motiven sowie einer eventuellen ähnlichen literarischen Gestaltung, also nach Parallelen und Unterschieden, die größtenteils am Endtext ausgerichtet bleiben, fragt und d) dabei kanonische und apokryphe Texte in ihrer Reziprozität wahrnimmt. Ihre Relevanz begründet diese Fragestellung bzw. Untersuchung zudem mit folgenden Ansätzen: 1. Sie will herausfinden, ob sich die Abneigung dem KThom gegenüber sachlich und argumentativ verifizieren oder falsifizieren lässt, um damit einer einseitigen und unreflektierten Verurteilung der Schrift vorzubeugen; 2. Sie will den Eigenwert des KThom herausstellen und das in einer Form, in der das KThom bisher nur als Lückenfüller⁹³ und Abklatsch wahrgenommen wurde, nämlich in Form des Vergleichs und 3. will sie am Beispiel der Wundererzählungen aufzeigen, wie stark Texte durch ein Zusammenlesen über die Rezipierenden ihre Sinnpotentiale⁹⁴ entfalten.

⁹¹ Gleichwohl weiß sie, dass sie Gefahr läuft, in selbige Falle zu tappen. Ein an kanonischen und apokryphen Wundererzählungen ausgerichteter Vergleich kann unterbewusst damit einhergehende tief verankerte Wertungen aufrechterhalten oder gar intensivieren. Aus den genannten Gründen muss eine so geartete Untersuchung kritisch mit diesen Gefahren umgehen und sie reflektieren.

⁹² Vgl. Eco, Lector in fabula, 28.

⁹³ Zur lückenfüllenden Funktion des KThom, vgl. Ceming/Werlitz, Die verbotenen Evangelien, 94; Klauck, Apokryphe Evangelien, 100.

⁹⁴ Der Sinnbegriff ist hier auf die Potentiale der Erkenntnis und des Zugangs zu Sachverhalten ausgerichtet sowie als Synonym für „Bedeutung(en)“ verwendbar, vgl. Art. Sinn, in: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 604. Mehr zum Sinnbegriff in theologischen Debatten bei Barth, Was ist Religion?, 3-27; ders., Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs, 89-123 ; Gräb, Sinn fürs Unendliche; ders., Sinnfragen.

3. Zugang zum Untersuchungsgegenstand

Die Schrift KThom setzt nach der Geburt Jesu (Lk 2,1-20) bzw. nach der Erwähnung seiner Beschneidung (Lk 2,21-40) und vor seinem Erscheinen als zwölfjähriger im Tempel (Lk 2,41-52) ein und schließt damit die im Lukasevangelium nicht erzählte Zeitspanne des Lebens Jesu.⁹⁵ Im Matthäusevangelium finden sich in Bezug auf die Kindheit Jesu lediglich Erzählungen von der Geburt (Mt 1,18-25), dem Erscheinen der Magier (Mt 2,1-12), der anschließenden Flucht nach Ägypten (Mt 2,13-15), dem Kindermord des Herodes (Mt 2,16-18) sowie der Rückkehr aus Ägypten (Mt 2,19-23). Handelnde sind in diesen Erzählungen hauptsächlich andere Figuren, wie beispielsweise die Eltern, die Magier etc. Die einzige Erzählung in den neutestamentlichen Kindheitsgeschichten des Lk, in der Jesus aktiv handelt, ist die Erzählung vom Auftreten des zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41-52). Sie erscheint ebenfalls - leicht abgewandelt - in KThom 19⁹⁶ und stellt das letzte Kapitel und den Abschluss des KThom dar. Diese Beobachtungen legen eine stärkere intertextuelle Verknüpfung des KThom mit dem Lukasevangelium nahe. Das Markus- und das Johannesevangelium schweigen hinsichtlich der Kindheit Jesu gänzlich. Bereits die Verfasser des Matthäus- und Lukasevangeliums scheinen hier also biographische Elemente aufzugreifen, die das Markusevangelium nicht thematisiert.⁹⁷ Sie „(...) fügen ihre Geburtsgeschichten als einleitende Ergänzung ihrer Zusammenstellung der Ereignisse bei.“⁹⁸ Es ist berechtigt, hier tatsächlich nur von „biographischen Elementen“⁹⁹ zu sprechen, weil – abgesehen vom zwölfjährigen Jesus im Tempel - keine Berichterstattung über die ersten drei Jahrzehnte im Leben Jesu nach seiner Geburt innerhalb des Matthäus- und Lukasevangeliums erfolgt.¹⁰⁰ Das KThom wiederum erzählt nun in 19 Kapiteln¹⁰¹ primär wundersame Ereignisse aus einem Lebensabschnitt Jesu, der innerhalb der lukanischen und matthäischen Schilderungen nicht berücksichtigt wird:

⁹⁵ Vgl. dazu Kaiser, Die Kindheits Erzählung des Thomas, 937.

⁹⁶ Gemäß der lange Zeit als *Textus Receptus* geltenden von C. von Tischendorf erstellten Textversion *Ga*, vgl. Burke, DE INFANTIA IESV EVANGELIVM THOMAE, 340-389.

⁹⁷ Vgl. Conzelmann/Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 30.

⁹⁸ Vermes, Die Geburt Jesu, 17,133. Vertiefende Studien zu den synoptischen Kindheitsgeschichten finden sich in dem von R. Pesch herausgegebenem Sammelband, vgl. Pesch, Zur Theologie der Kindheitsgeschichten und v.a. in der ausführlichen Untersuchung Raymond E. Browns. Dieser verweist bereits zu Beginn seines Werkes auf die große Diskussion um die Frage nach der gattungstypologischen Zuordnung der synoptischen Kindheitsgeschichten, vgl. Brown, The Birth of the Messiah, 1f.

⁹⁹ Vgl. Conzelmann/Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 30.

¹⁰⁰ Vgl. Vermes, Die Geburt Jesu, 133.

¹⁰¹ Zumindest gemäß der Handschrift *Ga*, an der sich die vorliegende Studie orientieren wird. Zur Textausgabe, vgl. Burke, DE INFANTIA, 340-389. Deutsche Übersetzung nach Cullmann, Kindheitsevangelien, 353-359. Zur Begründung der Auswahl dieser Handschrift als Grundlage für die Untersuchung, vgl. Kapitel III/ S. 103-105 der vorliegenden Untersuchung.

Kapitel	Wundersames Ereignis	Alter
01	Proömium: Verfasser stellt sich namentlich vor und erläutert, worum es in den folgenden Kapiteln gehen wird, nämlich um „(...) all die Kindheits- und Großtaten unseres Herrn Jesus Christus (...)“ ¹⁰² (τὰ παιδικὰ καὶ μεγαλεῖα ὅσα ἐποίησεν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός). ¹⁰³	k.A.
02	Jesus macht Wasser rein und formt Sperlinge aus Lehm, die er anschließend durch ein Klatschen in die Hände und einen Befehl zum Leben erweckt.	fünf
03	Jesus verflucht einen Spielkameraden, der das von ihm zusammengeleitete Wasser zum Abfließen bringt. Dieser verdorrt (ἀποξηραίνω) augenblicklich.	k.A.
04	Jesus verflucht einen Knaben, der ihn beim Laufen an der Schulter anrempelt. Dieser fällt sofort um.	k.A.
05	Alle, die Jesus bislang anklagten, erblinden nun aufgrund des Fluchspruches Jesu.	k.A.
06	Jesus ist klüger als sein Lehrer und belehrt diesen öffentlich.	k.A.
07	Klage und Bekenntnis des Lehrers. Wissen um die Besonderheit und Weisheit Jesu.	k.A.
08	Heilung der zuvor durch Jesus Verfluchten aufgrund des Bekenntnisses des Lehrers.	k.A.
09	Jesus erweckt einen Spielkameraden zum Leben, der zuvor vom Dach gefallen ist, um seine Unschuld zu beweisen.	k.A.
10	Jesus heilt einen Mann, der sich beim Holzspalten verletzt und zu verbluten droht.	k.A.
11	Jesus holt Wasser für seine Mutter. Als der Krug bricht, transportiert er es in seinem Oberkleid.	sechs
12	Jesus hilft seinem Vater beim Säen und Ernten. Das von ihm gesäte Weizenkorn bringt eine übermäßig große Ernte hervor.	acht
13	Jesus hilft seinem Vater bei handwerklichen Tätigkeiten und streckt ein Brett.	k.A.
14	Ein zweiter Lehrer schlägt Jesus, woraufhin Jesus diesen verflucht.	k.A.
15	Aufgrund der Einsicht und des Bekenntnisses des dritten Lehrers wird der zweite Lehrer geheilt.	k.A.
16	Jesus heilt seinen Bruder Jakobus, der von einer Natter gebissen wurde.	k.A.
17	Jesus erweckt ein verstorbene Kind zum Leben.	k.A.
18	Jesus erweckt einen verstorbenen Menschen zum Leben.	k.A.
19	Der zwölfjährige Jesus im Tempel (vgl. Lk 2,41-52)	zwölf

Das *KThom* wird vielfach als Sammlung oder Zusammensetzung von einzelnen „kurzen Geschichten“¹⁰⁴, „Anekdoten“¹⁰⁵, „Novellen“¹⁰⁶ oder „Wundergeschichten“¹⁰⁷ bezeichnet.¹⁰⁸

Plausibel erscheint insbesondere der Gedanke, dass das *KThom* aus „prolog, miracles, and

¹⁰² Cullmann, *Kindheitsevangelien*, 353.

¹⁰³ Burke, *DE INFANTIA*, 341.

¹⁰⁴ Vgl. Bovon, *Die Geburt und die Kindheit Jesu*, 167.

¹⁰⁵ Vgl. Hock, *Art. Kindheitsevangelien*, 993.

¹⁰⁶ Vgl. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 674. Kaiser erwähnt, dass *KThom* 19 von dieser Klassifizierung ausgenommen ist, vgl. Kaiser, *Die Kindheitserzählung des Thomas*, 937.

¹⁰⁷ Vgl. Koester, *Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur*, 1484; Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 100.

¹⁰⁸ Vgl. Kaiser, *Die Kindheitserzählung des Thomas*, 937.

discourses“¹⁰⁹ besteht. Die Wundererzählungen umfassen dabei aber den Großteil der Erzählung.¹¹⁰ Man kann dabei so weit gehen, alle Kapitel des KThom als „wundersames Ereignis“ zu deklarieren. Innerhalb der Forschungsgeschichte war hauptsächlich die literarische Form der Einzelerzählungen von Interesse, während das KThom als Gesamtwerk zunehmend aus dem Blick geriet.¹¹¹ Trotz der Abgeschlossenheit der Einzelerzählungen innerhalb des KThom ist der Text als ganzer jedoch gleich mehrfach kohärent. Jesus wird als fünf- bis zwölfjähriger Junge beschrieben, demnach sind die Einzelerzählungen in eine chronologische Ordnung gebracht. Zusätzlich erfolgen thematische Verbindungen u.a. durch die Lehrerepisoden in KThom 6, 7 und 14 sowie die alltagspraktischen Hilfen Jesu in Verbindung mit Maria und Josef in KThom 11-13. Übergeordnete thematische Verbindung bleibt die Wundertätigkeit und Weisheit des Jesusknaben.¹¹²

IGT has an ordered structure and a coherent storyline, with narrative climaxes and some instances of interconnecting flashbacks and anticipations. (...) The main characters also serve to strengthen narrative cohesion: they are limited in number and appear repeatedly throughout the story. (...) Thus, IGT in structure, storyline, and plot turns out to have considerably more narrative quality than has been assumed.¹¹³

Die Kohärenz des KThom kann somit aufgrund zahlreicher Verbindungslinien als durchaus gegeben angesehen werden. Neben der Kohärenz der unmittelbar nacheinander folgenden Einzelerzählungen, lässt sich auch eine das Gesamtwerk umspannende Kohärenz ausmachen.¹¹⁴ Die Reaktion der Umstehenden auf die Wunder Jesu stehen u.a. für die Kultiviert-

¹⁰⁹ Vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 39.

¹¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹¹ Vgl. Kaiser, *Die Kindheitserzählung des Thomas*, 937. Ronald F. Hock nimmt die Frage nach dem Zusammenhang des Gesamtwerkes in den Blick und bezeichnet das KThom als „(...) a collection of largely self-contained stories that are only loosely held together by series of indications of Jesus' age (...)“ (Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 85). Die Altersangaben Jesu, die sich in einzelnen Kapiteln finden lassen, legitimieren für Hock allerdings nicht, von einer Kohärenz des Textes zu sprechen, vgl. ebd., 85,96.

¹¹² Reidar Aasgaard verwirft ebenfalls den Gedanken einer unzusammenhängenden Erzählung. Fälschlicherweise näherte man sich häufig unter modernen Voraussetzungen dem literarischen Charakter des KThom, Erläuterungen dazu bei Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 35f. Ulrike Kaiser plädiert dafür, „(...) die gelegentlichen Altersangaben nicht zu schnell als völlig mißglückten Versuch zur Stiftung einer literarischen Einheit ab(zu)tu“ (Kaiser, *Die Kindheitserzählung des Thomas*, 938) und verweist in diesem Zusammenhang auf das verwandtschaftliche Verhältnis von „Evangelium“ und „Biographie“, vgl. ebd., 937f.

¹¹³ Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 45. An dieser Stelle sei jedoch angemerkt, dass Aasgaard von der Variante G_s ausgeht. Die von ihm postulierte Kohärenz des Textes wird aber ebenso in der für die vorliegende Arbeit relevanten Langform G_a aufrechterhalten. Zwar stehen dort die Erzählungen um das Spalten des Holzes und den Schlangenbiss nicht beieinander, sondern in Sperrstellung, gewährleiten damit aber über die Länge des Gesamttextes hinaus dennoch Kohärenz. Zudem werden additiv in der Langform KThom 17 und 18 mit ihren Totenerweckungen zum zusätzlichen Marker für textuelle Kohärenz.

¹¹⁴ Die Kohärenz der ersten drei Wundererzählungen (KThom 2-4), in denen Jesus als fünfjähriger Knabe eingeführt wird, beschreibt Aasgaard mit einer „chiastic a-b-a structure“, vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 40f. Ein Beispiel für die Kohärenz des Gesamtwerkes findet sich in KThom 8,1. Die Rückblenden zu den bereits erfolgten Beispielen an Verfluchungen fungieren als verbindendes Element zur ersten Hälfte des KThom, vgl. ebd., 41f.

heit des Textes, weil diese die Aufgabe übernehmen, die Erzählungen zusammenzuhalten und gleichzeitig eine Entwicklung begünstigen.¹¹⁵ Zudem ist das Spektrum der im KThom vorfindbaren Charaktere breit. Es sind Personen verschiedenster Altersklassen vertreten, gleichwohl Kindern ein besonderer Fokus zukommt.¹¹⁶ Im KThom tauchen vielfach Beschreibungen der Verhaltensweisen der einzelnen Charaktere auf, wobei die Beschreibung der Hauptfigur Jesus sicherlich den breitesten Raum einnimmt.¹¹⁷ Nicht unerheblich für die Repräsentation des Wundertäters Jesus sind antike Darstellungskonventionen, die sich zum einen aus Strukturparallelen zur antiken Biographie speisen und zum anderen die Darstellung eines gewöhnlichen Kindes in der Antike intendieren und damit das Gesamtwerk KThom wiederum auch als planvoll gestaltete Narration erweisen.¹¹⁸ Beide Darstellungskonventionen wiederum produzieren Kohärenz durch die chronologisch-biographische Ausgestaltung, die in Form der Altersangaben Jesu greifbar wird, und die mögliche Bezugsetzung dieser Altersangaben auf die Tätigkeitsfelder eines Kindes in der Antike.¹¹⁹ Kohärenz und narrative Qualität lassen sich aber nicht nur über die im KThom vorfindbaren Figuren postulieren, auch die Tatsache, dass Einzelerzählungen zum Teil aufeinander aufbauen, begünstigt

¹¹⁵ Mehr dazu bei Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 45-47.

¹¹⁶ Neben dem Sohn des Ἄννας (KThom 3,1), dem Jungen, der Jesus im Spiel anrempelt (KThom 4,1), Zenon (KThom 9), Jakobus (KThom 16) und dem kranken Kind, das zum Leben erweckt wird (KThom 17), werden die Kinder auch in Gruppen dargestellt, wenn sie beispielsweise mit Jesus am Furt eines Baches oder auf dem Dach auf dem Söller spielen (KThom 2 und 9), vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 62f. Zu weiteren Figuren im Text, vgl. ebd.

¹¹⁷ Die im KThom aufgeführten Figuren bilden und klatschen (KThom 2,3 und 4), gehen und rennen (KThom 2,1; 4,1; 14,3; 15,2), stoßen und springen (KThom 4,1; 6,7), ziehen und schlagen (KThom 5,2), umarmen und küssen (KThom 10,2 und 12,2) und sitzen (KThom 19,2). Neben diesen körperlichen Aktivitäten listet Aasgaard auch verbale Aktivitäten wie sprechen und rufen (KThom 2,2; 2,4; 4,1; 6,5; 9,3) sowie lachen und beten (KThom 8,1; 10,2). Auch die Emotionen der einzelnen Figuren werden im KThom beschrieben: Staunen, Hassen, Fürchten, Wütend-Sein, Sorgen-Machen, Freuen, Bekümmert-Sein sind allesamt emotionale Regungen, die im KThom thematisiert werden, vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 64. Zur speziellen Beschreibung der Figur Jesus, vgl. ebd., 99f. Mehr zu figurenanalytischen Aspekten in KThom 13, vgl. Luther, *Nichts ist unmöglich – mit Jesus*, 853. Aasgaard versteht die im KThom erzählten Charaktereigenschaften Jesu als durchaus auf ein gewöhnliches Kind übertragbar und definiert Jesus als „well-rounded character“, vgl. Aasgaard, *Uncovering Children’s Culture in Late Antiquity*, 11f, 19f.

¹¹⁸ Eine anschauliche Skizze zur Verschmelzung dieser beiden Darstellungskonventionen liefert Kaiser, *Die sogenannte „Kindheitserzählung des Thomas“*, 473-478.

¹¹⁹ Die Zuordnung der Jesusfigur zu den Beschäftigungsmöglichkeiten und Tätigkeitsfeldern eines Kindes in der Antike beschreiben Felsch, *Spielender Schöpfer*, 828; Holzbach, *Ein aufmüpfiger Schüler*, 863ff; Kaiser, *Jesus als Kind*, 267f; dies., *Die sogenannte „Kindheitserzählung des Thomas“*, 475-478; Münch, *Heimlicher Wohltäter*, 848; von Bendemann, *Anhaltende Trockenheit*, 834.

die kohärente Struktur des Gesamtwerkes:¹²⁰ „(...) it has been shown that IGT has considerable narrative quality.“¹²¹

Eine solche intratextuelle Zugangsweise zum Untersuchungsgegenstand KThom sollte konsequent einer intertextuellen Untersuchung vorangestellt werden, indem zunächst textinhärente Verknüpfungen und Strukturen aufgezeigt werden.¹²² Gleichzeitig verabschiedet sich die vorliegende Untersuchung von historischen Einordnungen. Die Fragen nach der Textüberlieferung¹²³, der Datierung¹²⁴, dem Abfassungsort¹²⁵, der Verfasserfrage¹²⁶, den AdressatInnen¹²⁷ und theologischen Schwerpunkten¹²⁸ des KThom sind vielfach erforscht, nachlesbar und würden der synchron ausgerichteten Fragestellung der Untersuchung zuwiderlaufen und deren Postulate *ad absurdum* führen. Die Sinngehalte des Untersuchungsgegenstands KThom werden unter Anwendung eines synchron verstandenen Intertextualitätskonzepts durch ein Zusammenlesen eines oder mehrerer Texte über die Rezipierenden selbst erzeugt. Für die Enzyklopädie¹²⁹ der Lesenden sind Datierungsfragen daher nebensächlich. Gleichwohl überrascht, wie stark auch für historische Einordnungen intertextuell argumentiert wird. Für eine Frühdatierung des KThom im zweiten Jahrhundert wird beispielsweise das Vorhandensein der Lehrerepisode (KThom 14 und 6) in Irenäus' *Adversum Haereses* sowie in der antignostischen Schrift *Epistula Apostolorum* angeführt.¹³⁰ Beide Schriften stammen aus dem zweiten Jahrhundert und würden einen Entstehungszeitpunkt *ad quem* für das KThom bedeuten, sofern sich Irenäus und die *Epistula Apostolorum* auf das KThom als schon

¹²⁰ Felsch beispielsweise hebt KThom 2 als Voraussetzung für KThom 3 hervor und Reinhard von Bendemann spricht in Bezug der Kapitel 2-5 von einem "narrativen Verbund", vgl. Felsch, Spielender Schöpfer, 827f; von Bendemann, Anhaltende Trockenheit, 832f.

¹²¹ Vgl. Aasgaard, The Childhood of Jesus, 52.

¹²² Ein solches Vorgehen wählt auch Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 36-38, 246, indem sie die intratextuelle Analyse und die Untersuchung des situativen Kontexts der intertextuellen Analyse voranstellt; ebenso auch Petersen, Brot, Licht und Weinstock, 96.

¹²³ Mehr dazu bei Burke, DE INFANTIA, 175ff; Kaiser, Die Kindheitserzählung des Thomas, 931-935.

¹²⁴ Mehr dazu bei Burke, DE INFANTIA, 202-204; Hartenstein, KThom; Klauck, Apokryphe Evangelien, 100.

¹²⁵ Mehr dazu bei Burke, DE INFANTIA, 206-212; Hock, The Infancy Gospel of James and Thomas, 92.

¹²⁶ Mehr dazu bei Burke, DE INFANTIA, 205f; Hock, The Infancy Gospel of James and Thomas, 90f; Kaiser, Die Kindheitserzählung des Thomas, 936f.

¹²⁷ Mehr dazu bei Aasgaard, The Childhood of Jesus, 192-208; Kaiser, Jesus als Kind, 268f.

¹²⁸ Mehr dazu bei Aasgaard, The Childhood of Jesus, 149-165.

¹²⁹ Zum Enzyklopädiebegriff, vgl. Kapitel III/S.112f. der vorliegenden Studie.

¹³⁰ EpAp 4 (15); Textausgabe nach Müller, C. Detlef G., *Epistula Apostolorum*, in: Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen. I. Evangelien, Tübingen ⁶1999, 207-233, hier 208. Zur Annahme der Frühdatierung, vgl. Burke, DE INFANTIA, 202; Hartenstein, KThom; Cullmann, Kindheitsevangelien, 352; Klauck, Apokryphe Evangelien, 100.

vorhandene Schrift beziehen.¹³¹ Eine Herkunft des KThom aus Kleinasien wird mit der Nähe des KThom zum lukanischen Doppelwerk begründet und Verfasserfragen auch mit der Frage nach verwandtschaftlichen Verhältnissen zu weiterer Thomas-Literatur debattiert, wohl aber verworfen.¹³²

Dieser Sachverhalt zeigt zugleich auch das verwandtschaftliche Verhältnis von Intertextualität und Biblischer Exegese auf. Doch dieses Verhältnis ist spannungsreich und vielfach mit Komplikationen versehen. Das wird v.a. in den Kontexten ersichtlich, in denen intertextuelle und historisch-kritische Zugangsweisen ihrer Herkunft und Terminologie nach zwar differenziert betrachtet werden, sich in der konkreten Anwendung jedoch nicht unterscheiden und damit trotz aller entschiedenen Abgrenzung voneinander synonym gebraucht werden. Die Kritik richtet sich damit weniger gegen eine identische Zielsetzung von intertextuellem und historisch-kritischem¹³³ Vorgehen, weil durchaus unterschiedliche Wege zur Zielerreichung eingeschlagen werden können, sondern vielmehr gegen eine Undifferenziertheit dieser Ansätze, die in Spannung zu ihrer durchaus differenzierten Terminologie steht. Daher soll im Rahmen dieser Arbeit der Mehrwert eines intertextuellen Zugangs dargestellt und zugleich aufgezeigt werden, was die Methoden historisch-kritischer Exegese so nicht leisten können. Spezifizieren ließe sich die Kritik an der Umsetzung intertextueller Methoden innerhalb der Biblischen Exegese, indem zum einen verdeutlicht wird, dass Intertextualität als „Synonym für überkommene methodische Vorgehensweisen“¹³⁴ der historisch-kritischen Methoden verwendet wird und oftmals bei der Frage nach Einflüssen, Abhängigkeiten und Quellen¹³⁵ stehenbleibt. Diese Fragen mögen berechtigt sein und sicherlich im Rahmen einer intertextuellen Untersuchung latent oder offensichtlich eine Rolle spielen, eine intertextuelle Untersuchung darf sich jedoch nicht in ihnen erschöpfen.¹³⁶

¹³¹ Vgl. Hartenstein, KThom.

¹³² Vgl. Burke, DE INFANTIA, 205, 212; Hock, The Infancy Gospel of James and Thomas, 90f; Kaiser, Die Kindheitserzählung des Thomas, 936f.

¹³³ Die historisch-kritischen Methoden sollen an dieser Stelle als Exemplum *par excellence* für die Biblische Exegese gelten.

¹³⁴ Schneider, Wie handelt Gott?, 42.

¹³⁵ Auch Valantasis betont, dass Intertextualität innerhalb der neutestamentlichen Forschung hauptsächlich auf die Frage nach Quellen ausgerichtet bleibt, vgl. Valantasis, The Nuptial Chamber Revisited, 261. Stefan Alkiers Beitrag zur Intertextualität beispielsweise wird im Sammelband *Neues Testament und Antike Kultur* unter 1.3 *Die Quellen und ihr Einfluss auf das NT* eingeordnet. Suggestiert wird dadurch, dass Intertextualität Quellenforschung ist. Dabei macht Alkier selbst im Beitrag auf die vielfältigen Zugangsweisen intertextueller Ansätze durchaus aufmerksam, vgl. Alkier, Intertextualität, 60.

¹³⁶ Vgl. Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 49.

Einer solchen Kritik wird innerhalb der Forschung auf unterschiedliche Weise entgegengetreten. Zu einem integrativen Element wird Intertextualität im Rahmen der Semiotischen Exegese eingebettet und fungiert dort als zentraler Bestandteil des Untersuchungsinstrumentariums.¹³⁷ Gelegentlich wird bestritten, dass Intertextualität bloß als Synonym für die herkömmliche Vorgehensweise der historisch-kritischen Methoden verwendet wird.¹³⁸ Ein solches Abwehren der Kritik artikuliert sich unterschiedlich und lässt sich damit weiter differenzieren. 1. Wird die Integrationsmöglichkeit der Intertextualität in eine diachron orientierte Exegese betont. Wird diese Option nicht in Betracht gezogen, kommt es zu einer „(...) Verkürzung der Möglichkeiten einer intertextuellen Perspektive im Rahmen historisch-kritischer Arbeit.“¹³⁹ 2. Werden die Chancen einer veränderten Begrifflichkeit für eine Präzisierung der Sache selbst betont. Intertextualität als neue Begrifflichkeit unterstützt dann als neues Paradigma eine veränderte Wahrnehmung des Textes und damit die Möglichkeiten neuer Interpretationen.¹⁴⁰ Die Grenze wird jedoch dort gezogen, wo Intertextualität faktisch kein Novum aufweist und nicht über bereits bekannte Ansätze hinausgeht.¹⁴¹

(...) intertextuality, as it is commonly understood in the poststructuralistic context, is inimical to current historical-critical inquiry.¹⁴²

Das aufgeführte Postulat, dass Intertextualität schädlich für gegenwärtige historisch-kritische Untersuchungen sei, veranschaulicht exemplarisch die vielfältige Kritik, welche die Intertextualität als Methode innerhalb der Biblischen Exegese über sich ergehen lassen muss. Dabei wird Exegetinnen und Exegeten vorgeworfen, dass sie sich bei der Anwendung der Intertextualität als Methode oftmals nicht dem ideologischen Kern und Kontext ihrer Methode bewusst sind,¹⁴³ denn „(...) the concept of intertextuality was inseparably connected with political idealism.“¹⁴⁴ Zudem wird auf den unmittelbaren Zusammenhang von Text und Intertextualität hingewiesen, der zwingend von Exegetinnen und Exegeten beim Entwickeln ihres

¹³⁷ Nähere Ausführungen zur Semiotischen Exegese und der Bedeutung der Intertextualität innerhalb dieser, vgl. Alkier, *Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4, 8f.*; ders., *Die Bibel – das Buch der Bücher*, 43; ders., *Erleneses Sehen mit offenen Augen und allen Sinnen*; ders., *Intertextualität*, 3; ders., *Zeichen der Erinnerung*, 117ff; Orosz, *Literarische Bibellektüre(n)*.

¹³⁸ Vgl. Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, 2f.; indirekt auch Steins, *Die „Bindung Isaaks“*, 47.

¹³⁹ Baumann, *Gottes Gewalt im Wandel*, 20. Baumann nimmt hier Bezug auf die Position Annette Merz' und diskutiert diese.

¹⁴⁰ Vgl. Steins, *Die „Bindung Isaaks“*, 47.

¹⁴¹ „Es trifft jedoch zu, daß mit dem „modernen“ Ausdruck nicht selten auch in der biblischen Exegese schon längst praktizierte Methoden der Untersuchung literarischer Abhängigkeiten und Einflüsse bezeichnet werden; diese bloß verbale Rezeption verkennt die Möglichkeiten des Neuansatzes und bleibt hinter dem Niveau der Diskussion zurück.“ (Steins, *Die „Bindung Isaaks“*, 47).

¹⁴² Hatina, *Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies*, 29.

¹⁴³ Vgl. ebd., 29f.

¹⁴⁴ Ebd., 30.

Untersuchungsinstrumentariums berücksichtigt werden muss.¹⁴⁵ Besonders gewichtig ist sicherlich die Berücksichtigung der Unterscheidung von Einfluss und Intertextualität. Gefordert wird das Aufzeigen eines neuen Gehalts im Gegenüber zu klassisch historisch-kritischen Auslegungen durch die Anwendung intertextueller Studien. In diesem Zusammenhang werden kritische Töne insbesondere durch leserInnenorientierte intertextuelle Zugänge laut, die betonen, dass Intertextualität nunmehr bloß eine innovative Terminologie für Einflussforschung darstellt.¹⁴⁶ Postuliert wird zudem eine Beschreibung der Beziehung von Einfluss und Intertextualität.¹⁴⁷ Die Differenz beider Ansätze lässt sich über deren Ausrichtung erfassen: „(...) the primary emerging distinction between influence and intertextuality is that the former is a diachronic concept, while the latter is a synchronic concept.“¹⁴⁸

Dass Intertextualität ähnliche Ziele wie die einzelnen historisch-kritischen Methoden verfolgen kann, ist bekannt und erfolgt auch gegenwärtig ganz offenkundig.¹⁴⁹ Das ist legitim und zum Teil sicherlich auch nicht vermeidbar. Gleichwohl bleiben Rückfragen an das methodische Konzept der Intertextualität, welche das Novum und den Mehrwert dieser Methode einfordern, kurzum: Es führen viele Wege nach Rom, aber warum sich die Intertextualität als besonders lohnenswerter Weg für eine Textanalyse erweist, muss in konkretem Bezug zur jeweiligen Fragestellung des Exegeten/der Exegetin immer wieder neu eruiert werden. Intertextualität kann nützliche Erkenntnisse für Fragen der historisch-kritischen Methoden liefern und diese somit ergänzen, im vorliegenden Fall soll ersichtlich werden, dass Intertextualität als Methode ganz eigene Fragen stellt und dadurch einen Erkenntnishinzugewinn ermöglicht.

Zur konkreteren Verortung des Untersuchungsgegenstandes sollte auch hinterfragt werden, warum das KThom nun als *Evangelium* definiert wird, sowohl was seine Einordnung inner-

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 33.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., 36.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 37.

¹⁴⁸ Ebd., 41.

¹⁴⁹ Vgl. Kun Chung Wong, *Evangelien im Dialog mit Paulus*, 169f. Kun Chung Wong ergänzt die klassischen Schritte der historisch-kritischen Methoden um intertextuelle Ansätze. Er schreibt in seiner „Zusammenfassung und Schlussbetrachtung“: „Literarkritik sucht nach Quellenabhängigkeiten. Dafür aber sind die wenigen wörtlichen Berührungen allzu vage, die eine Kenntnis der Paulusbriefe durch die synoptischen Evangelien belegen könnten. (...) Erst die in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts entstandene Intertextualitätsforschung (...) hat es ermöglicht, trotz geringer wörtlicher Übereinstimmungen mit einem Dialog der synoptischen Evangelien mit Paulus zu rechnen: Die Dialogizität eines Textes ist relativ unabhängig von der wörtlichen Nähe.“ (ebd.).

halb der *Apokryphen Evangelien* als auch der *Kindheitsevangelien*¹⁵⁰ im Speziellen angeht. Der Begriff εὐαγγέλιον bedeutet ganz allgemein so viel wie „gute Botschaft“ und bezeichnet zunächst keine literarische Gattung, sondern wird rein inhaltlich sodann als Weitergabe der Botschaft Jesu und der frohen Botschaft von Jesus als dem Christus verstanden. Mit der Verwendung des εὐαγγέλιον-Begriffs in Mk 1,1 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]¹⁵¹ findet sukzessive ein Wandel vom rein theologisch verwendeten Begriff zu einer gattungstypologischen respektive literarischen Bezeichnung statt, die das Leben und Wirken Jesu schriftlich fixiert.¹⁵² Ab der Mitte des zweiten Jahrhunderts wird der εὐαγγέλιον-Begriff als Bezeichnung einer literarischen Gattung verwendet.¹⁵³ Gleichzeitig wird εὐαγγέλιον auch weiterhin zur Bezeichnung der Botschaft Jesu und Botschaft von Jesus als dem Christus verwendet, was sich an der Verwendung der κατά-Überschriften ablesen lässt und zum Ausdruck bringt, dass sie kanonisch gewordenen Evangelien lediglich unterschiedliche Akzente hinsichtlich der christlichen Botschaft setzen, die an sich betrachtet aber die *eine* frohe Botschaft bleibt.¹⁵⁴ Prinzipiell bleibt der Evangeliums-begriff wenig greifbar, in sich schwammig und diskutabel. Die Wurzeln des Begriffs und die Vergleichbarkeit der Gattung mit anderen Textsorten der Antike sind innerhalb der Forschung viel diskutiert und nicht letztgültig geklärt.¹⁵⁵

Evangelien stellen eine besondere Gattung dar, weil sie in der Erzählung biografische Elemente der Jesusfigur um Taufe, Wirken und Kreuzigung mit der Deutung von deren Passion

¹⁵⁰ So in Schneemelchers Sammlung *Neutestamentliche Apokryphen*, vgl. Cullmann, *Kindheitsevangelien*, 330-372. Auch Gerhard Schneider wählt bereits im Titel seines Werkes die gattungstypologische Zuordnung des KThom, indem er dies als eines der besagten *Kindheitsevangelien* thematisiert. Die Relation zu den kanonischen Evangelien expliziert Schneider über ihren ähnlichen Charakter und das Prinzip der Nachahmung, vgl. Schneider, *Evangelica Infantiae*, 7.

¹⁵¹ Zugrundeliegende Textausgabe: *Novum Testamentum Graece*, 28., rev. Aufl., hrsg. v. B. Aland/K. Aland u.a., Stuttgart 2012.

¹⁵² Das MkEv summiert demnach verbindend unter dem Begriff εὐαγγέλιον die inhaltliche und die literarische Bedeutung, indem sowohl das Leben und Wirken Jesu dargestellt und der Inhalt seiner Verkündigung beschrieben wird als auch der Bericht darüber selbst als εὐαγγέλιον bezeichnet wird; vgl. Marksches, *Außerkanonische Evangelien*, 344-346; Schröter, *Die apokryphen Evangelien und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons*, 40. Im MkEv wird also „(...) ein zuvor bereits im Urchristentum verwendeter Titel erstmals auf eine Schrift angewendet.“ (Marksches, *Außerkanonische Evangelien*, 346).

¹⁵³ Justin der Märtyrer beispielsweise nutzt die Pluralbezeichnung εὐαγγέλια und bringt damit zum Ausdruck, dass er sie i.S. einer Gattungsbezeichnung versteht; Vgl. 1 apol. 66,3; Marcovich, 128: „Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτόν Ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται Εὐαγγέλια (...).“ Dazu Marksches, *Außerkanonische Evangelien*, 347.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., 347f.; Schröter, *Die apokryphen Evangelien und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons*, 42.

¹⁵⁵ Vgl. Huber, /Leicht, *Sind die apokryphen Evangelien „Evangelien“?*, 66.

und Auferstehung als determiniertes Ziel versehen.¹⁵⁶ Zu Recht wenden eine Vielzahl von Forscherinnen und Forschern ein, dass das *KThom* gattungstypologisch nicht einwandfrei den Evangelien zuzuordnen sei.¹⁵⁷ Silvia Pellegrini schlägt daher 2012 vor:

Die sogenannten Kindheitsevangelien lassen sich jedoch nur bedingt der Gattung „Evangelium“ zuordnen: Die Gattung „Evangelium“ ist die narrative Verschriftlichung des Kerygma, d.h. der Verkündigung von Kreuzestod und Auferstehung Jesu. Im Kerygma – und dementsprechend auch in der Gattungsbezeichnung „Evangelium“ – bildeten die Geburt und die Jugendzeit Jesu nie den Schwerpunkt. *Korrekterweise sollte man daher diese Texte als Kindheitserzählungen bzw. Kindheitsgeschichten bezeichnen.*¹⁵⁸

Neben der durchaus sinnvollen vorgeschlagenen Umbenennung in *Kindheitserzählungen* lässt sich das Problem auch dadurch angehen, die Relation von apokryphen Schriften zu den kanonischen Texten stärker inhaltlich und weniger gattungstypologisch zu verstehen, zumal mit einer festen Gattungszuschreibung schon vor dem Lesen des Textes selbst eine bestimmte Erwartungshaltung bei Lesenden evoziert wird.¹⁵⁹ Die Rezipierenden greifen dann in ihrer Enzyklopädie das Wissen um Inhalte der Gattung „Evangelien“ ab, was wiederum zu einer Irritation beim Lesen des *KThom* führen und den je eigenen Wahrnehmungsprozess ungünstig beeinflussen kann.

4. Zum Vorgehen und dem Aufbau der Untersuchung

Zunächst wird ein forschungsgeschichtlicher Abriss erfolgen, der sich in drei Themenfelder gliedern lässt: 1. Schlaglichter der Wunderhermeneutik, 2. Bisherige Untersuchungen zur Wundertätigkeit Jesu im *KThom* und 3. Forschungen zur Intertextualität. Diese Themenfelder ergeben sich aus dem Untersuchungsgegenstand und der zugrundeliegenden Methode.

¹⁵⁶ Vgl. Becker, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie, 410f.

¹⁵⁷ Kaiser bezeichnet den Begriff „Kindheitsevangelium“ als „unscharf“. Durch das Fehlen der Kindheitsschilderungen innerhalb des MkEv definiert sie eine Engführung allein auf diesen inhaltlichen Schwerpunkt als „spannungsreich“. Zudem verweist sie auf den Titel παιδικὰ τοῦ Χριστοῦ, unter welchem das *KThom* vermutlich Verbreitung fand, vgl. Kaiser, Jesus als Kind, 253f. Bereits Ronald F. Hock argumentiert gegen eine Einordnung des *KThom* als Evangelium mit dem Fehlen einer solchen Gattungsbeschreibung im Titel und hebt stattdessen hervor, dass sich die Bezeichnung παιδικὰ sowohl im Titel als auch im Prolog des *KThom* finden ließe, vgl. Hock, The Infancy Gospel of James and Thomas, 96; ähnlich auch Pellegrini, Kindheitsevangelien, 887. Konrad Huber und Barbara Leicht halten die Bezeichnung „Apokryphe Evangelien“ für „(...) ein nachträglich erfolgtes, künstliches Konstrukt.“ (Huber/Leicht, Sind die apokryphen Evangelien „Evangelien“?, 66f).

¹⁵⁸ Pellegrini, Kindheitsevangelien, 887 (Hervorhebung, GL).

¹⁵⁹ Dies schlägt Jens Schröter vor, der postuliert, dass eine Zuordnung der apokryphen Texte zu gattungstypologischen Bezeichnungen keine Gattungsbeschreibung im engeren Sinn darstellen kann, vgl. Schröter, Die apokryphen Evangelien und die Entstehung des Kanons, 34, auch 45. von Bendemann schließt sich dieser Einschätzung an und definiert die Zuordnung des *KThom* zur Gattung Evangelium als „unglücklich und missverständlich“. Durch diese Gattungszuschreibung würde die Lesererwartung in eine ungünstige Richtung gelenkt werden, vgl. von Bendemann, Anhaltende Trockenheit, 839f.

Im Anschluss an diese inhaltliche Grundlegung folgt eine methodologische. Sie beschreibt das für die zielgerichtete Beantwortung der Fragestellung gewählte intertextuelle Analyseinstrumentarium und trifft methodische Grundsatzentscheidungen, die vor der Analyse durchführung getroffen werden müssen. Nachfolgend wird in einem vierten Kapitel die Analyse am KThom und seinen Vergleichstexten durchgeführt, bevor das letzte Kapitel in einem Resümee die Ergebnisse der Analyse auswertet und um einen Ausblick ergänzt.

Es ergibt sich somit eine Einteilung der Studie in fünf Großkapitel: I. Einleitung, II. Forschungsgeschichtlicher Abriss, III. Methodologische Grundlegung, IV. Intertextuelle Analyse und V. Ertrag und Ausblick.

II Forschungsgeschichtlicher Abriss

So anders? Die Wundertätigkeit Jesu im Kindheitsevangelium des Thomas – Eine intertextuelle Untersuchung zur Darstellung der Wundertaten und des Wundertäters in den Paidika.

Eine Arbeit, die diesen Titel trägt, muss gleich mehreren Untersuchungsgegenständen Rechnung tragen. Einerseits geht es natürlich um die Schrift selbst, das KThom, die bereits intratextuell diskutiert wurde.¹ Andererseits wird der Untersuchungsgegenstand KThom bereits im Titel eingegrenzt resp. spezifiziert, indem nun genuin die *Wundertätigkeit Jesu* betrachtet werden soll. Die Analyse erfolgt auf Basis eines *intertextuellen* Methodeninstrumentariums. Demnach widmet sich der forschungsgeschichtliche Abriss diesen drei Teilgebieten, indem Schlaglichter der Wunderhermeneutik, Forschungen zur Wundertätigkeit Jesu im KThom und Zugänge zur Intertextualität aufgeführt und diskutiert werden. Alle Teilbereiche kommen in der übergeordneten Fragestellung der Studie gemeinsam zur Darstellung.

1. Schlaglichter der Wunderhermeneutik

Der Begriff des Wunders generell kann im eigentlichen Sinn und damit als enger Wunderbegriff als die Naturordnung durchbrechend definiert werden. Durch das Fortschreiten der Wissenschaften sollte dieser enge Wunderbegriff gleichwohl aber auch als überholt eingestuft und vielmehr im Sinne eines uneigentlichen Wunderbegriffs bestimmt werden. Durchbrochen wird nicht die Naturordnung, sondern die Normalität. Das Wunder wird als unerwartetes Geschehen somit auch in Form einer Norm-Überschreitung greifbar. Ein solches Verständnis des Wunders kommt auch dem antiken Wunderverständnis näher, innerhalb dessen nicht nach den Regeln der Naturordnung gefragt wird. Vielmehr erscheint das Wunder als „Aufsehen erregendes Geschehen“, das „außerhalb des Gewohnten liegt und Hinweisscharakter auf eine höhere Macht hat.“² Gewöhnlich resultiert aus diesem unerwarteten Ereignis schließlich Bewunderung, Erstaunen, aber auch Furcht und Angst.³ Den Wundererzählungen liegt damit eine „eigentümliche Spannung“ zugrunde, weil sie zum einen *qua* Erzählweise als geschichtliche Erzählungen gestaltet sind und damit den Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben, zum anderen aber von eigentlich nicht möglichen Ereignissen berichten,

¹ Vgl. Kapitel I/S. 20-24 der vorliegenden Untersuchung.

² Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten, 9f; Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 19.

³ Vgl. Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 19.

die den Alltag durchbrechen.⁴ Insoweit lassen sich Wundererzählungen als Ausdruck einer Realität verstehen, die nicht in Worte gefasst werden kann, und sich ferner einer schlichten Unterscheidung von „fact“ und „fiction“ entzieht.⁵

Innerhalb des Neuen Testaments können die Wundertaten über ein semantisches Feld des Wunderhaften beschrieben werden und begegnen in Form unterschiedlichster Termini resp. als deren Ableitungen: τὸ παράδοξον, τὸ τέρας, τὸ σημεῖον, δυνάμεις, τὸ ἔργον und τὸ θαῦμα.⁶ Es lässt sich kein einheitlicher oder feststehender Terminus zur Bezeichnung des Wunders eruieren, vielmehr wird durch die Vielschichtigkeit der Verwendungsweisen eine unbedingte Akzentsetzung auf die Erzählungen und nicht die einzelnen Begrifflichkeiten erforderlich.⁷

Der Vielzahl der Termini steht die Vielfalt an Forschungszugängen gegenüber.⁸ Diese Vielfalt hermeneutischer Zugänge zu den kanonischen Wundererzählungen verdeutlichen auch die unterschiedlichen Etappen der Wunderforschung.⁹ Kritik am supranaturalistischen Wunderglauben erfolgt in der Aufklärung mit der Folge unterschiedlichster Ausprägungen rationaler, historischer und philosophischer Wunderkritik durch Baruch de Spinoza, Hermann Samuel Reimarus, David Hume und Ludwig Feuerbach.¹⁰ Auf die neuzeitliche Wunderkritik hin folgt der christliche Rationalismus mit seinen Hauptvertretern Carl Friedrich Bahrdt, Carl Heinrich Venturini und Heinrich Eberhard Gottlob Paulus.¹¹ Mythologische und kerygmatische Deu-

⁴ Vgl. Zimmermann, Phantastische Tatsachenberichte!?, 469. Zimmermann definiert die Nähe der Wundererzählungen zur Historiographie über deren faktuale Erzählweise. Gleichzeitig rückt er sie in die Nähe der Phantastik über ihre Schnittmengen zu „Realistik“ und „Phantastik“, vgl. ebd., 492.

⁵ „The miraculous is neither fact nor fiction, but *friction*.“ (Alkier, „For nothing will be impossible with God“, 8). Weitere „Concepts of Reality“ bei Alkier/Moffitt, Miracles Revisited, 325-335.

⁶ Mehr zur Existenz, Herkunft, Bedeutung, Verwendungsweise und -häufigkeit der einzelnen Termini, vgl. Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 19-22; Eltrop, Wunder – Geschichten von Gottes Kraft, 54; Alkier, „For nothing will be impossible with God“, 5.

⁷ Vgl. Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 22.

⁸ Eine anschauliche und ausführliche Darstellung liefert Bernd Kollmann. An dieser orientiert sich auch die vorliegende Studie in einigen Abschnitten gewinnbringend, vgl. Kollmann, Meilensteine der Wunderdebatte.

⁹ Zur Geschichte der Wunderforschung, vgl. Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten, 14-22, 180-182; ders., Glaube – Kritik – Deutung, 88-93; ders., Meilensteine der Wunderdebatte, 3-27; Zimmermann., Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 7-12; Alkier, Wen wundert was?, 2-15; ders., Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus, 23-55; ders./Moffitt, Miracles Revisited, 315-335; Theißen/Merz, Der historische Jesus, 260-262; Kahl, New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting, 13-36; Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 62f.

¹⁰ de Spinoza, Theologisch-philosophischer Traktat; Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes; Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, 88-108; Feuerbach, Über das Wunder, 293-339. Mehr dazu bei Kollmann, Meilensteine der Wunderdebatte, 4-6.

¹¹ Bahrdt, Briefe über die Bibel im Volkston; ders., Ausführungen des Plans und Zwecks Jesu; Venturini, Natuerliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth, Bd. I-III „Bethlehem“ 1800-1802, Bd. IV „Ägypten“ 1802,

tungen der Wunder realisieren sich durch David Friedrich Strauß, der Anleihen in den Erzählungen um Elia und Elisa erkennen will, sowie M. Dibelius und R. Bultmann, welche den Fokus hingegen stärker auf hellenistische Parallelen ausrichten.¹² Gegenentwürfe zum kerygmatisch-existenzialen Ansatz¹³ finden sich schließlich bei Gerd Theißen und dessen sozialgeschichtlicher Ausrichtung,¹⁴ in feministischen sowie genderorientierten Ansätzen,¹⁵ tiefenpsychologischen Deutungen durch Eugen Drewermann¹⁶ sowie dem Programm der Biblischen Theologie.¹⁷ Der Fokus auf ein anderes Wirklichkeitsverständnis der biblischen Wundererzählungen wird seit dem Ende des 20. Jahrhunderts bei Klaus Berger, Stefan Alkier, Bernhard Dressler, Werner Kahl und den kulturanthropologischen Ansätzen Wolfgang Stegemanns und Christian Streckers gelegt.¹⁸ Zunehmend erscheinen nun auch Untersuchungen der Wundertätigkeit aus der Perspektive der Disability-Studies.¹⁹

Nachdem 1953 durch Ernst Käsemann die Wunderdebatte innerhalb der Universitätstheologie voreilig als abgeschlossen erklärt wurde,²⁰ zeigt sich in den letzten Jahrzehnten ein erneutes Interesse an neutestamentlichen Wundererzählungen und eine Wiederbelebung der

hier II 18; Paulus, Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums. Mehr dazu bei Kollmann, Meilensteine der Wunderdebatte, 6-8

¹² Strauß, Das Leben Jesu für das deutsche Volk; Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition; Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 55 („Wir müssen, so sahen wir, damit rechnen, daß vieles ‚Novellistische‘ nicht auf christlichem Boden gewachsen ist“). Bultmann und Dibelius lassen sich daher der form- und religionsgeschichtlichen Deutung der Wunder zurechnen, vgl. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 261; Kollmann, Meilensteine der Wunderdebatte, 8-10.

¹³ Eine Definition zur Existenzialen Wunderhermeneutik findet sich bei Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten, 141f.

¹⁴ Theißen, Urchristliche Wundergeschichten; vgl. Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten, 154-159.

¹⁵ So beispielsweise bei Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“; dies., Wunderdeutungen in der Feministischen Theologie und Bibelwissenschaft, 607-627 und Korte, Women and Miracle Stories. Mehr dazu bei Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten, 148-154.

¹⁶ Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 2; ders., Tiefenpsychologische Hermeneutik von Wundererzählungen, 589-607. Mehr dazu bei Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten, 159-165.

¹⁷ Ausführungen zum Programm der Biblischen Theologie als Gegenentwurf zu den Ansätzen der Religionsgeschichtlichen Schule bei Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten, 144-148; ders., Meilensteine der Wunderdebatte, 12f. Zu den Etappen der Wunderforschung, vgl. ebd., 10-13.

¹⁸ Berger, Formen und Gattungen im Neuen Testament, 362-367. Nach S. Alkier erscheint es erstrebenswert, „nicht inhaltlich vorgefaßte Wirklichkeits- und Wunderverständnisse in die zu untersuchenden Wundertexte ein[z]utragen“ (Alkier, Wunder und Wirklichkeit, 6); Alkier/Dressler, Wundergeschichten als fremde Welten lesen lernen, 163-187; Kahl, Wunder und Mission in ethnologischer Perspektive, 35-38; ders., New Testament Healing Narratives and the Category of Numinous Power, 343-348; Stegemann, Dekonstruktion des rationalistischen Wunderbegriffs, 67-90; Streckler, Jesus und die Besessenen, 53-63. Mehr dazu bei Kollmann, Meilensteine der Wunderdebatte, 13f.; ders., Neutestamentliche Wundergeschichten, 18.

¹⁹ Wilhelm, Wer heilt hier wen?, 10-12; Betcher, Disability and the Terror of the Miracle Tradition, 161-181; Schiefer-Ferrari, Gestörte Lektüre, 627-647. Mehr dazu bei Kollmann, Meilensteine der Wunderdebatte, 14f.

²⁰ Käsemann, Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit, 224. Eine Einschätzung, die bis in die 1970er Jahre – insbesondere in der Bultmann-Schule – anhielt, vgl. Kollmann, Meilensteine der Wunderdebatte, 4; Alkier, Das Kreuz mit den Wundern oder Wunder ohne Kreuz?, 520; ders./Moffitt, Miracles Revisited, 321.

Forschungsdiskussionen um den Wundertäter Jesus.²¹ Bisweilen wird in diesem Zusammenhang auch von einer „Renaissance des Wunderglaubens“²² gesprochen. Obwohl die unterschiedlichen hermeneutischen Zugänge und methodischen Zugriffe²³ die neutestamentlichen Wundererzählungen versteh- und erklärbar machen wollen, erhellen diese jedoch immer nur einzelne Facetten des Textes und können dabei „Reste des Unverständnisses“²⁴ nicht beseitigen. Vielmehr bringt jeder einzelne Zugang auch seine ganz spezifischen Tücken mit, die zu Lasten weiterer relevanter Aspekte der Wundererzählungen gehen.²⁵

Im KThom wird der kindliche Jesus als Wundertäter skizziert. Die Wundertätigkeit unterscheidet sich begrifflich wiederum vom Wunder resp. der Wundertat selbst und den Wundererzählungen. Zwei Prämissen haften dem Begriff der *Wundertätigkeit* an, versteht man ihn im Kontext „der Antike im Allgemeinen und des Frühchristentums im Besonderen“²⁶: die Existenz eines agierenden Subjekts, dessen Tätigkeit entweder an einem Objekt erfolgt oder in einem Objekt resultiert. Dabei muss das Wunderverständnis des Frühchristentums abgegrenzt werden von dem der westlichen Moderne. Während das moderne Wunderverständnis „(...) die Existenz personal gedachter, numinoser Wirkmächte a priori ausschließt und unter eben dieser Voraussetzung eine in sich schlüssige Welt konstruiert“,²⁷ konzentrieren sich die neutestamentlichen Wunderhandlungen auf eine „(...) Präsenz der göttlichen Wundermacht, die *in* (Mk, Mt, Joh) bzw. *durch* (Lk, Apg) Jesus und durch die Apostel wirkt.“²⁸ Ausgeführtes Objekt und agierendes Subjekt stehen in den Erzählungen daher in einem re-

²¹ Vgl. Kollmann, Meilensteine der Wunderdebatte, 3f. In seinem Vorwort spricht R. Zimmermann sogar von „einem neuen Boom von Wundern“, vgl. Zimmermann, Wundert euch wieder..., 1. Dazu auch Alkier/Moffitt, Miracles Revisited, 322. Zu dem neu erwachten Interesse an Wundern und deren Omnipräsenz in Kultur und Medien, vgl. Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 5f.

²² Euler, „Des Glaubens liebstes Kind?“, 12; vgl. Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 5.

²³ Wie beispielsweise die historisierende, rationalistische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche, überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche, sozialgeschichtliche (befreiungstheologische), feministische, (kerygmatisch) theologische, (tiefen-)psychologische und symbolisch-semiotische Deutung, vgl. Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 62f.

²⁴ Zimmermann, Von der Wut des Wunderverstehens, 27.

²⁵ Zimmermann verweist auf Schleiermacher, der ein generelles Unverständnis eines jeden Textes postuliert („Mit Schmerzen sehe ich es täglich, wie die Wuth des Berechnens und Erklärens den Sinn gar nicht aufkommen läßt [...]“, Schleiermacher, Ueber die Religion, 213). Nach Zimmermann kommt innerhalb der Wundererzählungen nun noch die diesen innewohnende Unklarheit selbst hinzu, die sich inhaltlich über die Spannung von Alterität und Normalität konstituiert; vgl. Zimmermann, Von der Wut des Wunderverstehens, 27, 42.

²⁶ Die kontextuelle Eingrenzung sowie sprachliche Realisierung ist hier übernommen von Kahl, Wunder und Mission in ethnologischer Perspektive, 35.

²⁷ Ebd., 36.

²⁸ Ebd., 38.

ziproken Beziehungsgeflecht zueinander. Eine *Wundertat* kann nur dann vorliegen, wenn diese einem Verursacher zugeschrieben wird. Gleichzeitig kann nur dann von einem *Wundertäter* gesprochen werden, wenn von diesem tatsächlich als „Wundertaten-Vollbringender“ erzählt wird. Damit sind die beiden Elemente bestimmt, die das Wesen der frühchristlichen *Wundertätigkeit* ausmachen: *Wundertat und Wundertäter*.

Wundererzählungen wurden innerhalb der Forschungsgeschichte vielfach – und auch ganz unterschiedlich - formgeschichtlich klassifiziert.²⁹ Rudolf Bultmann unterteilt die Wundererzählungen des Neuen Testaments in Heilungswunder und Naturwunder. Martin Dibelius beispielsweise ordnet die Mehrzahl der Wundererzählungen des Neuen Testaments den Novellen zu, die sich u.a. durch die Verwendung volkstümlicher Motive auszeichnen. Vier Wundererzählungen allerdings ordnet er den Paradigmen zu, bei gleichzeitiger Bestreitung einer übergeordneten Gattung „Wundererzählung“.³⁰ Gerd Theißen kritisiert Bultmanns Kategorie der Naturwunder und teilt die neutestamentlichen Wundererzählungen stärker differenziert in sechs Unterkategorien ein: Therapien, Exorzismen, Normenwunder, Geschenkwunder, Rettungswunder und Epiphanien, die an dem Personeninventar der Erzählung orientiert sind und die er hinsichtlich ihrer historischen Plausibilität differenziert.³¹ Die Untergattungen werden nach Theißen thematisch vorgenommen und unterscheiden sich von der stark an der Tätigkeit des Wundertäters ausgerichteten Einteilung Bultmanns.³² Ihrem Aufbau nach konstituiert sich die Gattung Wundererzählung nach Theißen aus einem Inventar unterschiedlichster Motive, sie sich jeweils einem bestimmten kompositionellen Ort zuteilen lassen.³³ Schwierigkeiten hinsichtlich der Einordnung der neutestamentlichen Wundererzählungen als Gattung formuliert nach Dibelius v.a. auch Klaus Berger, der diese als „moderne

²⁹ Dazu vgl. Roloff, Neues Testament, 116-118. Zu weiteren Klassifizierungsschemata neben den hier gelisteten, vgl. Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 27ff.

³⁰ Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 223-260. „Die Novellen handeln von Jesus dem Thaumaturgen. In den Paradigmen werden nur vereinzelt Wunder erzählt (...).“ (Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums, 43); vgl. Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten, 16; Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 22f, 27.

³¹ Vgl. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 265-269; Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 94-120, bes. 122; Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 27.

³² Vgl. Dormeyer, Wundergeschichten in der hellenistischen Medizin und Geschichtsschreibung, 135.

³³ Vgl. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 57-89. Zur Kritik an Theißen's Klassifizierung und den Vorteilen der Bultmann'schen Einteilung, vgl. Dormeyer, Wundergeschichten in der hellenistischen Medizin und Geschichtsschreibung, 135f. Auch Kahl kritisiert die formgeschichtliche Einteilung Theißen's, indem er darauf hinweist, dass diese an einem modernen Weltverständnis orientiert seien; vgl. Kahl, Wunder und Mission in ethnologischer Perspektive, 38; ders. New Testament Miracle Stories, 174. Berger kritisiert die Motivik neutestamentlicher Wundererzählungen nach Theißen, indem er auf fehlende Elemente und unklare Abgrenzungen hinweist, vgl. Berger, Formen und Gattungen im Neuen Testament, 363.

Beschreibung eines antiken Wirklichkeitsverständnisses“ versteht und einer Vielzahl an neutestamentlichen Gattungen zuordnet.³⁴ Wie Berger lehnt auch Werner Kahl die Einteilung Theißens ab und ersetzt dessen Einteilungskriterien durch „*structural and inner-narrative functional investigation*.“³⁵ Mit Beginn des 21. Jahrhunderts formuliert Ulrike Metternich in ihrer Untersuchung die These, den Terminus „Wundergeschichten“ durch „Dynamis-Geschichten“ zu ersetzen.³⁶

Therapien und Exorzismen werden innerhalb der Forschung als solche Wunderarten angenommen, die am sichersten bezeugt und dem historischen Jesus zuzuschreiben sind.³⁷ Wundererzählungen sind auch in der Umwelt des Neuen Testaments weit verbreitet, was die vielfältigen Inschriften belegen, die vom Wunderwirken verschiedener Gottheiten an Kultstätten berichten. Die sicherlich berühmteste dieser Kultstätten ist eins der sogenannten Asklepiosheiligtümer in Epidauros. Die Asklepiosheiligtümer werden mit dem griechisch-römischen Heilgott Asklepios in Verbindung gebracht, der nach seinem Tod durch Zeus in ihm geweihten Kultstätten Kranken im Schlaf erscheint und über seinen Tod hinaus Heilungen bewirkt.³⁸ Ansonsten wird der Wundertäter Jesus innerhalb der Forschungsgeschichte mit den unterschiedlichsten Wundertraditionen sowie inner- und außerbiblischen Wundertätern in Beziehung gebracht.³⁹ Ob als Wunderprophet im Stile Elias und Elisas⁴⁰ sowie als (zelotischer) Zeichenprophet oder als Chasid im Kontext jüdischer Wundercharismatiker wie Choni der Kreiszieher und Chanania ben Dosa.⁴¹ Auch wird Jesus als Schamane im Stil des sog. θεῖος ἀνὴρ einem Pythagoras, Empedokles und v.a. dem Wanderphilosophen Apolloni-

³⁴ Berger, Formen und Gattungen im Neuen Testament, 362-367. Zur Bestreitung der Gattung „Wundererzählung“ auch Zimmermann, Gattung „Wundererzählung“, 311-313.

³⁵ Kahl, New Testament Miracle Stories, 176; Hervorhebungen im Original. Zur Kritik an den Untergattungen Theißens, vgl. Dormeyer, Wundergeschichten in der hellenistischen Medizin, 135.

³⁶ Vgl. Metternich, „Sie sagten ihm die ganze Wahrheit“; dies., Aufstehen und Heilsein, 67-72; Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 23.

³⁷ Zur Frage der Historizität der Wunder Jesu, vgl. Theißen, Wunder Jesu und urchristliche Wundergeschichten, 68-74. Zum besseren Verständnis der Jesusfigur im Rahmen der Therapien und Exorzismen, vgl. Kollmann, Meilensteine der Wunderdebatte, 23; ders., Neutestamentliche Wundergeschichten, 69, 79f. Wohler listet wie Theißen auch die anstößig empfundene Normenwunder als Auswirkungen des historischen Jesus, vgl. Wohler, Jesus, der Heiler, 48.

³⁸ Vgl. Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten, 30; Popkes, Antikes Medizinwesen und antike Therapieformen, 79-82.

³⁹ Vgl. Merz, Der historische Jesus als Wundertäter im Spektrum antiker Wundertäter, 108-124.

⁴⁰ Vgl. Kollmann, Jesus und die Christen als Wundertäter, 294-296.

⁴¹ Vgl. Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten, 43-52; ders., Jesus und die Christen als Wundertäter, 137-147; Becker, Wunder und Wundertäter im früh-rabbinischen Judentum.

us von Tyana ähnlich eingeordnet.⁴² Zusätzlich finden sich Untersuchungen, die Jesus als Volksheiler und „Transformer“ oder als Magier klassifizieren.⁴³ Ebenso können die neutestamentlichen Wundererzählungen und die damit verbundene Skizze des Wundertäters auch im Kontext antiker Biographien näher beleuchtet und gedeutet werden.⁴⁴ Die vielfältigen Bezugsmöglichkeiten machen deutlich, dass es nur schwerlich gelingen kann, den neutestamentlich skizzierten Jesus einem Typus von Wundertätern zuzuordnen, zumal alle aufgezeigten Bezüge wiederum Einschränkungen und Widersprüche mit sich bringen.⁴⁵

Im *Kompendium frühchristlicher Wundererzählungen* wird folgende - an der Erzähltheorie ausgerichtete - Definition der Wundererzählung⁴⁶ vorgenommen, welche die genannten Aspekte *Wundertat* und *Wundertäter* ebenfalls in Form der „Handlung“ und des „Wundertätigen“ in unmittelbarem Zusammenhang darstellt und einbringt:⁴⁷

Eine Wundergeschichte ist eine faktuale mehrgliedrige Erzählung (...) von der *Handlung* eines *Wundertätigen* an Menschen, Sachen oder Natur (...), die eine sinnlich wahrnehmbare, aber zunächst unerklärbare Veränderung auslöst (...), textimmanent (...) und/oder kontextuell (...) auf das Einwirken göttlicher Kraft zurückgeführt wird und die Absicht verfolgt, den Rezipienten/die Rezipientin in Staunen und Irritation zu versetzen (...), um damit eine Erkenntnis- (...) und/oder Appellfunktion zu erfüllen (...).⁴⁸

⁴² Vgl. Kollmann, Meilensteine der Wunderdebatte, 15-22; ders., Neutestamentliche Wundergeschichten, 35-43; ders., Jesus und die Christen als Wundertäter, 34-36, 89-115, 287-294; Koskenniemi, Apollonius von Tyana in der neutestamentlichen Exegese; ders., Apollonius of Tyana, the Greek Miracle Workers in the Time of Jesus and the New Testament, 165-183. Zum Verhältnis des Apollonius von Tyana zu Jesus und dem Pythagoreismus zum Christentum vgl. die einschlägige Studie von Baur, Apollonius von Tyana und Christus. Gegen den Zusammenhang urchristlicher Wundergeschichten und dem Theios-Aner-Gedanken, vgl. Wohler, Jesus, der Heiler, 48; Blackburn, Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions; Bieler, ΘΕΙΟΣ ANHP; du Toit, Theios Anthropos; Betz, Jesus als göttlicher Mensch, 416-434.

⁴³ Vgl. Kollmann, Meilensteine der Wunderdebatte, 15-22.; Smith, Jesus the Magician. Crossan definiert Jesus als Kyniker und Magier; vgl. Crossan, The Historical Jesus. Aubin beispielweise widmet einen Beitrag der Magie im Neuen Testament und kommt zu dem Ergebnis, dass je nach Deutung Jesu Taten als Magie oder Wunder bezeichnet werden könnten, deshalb jedoch noch nicht dezidiert von Jesus als Magier gesprochen werden könne, vgl. Aubin, Beobachtungen zur Magie im Neuen Testament, 22. Zur Diskussion auch Busch, War Jesus ein Magier?, 25-31; Kollmann, Die Wunder Jesu im Licht von Magie und Schamanismus, 124-140.

⁴⁴ Vgl. Frickenschmidt, Evangelium als antike Biographie, 29-39. Zur antiken Biographie, vgl. Sonnabend, Geschichte der antiken Biographie; Pausch, Biographie und Bildungskultur.

⁴⁵ Vgl. Kollmann, Wunder. IV. Neues Testament, 389-397. Während Ludwig Bieler beispielsweise das Konzept des θεῖος ἀνὴρ stark macht, dem sich Bernd Kollmann ebenfalls anschließt, bestreitet David S. du Toit eine solche Annahme, vgl. Dormeyer, Wundergeschichten in der hellenistischen Medizin und Geschichtsschreibung, 128f; Bieler, ΘΕΙΟΣ ANHP; Kollmann, Jesus und die Christen als Wundertäter, 34-36, 89-115, 287-294; du Toit, Theios Anthropos. Zur Kritik ebenfalls Koskenniemi, Apollonius of Tyana, 181.

⁴⁶ Zur Definition von Wundererzählungen, vgl. Craffert, What actually happened?, 273-275.

⁴⁷ Durch die berücksichtigten Aspekte des „Was“ und „Wie“ an der Erzähltheorie ausgerichtet, vgl. Zimmermann, Gattung „Wundererzählung“, 322. Handlungsfigur und Handlung gelten nach Zimmermann als ein Element der Gattung Wundererzählung, das wiederum mit weiteren vier Elementen verbunden ist; vgl. ebd., 323.

⁴⁸ Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 30 (Hervorhebungen, GL). Stefan Alkier stellt dieser in seinen Augen „restringierenden“ Beschreibung, die Gott als möglichen Handlungsträger ausklammert, seine Definition von Wundererzählungen gegenüber: „Wunder sind von Handlungsträgern gewirkte

Der Wundertäter wird in der Erzählung als anthropomorphe Figur beschrieben. Ein alleiniges Auftreten dieser Figur ohne erfolgende verändernde Handlung an Menschen, Sachen oder der Natur berechtigt demnach nicht, von einer Wundererzählung zu sprechen. Der Wundertäter existiert somit innerhalb der Gattung „Wundererzählung“ ausschließlich als aktiv handelnder resp. verändernder.⁴⁹ Eine solche symbiotischen Verknüpfung von Wundertat und Wundertäter birgt innerhalb der christlichen Tradition aber wiederum die Gefahr, Wundererzählungen ausschließlich christologisch engzuführen.⁵⁰ Eine solche anthropomorphe und christologische Zuspitzung auf die Figur des Wundertäters muss sich zu Recht Kritik gefallen lassen.⁵¹ Ein generell offeneres Verständnis der Figur Wundertäter ist daher – nicht nur unter Berücksichtigung der problembehafteten und viel diskutierten Einordnung des Wundertäters Jesus in die Reihe antiker Wundertäter⁵² - unumgänglich, gleichwohl im *KThom* der Wundertäter im Protagonisten Jesus sowohl anthropologisch als auch christologisch zugespitzt ist, indem dieser als „bearer of numinous power“⁵³ in die Erzählungen eingebunden ist.

Wundertat und *Wundertäter* präzisieren im vorliegenden Fall den Untersuchungsgegenstand der *Wundertätigkeit*. Die Reihenfolge von Wundertat und Wundertäter ist bewusst gewählt, weil die Erscheinung eines Wunders in der Erzählung oftmals vor der konkreten Beschäftigung mit seinem Verursacher in den Fokus der Aufmerksamkeit tritt.⁵⁴ Wundertaten haben

Ereignisse, die mit göttlicher oder dämonischer Kraft geschehen, die menschliche Möglichkeiten übersteigt. Wundertexte beziehen sich auf Wunder, die sie einspielen, erzählen, preisen, interpretieren, diskutieren.“ (Alkier, *Das Kreuz mit den Wundern*, 527; Hervorhebung im Original).

⁴⁹ Vgl. Zimmermann, Gattung „Wundererzählung“, 329-331.

⁵⁰ So beispielsweise bei Roloff, welcher die Wundertaten Jesu in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Person sieht. Den Wundertaten an sich, ohne den Bezug auf die Person Jesu, schreibt er eine Zweideutigkeit und mangelnde Aussagekraft zu. Für sich betrachtet könne das Wunder nichts beweisen, erst im Zusammenhang mit der Person Jesu und dessen Verkörperung der Gottesherrschaft erlange es seine Eindeutigkeit. Roloff unterscheidet mit diesem Verständnis der Wundertaten Jesu dessen Wirkweise und Existenz von derjenigen anderer Wundertäter, vgl. Roloff, *Neues Testament*, 119f. „Weil die Wundertaten im Falle Jesu nicht der Legitimation des Wundertäters dienen, darum verzichten die Berichte von ihnen weithin auf propagandistische Effekte. Hier liegt ein tiefgreifender Unterschied zu allen zeitgenössischen Aretalogien.“ (ebd., 120).

⁵¹ Vgl. Alkier, *Das Kreuz mit den Wundern*, 523f, der von einer „formgeschichtlichen Minimierung des exegetischen Wunderdiskurses“ spricht. Auch Koskeniemi schreibt dazu: „(...) emphasis should not only focus on the miracle-working human figures, but also on the miracle-working God.“ (Koskeniemi, *Apollonius of Tyana*, 177).

⁵² Vgl. S. 36f. der vorliegenden Untersuchung.

⁵³ Den „bearer of numinous power“ hebt Werner Kahl als einen von drei möglichen Figurentypen hervor, der aktiv in Wundererzählungen in Heilungsprozesse involviert ist und diese initiiert, vgl. Kahl, *New Testament Healing Narratives*, 342.

⁵⁴ In seiner Monographie „*Wer ist dieser?*“ erklärt Peter Müller den Titel seines Werkes zugleich als Leitfrage des MkEv. τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ist die in Mk 4,41 aufgeworfene Frage der Jünger nach der zuvor erfolgten Sturmstillung durch Jesus. An die eigentliche Frage schließt die Begründung dieser an: ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ. Die Jünger haben gesehen, wozu Jesus fähig ist und fragen nun automatisch nach

zunächst Existenzberechtigung ohne den Nachweis und die Benennung ihres konkreten Verursachers,⁵⁵ während die Zuschreibung *Wundertäter* ausschließlich dann erfolgen kann, wenn von einem agierenden Subjekt erzählt wird, das Wundertaten vollbringt. Aus diesem Grund wird die vorliegende Untersuchung auch bei den Wundertaten als Erzählungen einsetzen, um diese intertextuell zu untersuchen. Der Wundertäter als solcher ist in die Narration mitsamt deren weiteren Figuren eingebunden, die mit dazu beitragen, ein Bild des Wundertäters zu modellieren.⁵⁶

Die vorliegende Untersuchung will für die Textanalyse die Gattung „Wundererzählung“ als Untersuchungsgegenstand zunächst aufrechterhalten und verabschiedet sich demnach nicht von einer solchen Zuordnung.⁵⁷ Gleichwohl wird die Auswertung der Textanalyse ganz eigene Konsequenzen für die Kategorie „Wundererzählungen“ mit sich bringen.⁵⁸ Sie hält weiterhin fest an Theißens Einteilung der Untergattungen und Motivik, die durch ihre Ausrichtung am Personeninventar der Erzählung und über ihre Inhalte und Figuren strukturiert sind und daher den Belangen einer intertextuellen Untersuchung an Erzähltexten und deren Vielfalt gerecht wird und zugleich verdeutlichen, dass Form und Inhalt nicht voneinander zu trennen sind. In den Erzählungen wird durch eine jeweils variierende Komposition verschiedener Motive ein narratives Schema konstruiert, das den Wundertäter als „bearer of numinous power“ sog. „needs“ resp. „lacks“ (er)füllen lässt.⁵⁹ Insbesondere die Klassifizierung und/oder Abgrenzung von Therapien und Auferweckungserzählungen sind für das *KThom* von Interesse, da gleich zweimal Therapieerzählungen existieren, die inhaltliche Schnittmengen zu Auferweckungserzählungen aufweisen, insoweit in beiden Erzählungen herausgestellt wird, dass die Verletzten dem Tod nahe sind resp. im Sterben liegen (*KThom* 10 und 16).

dessen Identität. Erst erfolgt das Wunder, im Anschluss daran die Frage nach der Person Jesu, vgl. Müller, „Wer ist dieser?“, 9, 21.

⁵⁵ An dieser Stelle soll eine Öffnung der von Roloff formulierten „christologischen Grundorientierung“ der Wundertaten Jesu erfolgen, insoweit diese erstmal auch ganz ohne konkret benannten Wundertäter Daseinsberechtigung haben, vgl. Roloff, Neues Testament, 119.

⁵⁶ Vgl. Bennema, Character Analysis and Miracle Stories in the Gospel of Mark, 413.

⁵⁷ Anschließend an das Votum Zimmermanns, der von einem „essentialistische[n] Missverständnis“ spricht, Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 24; ders., Gattung „Wundererzählung“, 320f.

⁵⁸ Zum Wunderverständnis der vorliegenden Studie, vgl. Kapitel V/2.3 und 2.4.

⁵⁹ Vgl. Kahl, New Testament Healing Narratives, 340. Insoweit eignet sich auch Theißens Motivik neutestamentlicher Wundererzählungen für eine intertextuelle Untersuchung dieser Erzähltexte, vgl. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 82f.

Ebenso muss nach sog. Normenwundern bzw. Strafwundern⁶⁰ gefragt werden, die gehäuft im *KThom* auftreten (KThom 2-5) und ggf. neue Wunderarten und demnach Kategorien aufgetan werden, die sich z.B. als Schöpfungswunder (KThom 2) und weisheitliche Wunder (KThom 6-8; 14f; 19) klassifizieren ließen. Die weisheitlichen Wunder, die insbesondere innerhalb der sog. Lehrerpassagen eine Rolle spielen, lassen sich auch nach ersten Bedenken der Gattungsdefinition Zimmermanns zurechnen. Zwar bewirkt der wundertätige Jesus nicht durch ein konkretes Tun oder manuelle Techniken ein wundersames Ereignis, wohl aber durch sein Sprechhandeln, das als solches in „Staunen und Irritation“ versetzt und damit eine Veränderung auslöst, die sich im *KThom* in Form von Angst, Scham oder gar Be- oder Erkenntnis bei den Lehrpersonen manifestiert.⁶¹

Im Zentrum der intertextuellen Untersuchung stehen narrative Texte, damit einhergehend die literarische Darstellung der Wundertaten und des Wundertäters. Es ist daher mit Zimmermann eine „Rückkehr zum Text“ intendiert, die sich durch ein Zusammenlesen mehrerer Texte idealtypisch realisieren lässt.⁶² Die Frage, ob die Wundertätigkeit Jesu im *KThom* „so anders“ ist, impliziert ein komparatistisches Vorgehen, indem sie weiter fragt: „so anders als wo?“ Der Untersuchungsgegenstand erfordert demnach einen Vergleichsgegenstand, der die einzelnen Bestandteile des Untersuchungsgegenstandes (die Schrift *KThom* unter besonderer Berücksichtigung der Wundertaten des Wundertäters Jesus) beinhaltet und in optimaler Weise miteinander verbindet. Er muss deshalb konsequenterweise nach dem fragen, was bereits bekannt ist und woran sich das *KThom* zwangsläufig messen muss und z.T. auch kanongeschichtlich bereits messen musste: den kanonisch-gewordenen Erzählungen der Wundertätigkeit Jesu.

2. Intertextuelle Untersuchungen zur Wundertätigkeit Jesu im *KThom*

Auffällig ist, dass biblische Intertextualität in jüngster Zeit primär innerhalb der Kanongrenzen wahrgenommen und nahezu ausschließlich auf innerbiblische Relationen oder die Bezie-

⁶⁰ Auch wenn Michael Rydryck eine formgeschichtliche Zuordnung zu sog. „Strafwundern“ für nicht angemessen hält, vgl. Rydryck, *Miracles of Judgment in Luke-Acts*, 28.

⁶¹ Vgl. Zimmermann, *Gattung „Wundererzählung“*, 322, 333f.

⁶² Zimmermann, *Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung*, 5-69, hier 12. Zimmermann grenzt eine solche „Rückkehr zum Text“ u.a. von Forschungsetappen ab, die Umfeldtexte in den Blick nehmen. In dieser Untersuchung wird gegen Zimmermann eine Rückkehr aber gerade über ein Vergleich mit weiteren Texten evoziert.

hung von Altem und Neuem Testament eingeführt wurde.⁶³ Eine Ausnahme bildet Silke Petersen, welche in ihrer Untersuchung zu den johanneischen Ich-bin-Worten sowohl frühjüdische und frühchristliche Apokryphen als auch koptische - traditionell dem Bereich der Gnosis zugehörige - Schriften berücksichtigt. Ihre intertextuelle Studie bietet auch einen anschaulichen Vergleich des Johannesevangeliums mit dem Thomasevangelium.⁶⁴ Doch erstaunlich bleibt insgesamt, dass selbst Beiträge, die offenkundig „Intertextuelle Lektüren jenseits der kanonischen Grenzen“⁶⁵ untersuchen, wohl moderne Literatur und Filme sowie pagane Literatur berücksichtigen,⁶⁶ antike christliche Apokryphen hingegen lediglich – wenn überhaupt – als Randbemerkung erwähnen.⁶⁷ Stefan Alkier beachtet in seinem Beitrag *Die Bibel - das Buch der Bücher* Apokryphen in Abgrenzung zu den kanonischen Schriften und weist auf deren Relevanz hin, „um die Theologie- und Religionsgeschichte des frühen Christentums historisch angemessen nachzeichnen zu können.“⁶⁸ Er liefert zugleich eine Skizze kanonkritischer Forschungen und wirbt für Intertextualität zur „Wertschätzung des Individuellen.“⁶⁹ Allerdings grenzt Alkier diese prinzipielle Offenheit gegenüber dem Individuellen der einzelnen Schriften indirekt aber wieder ein, indem er apokryphe Schriften nun als Gegenüber zu sol-

⁶³ S. Hübenthal beispielsweise versteht biblische Intertextualität zugleich als kanonische Intertextualität, obwohl sie „eine weitere Beschäftigung mit außerkanonischen Texten selbstverständlich nicht“ ausschließt (Hübenthal, „Wer ist dieser?“, 261f). Georg Steins führt seine kanonisch-intertextuelle Studie zu Gen 22 „im Kontext des Pentateuch“ durch und versteht den Kanon zugleich als „sinnstiftende Instanz und privilegierten Auslegungskontext“ (Steins, Die „Bindung Isaaks“, 4f). Ebenfalls als „kanonisch-intertextuell“ bezeichnet Heike Braun ihre Auslegung der Stephanusepisode. Ihren primären Kanonbezug formuliert sie wie folgt: „Als privilegierten Kontext der Stephanusepisode wird die christliche Bibel aus Altem und Neuem Testament definiert.“ (Braun, Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität, 72). Ein ähnliches Verständnis zur kanonischen Intertextualität findet sich auch bei Scheetz, *The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel*. Ebenfalls innerbiblisch verhaftet bleiben Baumann, *Gottes Gewalt im Wandel*; Frank, *Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes*; Mayordomo, *Matthew 1-2 and the Problem of Intertextuality*, 257-279; Roose, *Polyvalenz durch Intertextualität im Spiegel der aktuellen Forschung zu den Thessalonicherbriefen*, 250-269 und Wong, *Evangelien im Dialog mit Paulus*. Über den Tellerrand des Kanon blickt Annette Merz, welche die intertextuelle Relation der Pastoralbriefe zu Texten der Apostolischen Väter untersucht, vgl. Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*. Ebenso auch Hübenthal, *Transformation und Aktualisierung*, die erkennt, dass bislang erfolgte Studien innerbiblisch verhaftet bleiben und den Augenmerk nun auch auf außerbiblische Texte richtet (vgl. ebd., 10,14). Nachbiblische Texte bezieht Kerstin Schiffner in ihrer intertextuellen Studie mit ein, vgl. Schiffner, *Lukas liest Exodus*.

⁶⁴ Vgl. Petersen, *Brot, Licht und Weinstock*.

⁶⁵ Alkier, /Hays, *Die Bibel im Dialog der Schriften*, VI, 159-257.

⁶⁶ Vgl. ebd., 159-257.

⁶⁷ George Aichele bezieht nicht-kanonische Texte beispielsweise zunächst auf moderne Literatur und Filme und nicht auf antike christliche Apokryphen, vgl. Aichele, *Kanon als Intertext*, 159-179. In einem anderen Sammelband erwähnt M. Schneider die „mannigfaltigen intertextuellen Beziehungen“ neutestamentlicher Schriften zu außerbiblischen Texten, bleibt dabei aber ohne Präzisierung, vgl. Schneider, *Den anderen verstehen (lassen)*, 72.

⁶⁸ Alkier, *Die Bibel – das Buch der Bücher*, 31.

⁶⁹ Ebd., 42.

chen, „die dem Glauben seine Richtung weisen“⁷⁰ versteht und lediglich von den „Stimmen im Kanon“⁷¹ spricht und Intertextualität so gesehen in erster Linie innerbiblisch zu Gehör bringt.⁷² Gleichwohl fordert er: „We should read the scriptures in all possible intertextual, intermedial and extratextual perspectives with their different effects of meaning.“⁷³ Zudem verweist er auf Wredes „fight against dogmatic boundaries“⁷⁴ und betont: „The Christian canon was not the first and is not the last intertextual frame of the scriptures it includes.“⁷⁵ Damit begründet Alkier ein intertextuelles Vorgehen, das sich gegen eine „ideological control of canon“⁷⁶ richtet und ein Einbeziehen außerkanonischer Texte als sinnvoll erweist und auch für die vorliegende Studie von Bedeutung ist.⁷⁷

Im Folgenden werden zunächst Untersuchungen diskutiert, die generell das intertextuelle Verhältnis kanonischer und apokrypher Schriften intendieren. Anschließend werden Untersuchungen vorgestellt, die sich spezifisch auf das intertextuelle Verhältnis des KThom zu kanonischen Texten konzentrieren.⁷⁸

2.1 Intertextuelle Zugänge zu apokryphen Schriften

Thundy legt bereits 1989 eine vergleichende Studie vor, die ein intertextuelles Verhältnis zwischen der indischen Literatur (hier buddhistische und hinduistische Erzählungen) und den sogenannten Kindheitsevangelien (innerkanonisch und außerkanonisch) voraussetzt.⁷⁹ Das KThom führt Thundy über die Lehrerpassage des Zachäus exemplarisch ein.⁸⁰ Thundy bezieht sich neben Julia Kristevas Ansatz innerhalb seines Intertextualitätsverständnisses auch auf

⁷⁰ Alkier, Unerhörte Stimmen, 66.

⁷¹ Ebd., 65.

⁷² Vgl. ebd., 65f.

⁷³ Alkier, Reading the Canon Intertextually, 301.

⁷⁴ Ebd., 291; Wrede, Über die Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie, 85.

⁷⁵ Alkier, Reading the Canon Intertextually, 299.

⁷⁶ Ebd., 292. Alkier formuliert diesen Gedanken in Anlehnung an George Aichele, vgl. Aichele, Kanon als Intertext.

⁷⁷ Die prinzipielle Offenheit, die Alkier durchaus als Stärke intertextueller Ansätze herausarbeitet, zeigt sich auch an der Fülle unterschiedlichster Texte, die er zusammen mit biblischen Texten liest, vgl. Alkier, The Book of Re(ve)lation, 288.

⁷⁸ Die Diskussion der Studien beansprucht keine Vollständigkeit. Vielmehr werden lediglich für die vorliegende Untersuchung besonders relevante Studien aufgeführt.

⁷⁹ Thundy nennt als von ihm hinzugezogene Kindheitsevangelien „the gospels of Matthew, Luke, James, Pseudo-Matthew, and Thomas.“ (Thundy, Intertextuality, Buddhism, and the Infancy Gospels, 18).

⁸⁰ Vgl. ebd., 51.

Roland Barthes, der von folgender Annahme ausgeht:⁸¹ „tout texte est un *intertexte* ; d'autres textes sont présents en lui (...) tout texte est un tissu nouveau de citations révo- lues.“⁸² Insbesondere durch die Annahme eines „tissu nouveau“ lässt sich hier bereits die Tendenz der Wahrnehmung des Eigenwerts eines jeden Textes erkennen. Eine Verschmel- zung zwischen diachronem und synchronem Ansatz gelingt Thundy, indem er den Kontext der jeweiligen Schrift ins Spiel bringt und dabei auch auf Neusner verweist, der neben einer prinzipiellen intertextuellen Struktur eines Textes auf den jeweils eigenen Kontext der Schrift verweist, den es zu berücksichtigen gilt.⁸³ Zunächst ist Thundys Untersuchung rein kompara- tistisch gestaltet, indem Erzählungen um Buddha und Krishna mit kanonischen und apokry- phen Erzählungen um Jesus verglichen werden.⁸⁴ Auf die komparative Analyse folgt an- schließend eine systematische, welche die drei Größen Ethnos, Ethos und Ethik in den Blick nimmt.⁸⁵ In seiner *Conclusion* macht Thundy auf Basis seiner Untersuchungsergebnisse deut- lich, dass vom frühen Christentum nicht als einer einheitlichen Größe gesprochen werden kann, sondern vielmehr eine Pluralität an Erscheinungsformen der Jesusbewegung und des Christentums begegnet. Demnach sollte auch nur im Plural von „Jesusbewegungen“ und „Christentümern“ gesprochen werden.⁸⁶ Resümierend hält Thundy fest:

Similarly, the intertexts of the gospels show that Hellenistic, Buddhist, and Gnostic ideas coex- isting side by side in the earlier stages of the composition of the gospels.⁸⁷

Das Ergebnis von Thundys intertextueller Untersuchung scheint daher ein primär religions- geschichtliches zu sein. Seine Studie verzichtet auf eine konkrete Methodologie und Inter- textualität erscheint vielmehr als Ausdruck des Faktums, dass es mehrere religiöse Gruppie- rungen⁸⁸ hinter den Texten gibt. Intertextualität fungiert hier demnach hauptsächlich als Nachweis einer religionsgeschichtlichen und literarkritischen Fragestellung.

Der 1997 von Robert F. Stoops und Dennis R. MacDonald herausgegebene Sammelband *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives* stellt die Apokryphen Apostelak- ten ins Zentrum seiner intertextuellen Untersuchungen und legt sich mit der Zusammenstel-

⁸¹ Vgl. ebd., 19f; Kristeva, *Σημειωτική*. Recherches pour une Sémanalyse; Barthes, *Texte (Théorie du)*, 1013-1017.

⁸² Barthes, *Texte (Théorie du)*, 1013; vgl. Thundy, *Intertextuality, Buddhism, and the Infancy Gospels*, 19.

⁸³ Vgl. Thundy, *Intertextuality, Buddhism, and the Infancy Gospels*, 21; Neusner, *Canon and Connection*.

⁸⁴ Vgl. Thundy, *Intertextuality, Buddhism, and the Infancy Gospels*, 27ff.

⁸⁵ Vgl. ebd., 56ff.

⁸⁶ Vgl. ebd., 72f.

⁸⁷ Ebd., 73.

⁸⁸ Vgl. dazu auch ebd., 56.

lung der Einzelbeiträge auf kein einheitliches Intertextualitätsverständnis fest, sondern vereint unterschiedliche Ansätze, die auch das Bedeutungsspektrum des Intertextualitätsterminus verdeutlichen und daher auch differierende methodologische Zugänge darstellen, was wiederum durch den im Titel vorherrschenden Terminus der *Perspectives* im Plural zum Ausdruck gebracht wird.⁸⁹ Einerseits finden sich Intertextualitätskonzepte, die stark literarkritisch verhaftet bleiben und der Einfluss- und Quellenforschung zuzuordnen sind. Dabei werden sowohl literarkritische Studien innerhalb der Apokryphen Apostelakten durchgeführt⁹⁰ als auch solche, die den Blick auf die Relation dieser apokryphen Texte zu den neutestamentlichen Schriften legen.⁹¹ Andererseits lassen sich aber auch Einzelstudien finden, die stärker die Frage nach einem Zusammenlesen des literarischen Einzeltextes mit dem größeren kulturellen Textbegriff forcieren und damit den literarischen Text nicht losgelöst von seinem kulturellen Kontext betrachten.⁹² Insgesamt lassen sich die im Sammelband vorherrschenden Intertextualitätsverständnisse mit Vernon K. Robbins als „literary-cultural“, „rhetorical-cultural“, „linguistic-cultural“, „socio-cultural“, „cultural“ und „artistic“ bezeichnen.⁹³ Zitate und Allusionen werden in den Einzelbeiträgen zum Teil als Kriterien intertextueller Bezüge berücksichtigt,⁹⁴ wenngleich diese aber öfter undefiniert bleiben⁹⁵ und es sogar einen Beitrag gibt, in dem der Terminus Intertextualität überhaupt nicht aufgegriffen wird.⁹⁶ Das Vorgehen einiger Beiträge basiert - u.a. in Form des synoptischen Vergleichs - auf dem konkreten Benennen von Gemeinsamkeiten und Unterschieden,⁹⁷ während andere Beiträge eine eigenständige Krieriologie und Methodologie zum Eruiere intertextueller Bezüge entwi-

⁸⁹ Vgl. Stoops, Introduction, 1-3.

⁹⁰ Vgl. Stoops, Introduction, 1f, 4f. So beispielsweise bei MacDonald, *Which Came First?*, 11-43; Pervo, *Egging on the Chickens*, 43-57 und Stoops, *The Acts of Peter*, 57-87.

⁹¹ Vgl. Stoops, Introduction, 5f. So beispielsweise bei Attridge, *Intertextuality in the Acts of Thomas*, 87-125; Matthews, *Apocryphal Intertextual Activities*, 125-137; Rordorf, *Paul's Conversion in the Canonical Acts and in the Acts of Paul*, 137-145; Hills, *The Acts of Paul*, 145-159; Bauckham, *The Acts of Paul*, 159-169; Marguerat, *The Acts of Paul*, 169-185; Thomas, *Canon and Antitype*, 185-207; Matthews, *The Acts of Peter and Luke's Intertextual Heritage*, 207-223; Jones, *An Ancient Jewish Christian Rejoinder to Luke's Acts of the Apostles*, 223-247.

⁹² Vgl. Stoops, Introduction, 1f, 7f. So beispielsweise bei Perkins, *This World or Another?*, 247-261; Valantasis, *The Nuptial Chamber Revisited*, 261-277 und Cartlidge, *An Illustration in the Admont "Anselm" and its Relevance to a Reconstruction of the Acts of John*, 277-291.

⁹³ Vgl. Robbins, *Historical, Rhetorical, Literary, Linguistic, Cultural, and Artistic Intertextuality – A Response*, 291.

⁹⁴ So beispielsweise bei Pervo, *Stoops, Hills und Thomas*, vgl. Pervo, *Egging on the Chickens*, 50; Stoops, *The Acts of Peter*, 65,83; Hills, *The Acts of Paul*, 145f; Thomas, *Canon and Antitype*, 185,193f.

⁹⁵ So beispielsweise bei Stoops, *The Acts of Peter*.

⁹⁶ Vgl. Jones, *An Ancient Jewish Christian Rejoinder*.

⁹⁷ So bei MacDonald, *Which Came First*; Rordorf, *Willy, Paul's Conversion*; Jones, *An Ancient Jewish Christian Rejoinder*.

ckeln. Attridge beispielsweise unterscheidet Zitate und Allusionen, indem er die Zitate durch ihre Explizitheit definiert („explicit citation“) und die Allusionen weiter unterteilt in „embellishing allusions“, die sich wiederum in abundant, massive und isolated allusions gliedern lassen. Innerhalb seines Ansatzes wird somit eine Unterscheidung verschiedener Allusionsarten vorgenommen.⁹⁸ Eine Unterscheidung intertextueller Zugänge hingegen definiert Valantasis, indem er von 1. inter-religious, 2. intra-traditional und 3. discursive Intertextuality spricht und damit die einseitige Fixierung auf die Quellenfrage zugunsten einer Kommunikation der Texte untereinander und v.a. auch einer „cultural conversation“ aufbricht.⁹⁹ Marguerat liest die *Acts of Paul* in Beziehung zur kanonischen Apostelgeschichte in Genette'scher Terminologie als Hypertextualität und bestimmt nicht nur die Art der Beziehung der Schriften zueinander, sondern auch die Funktion der apokryphen Schrift: es handelt sich nicht um ein „historical supplement“, sondern um ein „rereading“.¹⁰⁰ Besonders stark macht Marguerat in seinem Beitrag die Unterscheidung von Literarkritik und dem, was man mit Genette unter Hypertextualität verstehen kann: Hypertextualität geht über bloße verbale und narrative Abhängigkeiten hinaus und nimmt stattdessen das Verflochtensein von Texten ernst, indem der sogenannte „Quellentext“ in einem späteren Text im Prozess des „Rereading“ neu komponiert und interpretiert wird.¹⁰¹

Differing from classical literary criticism, which does not locate literary dependence outside of verbal or narrative similarities, *hypertextuality* designates a phenomenon of rereading in which the source text is recomposed and reinterpreted within a second text.¹⁰²

In seinem Ansatz nimmt Marguerat in Form eines „dialectical play“ somit auch das Zusammenlesen von Texten ernst.¹⁰³ Trotz dieser durchaus gewinnbringenden und fortschrittlichen methodologischen Ansätze, lässt sich nicht leugnen, dass ein Großteil der im Sammelband aufgeführten Studien stets im Kontext der Quellenforschung verhaftet bleibt und somit Intertextualität für literarkritische und/oder motivgeschichtliche Fragestellungen beansprucht.¹⁰⁴ Diese Schwerpunktsetzung des Sammelbandes auf Basis der zugrundeliegenden

⁹⁸ Vgl. Attridge, *Intertextuality*, 89-121.

⁹⁹ Vgl. Valantasis, *The Nuptial Chamber Revisited*, 265-273.

¹⁰⁰¹⁰⁰ Vgl. Marguerat, *The Acts of Paul and the Canonical Acts*, 169,172f,178-181.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 181.

¹⁰² Ebd. (Hervorhebung im Original).

¹⁰³ Vgl. ebd.

¹⁰⁴ Nicht verwunderlich ist somit auch, dass Kriterien zum Erkennen von Allusionen bei Hills immer im Kontext der Frage nach Abhängigkeiten entwickelt werden. Hills benennt solche Kriterien unter Berufung auf Richard B. Hays, vgl. Hills, *The Acts of Paul*, 145f; Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 16-19.

Tagung wird auch von Matthews und Valantasis kritisch aufgegriffen, indem ein weiteres Text- und Intertextualitätsverständnis postuliert wird.¹⁰⁵

Einen anregenden Beitrag liefert Tobias Nicklas 2006 in seinem Aufsatz *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität: Eine Annäherung an den Begriff „Christlicher Apokryphen“*¹⁰⁶. Sein Beitrag zielt auf eine differenziertere Begriffsbestimmung christlicher Apokryphen unter Berücksichtigung ihrer Beziehung zu biblischen Texten und lehnt sich dabei u.a. an die Genette'sche Terminologie innerhalb der Intertextualitätsdebatte an.¹⁰⁷ Nicklas betont die Unmöglichkeit einer letztgültigen Definition christlicher Apokryphen und verweist dabei auf einige bislang erfolgten Forschungsansätze.¹⁰⁸ Gleichzeitig betont er die Notwendigkeit, sich weiterhin vertieft diesem Forschungsgegenstand zu widmen.¹⁰⁹ Die christliche Bibel oder Teile von ihr definiert Nicklas im Anschluss an Genettes Terminologie als „privilegierte Hypotexte christlicher Apokryphen.“¹¹⁰ Gemeint ist, dass unabhängig von ihrem Entstehungszeitpunkt Hypotexte das Verständnis der Hypertexte – hier also der christlichen Apokryphen – begünstigen und beeinflussen.¹¹¹ Christliche Apokryphen erzeugen ModellleserInnen, weil diese durch den Rückgriff auf ihre Enzyklopädie „implizite Informationen“ erkennen und die Texte mit Bedeutung füllen müssen, um diese schließlich verstehen zu können. Die Enzyklopädie der ModellleserInnen speist sich dabei aus einem Pool unterschiedlichster Informationen um biblische Motive und Figuren und erzeugt und verlangt schließlich „intertextuelle ‚Spaziergänge‘“ der Lesenden.¹¹² Im Beitrag wird von einem prinzipiell offenen Textbegriff

¹⁰⁵ Vgl. Matthews, *Apocryphal Intertextual Activities*, 125-127; Valantasis, *The Nuptial Chamber Revisited*, 261-263.

¹⁰⁶ Nicklas, *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität*, 55-78.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 55, 67-69. Insbesondere erwähnt Nicklas die Begriffe Hypotext, Hypertext, Transtextualität, Hypertextualität, Paratextualität und Metatextualität, die er Genettes *Palimpseste* entnimmt, vgl. Genette, *Palimpseste*.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 55-57. Nicklas bezieht sich dabei auf folgende Studien: Klijn, Rez. „Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hrsg. v. W. Schneemelcher“, 304f; Marksches, „Neutestamentliche Apokryphen“, 97-132; Mimouni, *Le concept d'apocryphité dans le christianisme ancien et médiéval. Réflexions en guise d'introduction*, 1-21; Junod, *Apocryphes du NT ou apocryphes chrétiens anciens?*, 409-421; ders., *Apocryphes du Nouveau Testament*, 17-46; Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter*; ders., *Les apocryphes – textes concurrentiels du Nouveau Testament*, 243-247; Picard, *Le continent apocryphe*, 7-10; Bovon/Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens I*; Lührmann, *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*, 1-20; ders., „Was einem jeden offenbart wird, wollen wir einander erzählen“, 1-54; Piovaneli, *What is a Christian Apocryphal Text and How Does it Work?*, 31-40; Nicklas, „Écrits apocryphes chrétiens“, 70.95.

¹⁰⁹ Vgl. Nicklas, *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität*, 56.

¹¹⁰ Ebd., 66 (Hervorhebung im Original).

¹¹¹ Vgl. ebd., 68, 74.

¹¹² Vgl. ebd., 71.

ausgegangen, den Nicklas aus den Debatten der Semiotik- und Intertextualitätsforschung herleitet.¹¹³ Die Entstehungssituation eines Textes kann nach Nicklas nicht zum einzigen Interpretationskriterium erhoben werden, weswegen sich auch sein Intertextualitätsverständnis als primär synchrones erweist.¹¹⁴ Wenngleich Nicklas christliche Apokryphen als „*nicht nur (oder weitestgehend) aus Abschnitten der christlichen Bibel zusammengesetzt*“¹¹⁵ definiert, grenzt er sich von Wertungen ab, die traditionell mit den Begriffen „apokryph“ und „kanonisch“ einhergehen.¹¹⁶ Dies setzt er konsequent um, indem er nicht von außerkanonischen Texten spricht, sondern von Texten, die „*nicht... Teil der heutigen christliche Bibel geworden*“ sind.¹¹⁷

Christoph Marksches weist 2012 daraufhin, dass apokryph gewordene Schriften in gewisser Weise immer eine sogenannte „Literatur zweiten Grades“¹¹⁸ darstellen, insofern sie ein „Musterbeispiel für Intertextualität“¹¹⁹ repräsentieren.¹²⁰ Sie werden damit zu einem „(...) apokryphen Hypertext zu einem kanonisch gewordenen Hypotext.“¹²¹ Gleichwohl hebt Marksches hervor, dass gegenwärtig schon davon ausgegangen wird, dass diese Intertextualität von den Autoren apokrypher Schriften bewusst angelegt wurde.¹²² Damit wird hier eine diachrone Ausrichtung der Definition von Intertextualität ersichtlich. Es entstehen Bewertungen in Form der Rede von einer „Literatur zweiten Grades“¹²³, die sich kaum trennen lassen von der Annahme spezieller Abhängigkeiten und die Intertextualität erneut als Synonym für Quellenforschung erweisen. Marksches bemüht sich um eine Definition seines Intertext-

¹¹³ Nicklas bezieht sich hier u.a. auf Heinemann/Viehweger, Textlinguistik; Bail, Gegen das Schweigen klagen und Eco, Das offene Kunstwerk.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 59-61, 67. „In der hier verwendeten Redeweise geht es zunächst um ein Nebeneinander (nicht um ein zeitliches Nacheinander!) zweier oder mehrerer Texte (...).“ (ebd., 68).

¹¹⁵ Ebd., 61 (Hervorhebung im Original). Es bleibt nachvollziehbar, dass von einem christlichen Apokryphon nur dann die Rede sein kann, wenn „unter den angesprochenen Teilen der christlichen Bibel zumindest Passagen des Neuen Testaments enthalten [sind].“ (ebd., 69; Anpassung, GL).

¹¹⁶ Vgl. ebd., 64. Aus diesem Grund dürfen christliche Apokryphen nicht als „Anti-Bibel“ im Gegenüber zu den kanonischen Texten verstanden werden, vgl. ebd., 62.

¹¹⁷ Ebd., 63 (Hervorhebung im Original). Nicklas betont dabei die unbedingte Zugehörigkeit des Alten und Neuen Testaments zu dieser christlichen Bibel und will mit dem Adverb „heutige“ verdeutlichen, dass von einem Zeitpunkt ausgegangen wird, zu dem eine feststehende christliche Bibel schon vorliegt, vgl. ebd., 63,65.

¹¹⁸ Marksches, Haupteinleitung, 105.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Vgl. ebd.

¹²¹ Ebd. Marksches bezieht sich hier explizit auf die 2006 von Tobias Nicklas eruierten Beobachtungen, vgl. Nicklas, Semiotik – Intertextualität – Apokryphität, 55-78.

¹²² Vgl. Marksches, Haupteinleitung, 105.

¹²³ Ebd.

tualitätsverständnisses hinsichtlich der Relation von apokryphen und biblischen Schriften und konzentriert sich dabei strenggenommen auf zwei Bereiche: Form und Inhalt.¹²⁴

Möchte man das exakte intertextuelle Verhältnis von apokryph und kanonisch gewordener Literatur zum Zwecke einer Definition für möglichst viele der einschlägigen Schriften und also relativ generell beschreiben, *geht es auf der einen Seite um die literarische Form bzw. Formen*, insbesondere um Gattungen, *auf der anderen Seite um inhaltliche Motive, Figuren wie Personen und theologische Tendenzen*.¹²⁵

Diese Auffassung innerhalb des Diskurses um die Relation apokrypher und kanonischer Erzählungen beschreibt Intertextualität diachron.

In dem 2014 von Jean-Michel Roessli und Tobias Nicklas herausgegebenen Sammelband *Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha*¹²⁶ zeigen diese die unbedingte Relevanz der Untersuchung apokrypher Literatur und ihrer Relation zu den später kanonisch gewordenen Schriften. Dies geschieht unter dem Aspekt der Rezeption und macht daher bereits im Titel des Sammelbandes deutlich, dass der Schwerpunkt der Beiträge primär auf Abhängigkeitsverhältnisse zielt, die diachron nach der Entstehung der apokryphen Texte fragen und die kanonischen Texte dabei zu deren potentiellen Quellen erheben. Grenzen und Gefahren dieses Vorhabens werden allerdings benannt und erkannt, indem kritischer und vorsichtiger mit voreiligen Postulaten zu literarischen Abhängigkeiten umgegangen wird. Dies geschieht, indem eine gemeinsame Nutzung eines Motivinventars sowie die Berücksichtigung des Konstrukts des sog. „kulturellen Gedächtnisses“ als Regulatoren der Quellenfrage an die Seite gestellt werden¹²⁷ und indem der Eigenanspruch und die Besonderheit der apokryphen Schriften betont werden.¹²⁸ Zudem werden apokryphe Schriften nicht als bloße Ableitung kanonischer Texte verstanden, um so einer traditionellen Gegenüberstellung von „orthodox“ und „häretisch“ entgegenzuwirken.¹²⁹ Gleichwohl dominiert in beinahe allen Beiträgen weiterhin konsequent die Annahme einer einseitigen Abhängigkeit der apokryph gewordenen Schriften von den Texten, die Leserinnen und Leser aus dem heutigen Kanon kennen, und zu schnell kommt den apokryphen Texten dann auch wieder die Funktion der „Lückenfüller“¹³⁰ zu. Die Relation apokrypher und kano-

¹²⁴ Vgl. ebd., 107.

¹²⁵ Ebd. (Hervorhebungen im Original).

¹²⁶ Roessli/Nicklas, *Christian Apocrypha*.

¹²⁷ Vgl. Nicklas, *Rezeption und Nicht-Rezeption der Offenbarung des Johannes durch antike christliche Apokryphen*, 327-329, 348.

¹²⁸ Vgl. ebd., 348; Gagné, *The Gospel according to Thomas and the New Testament*, 39.

¹²⁹ Vgl. Lanzillotta, *The Acts of Andrew and the New Testament*, 173.

¹³⁰ Vgl. Touati, *Das Schweigen sprechen lassen*, 303f.

nischer Texte wird im Sammelband also über den Gedanken der Rezeption hergestellt. Zum Teil basiert das Vorgehen der Einzelbeiträge auf einem Vergleich apokrypher und kanonischer Texte. Ein solches komparatistisches Vorgehen wird primär durchgeführt, indem Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Texte eruiert und schließlich ausgewertet werden. Ein wie auch immer geartetes Ähnlichkeitsverhältnis der Texte untereinander ist ausschlaggebend dafür.¹³¹ In einigen Beiträgen werden intertextuelle Termini verwendet,¹³² es erfolgen dabei aber nur wenige Erläuterungen der Termini und eine konkret erkennbare methodologische Einordnung dieser geschieht nur ansatzweise. Lediglich der Beitrag François Bovons enthält explizit im Titel den Begriff der Intertextualität.¹³³ Dennoch aber sind vereinzelt Klassifikationsschemata zur Beurteilung intertextueller Bezüge in den Einzelbeiträgen auffindbar. Dies geschieht häufig in Form der klassischen Benutzung und Unterscheidung von Zitat und Allusion.¹³⁴ Darüberhinaus werden aber auch weitere Klassifikationsschemata wie Referenz, Echo und Imitation bemüht, die intertextuelle Bezüge zusammenfassen.¹³⁵ Außerdem wird Intertextualität über weitere inhaltliche und sprachliche Kriterien wie Motive, Charaktere,

¹³¹ Battens Beitrag beispielsweise basiert auf einem Vergleich von Themen und Motiven und dem Herausarbeiten von Gemeinsamkeiten und Unterschieden, vgl. Batten, *Thematic Affinities between the Letter of James and the Acts of Peter and the Twelve Apostles*, 254 u.a. Gagnés Untersuchung ist komparativ ausgerichtet und vergleicht, indem nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden gesucht wird. Die Ähnlichkeitsrelation wird bei ihm über gemeinsame Themen und Traditionen mit kanonischen Texten definiert, vgl. Gagné, *The Gospel according to Thomas and the New Testament*, 29. Van den Kerchove leistet in ihrem Beitrag ebenfalls Vergleichsarbeit und definiert die Ähnlichkeitsrelation zwischen dem Judasevangelium (*GosJud*) und den kanonischen Evangelien u.a. auch als „imitating the New Testament gospels“, van den Kerchove, *The Gospel of Judas Versus New Testament Gospels*, 107. Auch Gobillot wählt ein komparatistisches Vorgehen, vgl. Gobillot, *Two Arabic Epitomes of the Pseudo-Clementines*, 213-231.

¹³² Während einige der BeiträgerInnen die Termini „Zitat“ und „Allusion“ (z.T. eben auch in der englischen Übersetzung „quotation“ und „allusion“) nutzen, werden auch weitere spezifisch intertextuell ausgerichtete Termini verwendet. Desreumaux beispielsweise spricht von einem „Intertext“, vgl. Desreumaux, *Das Neue Testament in der Doctrina Addai*, 239. Nicklas beispielsweise spricht von „alttestamentliche[n] Intertexte[n]“ und nutzt ebenfalls den Begriff der „Markierung“ (Nicklas, *Das „unbekannte Evangelium“ auf P.Egerton 2 und die „Schrift“*, 13,17; GL). Karmann bedient sich der Terminologie Genettes unter Rückgriff auf die Ausarbeitung Tobias Nicklas' (vgl. Nicklas, *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität*) und nutzt die Termini Hypertext, Hyper- und Metatextualität, vgl. Karmann, „Rein bin ich und von einem Mann weiß ich nichts!“, 67, 101ff.

¹³³ Vgl. Bovon, *Facing the Scriptures*, 267-280.

¹³⁴ Nicklas nutzt beispielsweise das Verbum „zitieren“ und untersucht in diesem Kontext auch Zitateinleitungen, die als Markierung fungieren, vgl. Nicklas, *Das „unbekannte Evangelium“*, 10ff. Auch Desreumaux und Gobillot arbeiten mit der Unterscheidung von Zitat und Anspielung, vgl. Desreumaux, *Das Neue Testament in der Doctrina Addai*; Gobillot, *Two Arabic Epitomes of the Pseudo-Clementines*.

¹³⁵ van den Kerchove präzisiert quotation, reference und allusion noch genauer, vgl. van den Kerchove, *The Gospel of Judas Versus New Testament Gospels*, 106f. Bovon unterscheidet zwischen 1. Explicit biblical quotations, 2. Allusions and imitations und 3. The recasting and reinterpretations of canonical and noncanonical material, vgl. Bovon, *Facing the Scriptures*, 268. Zur Unterscheidung von 1. Quotes, 2. Allusions und 3. Echoes, vgl. Lanzillotta, *The Acts of Andrew and the New Testament*. Bazzana differenziert ausschließlich zwischen Quotes und Echoes, vgl. Bazzana, *I Have Come to Cast a Sword on Earth*, 190f.

Ereignisse sowie Ausdrücke und Wendungen charakterisiert.¹³⁶ Deutlich wird an dieser Stelle die Vielfalt der potentiellen Kategorien, welche die Bezugnahmen je unterschiedlich zum Ausdruck bringen.

2.2 Zum (intertextuellen) Verhältnis des KThom und der kanonischen Schriften

Ronald F. Hock liefert 1995 in seinem primär einleitungswissenschaftlich angelegten Werk zum KThom¹³⁷ und dem ProtJak erste Ansätze einer möglichen Kategorisierung für sogenannte intertextuelle Bezüge des KThom, ohne dabei selbst konkret intertextuelle Termini zu verwenden. Vielmehr führt er diese unter der Überschrift „Literary Borrowings“ an und unterteilt die Bezüge zu den kanonischen Schriften des Neuen Testaments in „details“, „borrowed phrases“ und „points of departure for new stories“. Damit macht er zugleich klar, dass die Betrachtung der Relation des KThom und der kanonischen Schriften in erster Linie der Frage nach möglichen Quellen des KThom untergeordnet oder vielmehr dieser zugeordnet ist.¹³⁸

Reidar Aasgaard liefert 2009 eine erste Monographie zum KThom und widmet sich in Kapitel 8 „Intertextuality - reflections of the Bible“¹³⁹ dem Thema der Intertextualität. Er überlässt größtenteils den Lesenden selbst die Rekonstruktion seines innerkanonisch ausgerichteten Intertextualitätsverständnisses, verweist zugleich aber auf bereits durchgeführte Forschungen,¹⁴⁰ die er wie folgt kommentiert: *„None of them deal with it in depth and systematically, however. The term ‘intertextuality’ is of course multivalent; I employ it here in a rather broad*

¹³⁶ Bei Karmann wird die Art der Bezugnahme zwischen 1. Texten, 2. Traditionen, 3. Motiven und 4. Ideen und Charakteren unterschieden, vgl. Karmann, „Rein bin ich und von einem Mann weiß ich nichts!“, 103. Ereignisse, die im Neuen Testament erzählt werden sowie christologische und theologische Themen expliziert Desreumaux als Kategorien, die inhaltlich gefasst sind, vgl. Desreumaux, Das Neue Testament in der Doctrina Addai, 238-247. Sprachliche Kriterien finden sich über die Kategorie „Quotations and allusions for a linguistic-stylistic purpose“, vgl. D’Anna, The New Testament and the Third Epistle to the Corinthians, 136-139. Auch Desreumaux führt neutestamentliche Wendungen und Ausdrücke an, vgl. Desreumaux, Das Neue Testament in der Doctrina Addai, 238-247.

¹³⁷ Hock bezieht sich auf Tischendorffs Langversion Ga. KThom 6 ist allerdings in dieser Variante stark verkürzt, weshalb er in diesem Fall für Kapitel 6 die Zusammenstellung der Variante des Codex Atheniensis 355 aufgreift (vgl. Hock, The Infancy Gospels of James and Thomas, 101). Textedition nach Delatte, Evangile de l’Enfance de Jacques: Manuscrit No. 355 de la Bibliothèque Nationale, 264–271.

¹³⁸ „Elsewhere, however, the New Testament is used more as a source for details, phraseology, or even merely as a point of departure.“ (Hock, The Infancy Gospels of James and Thomas, 98).

¹³⁹ Vgl. Aasgaard, The Childhood of Jesus, 113-136.

¹⁴⁰ Aasgaard bezieht sich auf Hock, Infancy Gospels, 97f, 150-152; Chartrand-Burke, Infancy Gospel, 140-223, 251-254, 268f, 309-315 und Cameron, Other Gospels, 220-224.

and general sense.”¹⁴¹ Aasgaard formuliert Kriterien zur Einordnung der intertextuellen Bezüge. Für ihn lassen sich diese einordnen in „Use of Form-critical types“, „obvious biblical references“, „allusions to specific Bible texts“, „use of biblical words and concepts“, „use of names, titles, and personal names“, „echoes of biblical accounts“ und „echoes of biblical narrative patterns and elements“.¹⁴² Bereits in der ersten Kategorie ergänzt Aasgaard die Lücke Hocks und bezieht sich auf formgeschichtliche Bezüge.¹⁴³

Critical views of IGT’s theological substance have often been based on the scarcity of its biblical references, although the matter has not been studied in depth.¹⁴⁴ Aasgaard formuliert so am Beginn des genannten Kapitels indirekt seine Begründung für eine intertextuelle Untersuchung der Erzählungen des KThom. Er führt an, dass die bisher gründlichste Untersuchung von einer Abhängigkeit vom Lukas- und Johannesevangelium ausgeht.¹⁴⁵ Ziel von Aasgaards Untersuchung ist es, die Einflüsse auf das KThom zu eruieren und zusätzlich auch die Reichweite und die Arten der Benutzung des biblischen Materials zu bestimmen. Er möchte zeigen, dass die Einflüsse stärker sind als bisher vermutet.¹⁴⁶

Die Studie Geert van Oyens (2011) zur Intertextualität innerhalb des KThom¹⁴⁷ beginnt mit einer Bestimmung von Intertextualität. Er definiert diese als „(...) reworking and/or rewriting (réécriture) of canonical biblical texts by the author of Paidika.“¹⁴⁸ Mit seiner Definition legt er den Schwerpunkt mehr oder weniger stark auf den Autor, zum anderen spielen für ihn literarkritische Überlegungen eine entscheidende Rolle. Zunächst vergleicht er die wohl prominenteste Parallele zwischen dem KThom und den kanonischen Texten: KThom 19 und Lk 2,41-52. Im Anschluss daran untersucht er die Art der Ähnlichkeiten anderer kanonischer Texte, um schließlich weitere Ausführungen zur Thematik der Intertextualität beizusteuern.¹⁴⁹ Methodologisch erläutert er das Problem der Vergleichbarkeit des KThom mit den kanonischen Texten, da die Überlieferungsgeschichte des KThom komplex und die Vielfalt

¹⁴¹ Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 113.

¹⁴² Vgl. ebd., 114.

¹⁴³ Es geht aus der Untersuchung nicht hervor, ob Aasgaard Hock hier bewusst oder unbewusst ergänzt.

¹⁴⁴ Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 113.

¹⁴⁵ Aasgaard bezieht sich hier auf Chartrand-Burke, der 2001 davon ausgeht, dass der Verfasser des KThom nur das lukanische Doppelwerk zur Verfügung hatte und Ähnlichkeiten zum JohEv stärker auf einer theologischen, nicht jedoch auf einer intertextuellen Ebene anzusiedeln sind, vgl. ebd.; dazu Chartrand-Burke, *The Infancy Gospel of Thomas*, 269, 275.

¹⁴⁶ Vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 113.

¹⁴⁷ Sowohl er als auch R. Aasgaard konzentrieren sich auf den Sabaiticus als kürzere Variante im Gegenüber zur Langversion Ga. Der Sabaiticus verzichtet auf die Kapitel 17 und 18 und komprimiert einige Kapitel, vgl. van Oyen, *Rereading the Rewriting of the Biblical Traditions in the Infancy Gospel of Thomas (Paidika)*, 485, 490.

¹⁴⁸ Van Oyen, *Rereading the Rewriting*, 482.

¹⁴⁹ Vgl. ebd.

der Varianten desselben sowie das Herausfiltern des „ältesten Texts“ eine Herausforderung besonderer Art darstellen.¹⁵⁰ KThom 19 versteht van Oyen als „(...) only passage long enough to allow a synoptic comparison between Paidika and the canonical Gospels.“¹⁵¹ Mit seiner Untersuchung intendiert er ein kritisches Hinterfragen der Annahme Chartrand-Burkes, welcher davon ausgeht, dass das KThom als Ergänzung zum LkEv zu lesen ist und nur im gemeinsamen Lesen mit diesem angemessen verstanden werden kann.¹⁵² Besonders interessant ist, dass van Oyen sich gegen die Annahme Aasgaards stellt, der 2009 behauptet, dass KThom 19 „reproduced from memory rather than by copying“¹⁵³ sei.¹⁵⁴ Für van Oyen sind die sprachlichen Parallelen - besonders die wörtlichen Übereinstimmungen - zwischen KThom 19 und Lk 2,41-52 zu augenscheinlich und zu intensiv, sodass das Leugnen einer literarischen Abhängigkeit zwischen dem kanonischen und dem apokryphen Text für ihn nicht zielführend sein kann.¹⁵⁵ Er verweist auf die Kategorien Hocks, welcher 1995 zwischen „details“, „borrowed phrases“ und „point of departure for new stories“ unterschied.¹⁵⁶ Anschließend bezieht er sich auf die von Aasgaard in diesem Zusammenhang aufgestellten sieben intertextuellen Kategorien.¹⁵⁷

Zwar übernimmt van Oyen die von Aasgaard entwickelten intertextuellen Kategorien, gleichwohl stellt er kritische Anfragen an diese Einteilung: Diese sind nur schwer und nicht immer klar voneinander zu unterscheiden. Eine stringente Differenzierung gelingt vor allem nur ansatzweise zwischen einem „Motiv“ und einem „Konzept“ sowie zwischen formgeschichtlichen Erzählmustern und Erzählmustern generell. Einige Elemente lassen sich somit durchaus in gleich mehreren Kategorien unterbringen (Bsp. Sabbat und Verfluchung). Neben diesem ersten Einwand der schweren Abgrenzbarkeit setzt van Oyen als zweites Argument die Vagheit der Beschreibung einzelner intertextueller Beziehungsgeflechte zwischen den

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 484f. Van Oyen bezieht sich auf Chartrand-Burke und dessen Rekonstruktion des Textes. In seiner Bearbeitung entfallen die Kapitel 1, 10, 17 und 18. Mit dem Wegfallen dieser Kapitel entfallen zugleich auch relevante Ähnlichkeiten zu den kanonischen Texten, vgl. ebd., 485.

¹⁵¹ Ebd., 487.

¹⁵² Vgl. ebd., 489; Chartrand-Burke, *Completing the Gospel*, 112,116.

¹⁵³ Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 117.

¹⁵⁴ Vgl. van Oyen, *Rereading the Rewriting*, 490.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 491.

¹⁵⁶ Vgl. Hock, *Infancy Gospels*, 98; van Oyen, *Rereading the Rewriting*, 491.

¹⁵⁷ Vgl. van Oyen, *Rereading the Rewriting*, 492-494; Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 114-132; auch S. 50f der vorliegenden Untersuchung.

Paidika und anderen Texten.¹⁵⁸ Zudem stellt van Oyen die Frage nach dem Unterschied innerhalb der Termini „Anspielungen“, „Anklänge“, „Benutzung oder Spiegelung eines biblischen Ansatzes“ sowie die Frage danach, was eigentlich das „Wissen um einen generellen biblischen Hintergrund“ meint.¹⁵⁹ Zurückhaltend formuliert van Oyen folgenden Gedanken:

Perhaps the database of connections between *Paidika* and the Bible is so small that it is better not to draw conclusions that are too specific.¹⁶⁰

Trotz kleinerer Randnotizen und Einwände zu Aasgaards Untersuchung, stimmt van Oyen diesem zu, was dessen Fazit angeht: „Paidika breathes the spirit of both the Old and New Testament.“¹⁶¹ van Oyens Untersuchung bleibt dabei stark diachron ausgerichtet und fragt nach den Autorintentionen sowie der kontextuellen Einordnung der Schrift.

von Bendemann weist 2013 auf „Biblische Intertextualität“ im KThom hin und macht damit deutlich, dass dies ein durchaus relevantes Thema im Rahmen der Untersuchung des KThom ist. Er nennt mögliche Parallelstellen und listet diese unter dem Gliederungspunkt *Sprachlich-narratologische Zugänge*.¹⁶² Die Terminologie der Intertextualität greift von Bendemann ebenfalls im Rahmen seiner Untersuchung von KThom 3 auf, indem er bei Lk 2,41-52 von einem *Prätex*t spricht. Trotz der Adaption des Lukastextes in KThom 3 und einer „besonderen Affinität zu Lukas“¹⁶³, ist von einer eigenständigen Rezeption auszugehen.¹⁶⁴ Wie genau von Bendemann Intertextualität und die Bezeichnung „intertextuelle Markierungen“ versteht, führt er nicht näher aus. Zugleich begründet er seine These, dass die Strafwunder im KThom wahrscheinlich nicht von Lukas her inspiriert seien, intertextuell.¹⁶⁵ Die Problematik der Spannung zwischen herkömmlicher diachroner Fragestellung und innovativer intertextuell ausgerichteter Terminologie bleibt bestehen. Indem von Bendemann biblische Intertextualität in seiner Untersuchung zu KThom 3 sowohl unter der sprachlich-narratologischen Analyse¹⁶⁶ als auch innerhalb der Untersuchung zum traditions- und religionsgeschichtlichen

¹⁵⁸ Vgl. van Oyen, *Rereading the Rewriting*, 492-494.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 494f.

¹⁶⁰ Ebd., 495.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Vgl. von Bendemann, *Anhaltende Trockenheit*, 834.

¹⁶³ Ebd., 836.

¹⁶⁴ Vgl. ebd.

¹⁶⁵ Vgl. ebd.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 834.

Hintergrund¹⁶⁷ positioniert, werden einige Unklarheiten hinsichtlich der Einordnung und Präzisierung der Termini erkennbar. Damit bleibt Intertextualität als Methode unspezifisch, eröffnet bei aller undefiniertheit aber auch Chancen vielfältiger Zugangsweisen zum Text und verdeutlicht, dass Intertextualität immer auch das Potential hat, mehrere Fragen zu beantworten.

Kristi Upson-Saia postuliert 2013, dass dem KThom „rhetorical codes“ innewohnen, welche eine spezifische Leserlenkung evozieren und auf diese Art Bedeutung konstituieren.¹⁶⁸ Als Beispiel führt sie die sog. „Invektive“ als literarische Gattung an, die als Schmähschriften die Schwäche und mangelnde Selbstbeherrschung des Dargestellten als Kind besonders betonen und auch dessen Widerstand gegen Erziehung und Disziplin hervorheben.¹⁶⁹ Upson-Saia stellt die These auf, dass innerhalb des KThom Stilmittel der Invektive genutzt werden und das wiederum die Annahme stützt, dass das KThom von Gegnern des Christentums abgefasst wurde, weil die Inhalte bewusst skandalös skizziert sind, um die Zentralfigur des Christentums abzuwerten.¹⁷⁰ Intertextualität führt Upson-Saia in ihrem Beitrag als strategisches Vorgehen innerhalb der Bearbeitung und Anordnung durch einen Redaktor an, welcher bewusst Intertexte bei den Lesenden des KThom erzeugt, um die Bedeutung der Einzelerzählungen zu verschieben und zu modifizieren. Upson-Saia bezieht sich innerhalb ihres Intertextualitätsverständnisses auf Roland Barthes, welcher das Generieren von Bedeutungen durch die Relation mehrerer Texte zueinander betont wissen will. In diesem Zusammenhang sieht Upson-Saia auch die hohe Korrespondenz des KThom mit biographischen Invektiven in Struktur und Inhalten und bezeichnet diese als Intertexte, die das Verhalten des kindlichen Jesus mit Sinn füllen.¹⁷¹ Sie verweist weiterhin auf sog. „intertextual pairings“, die Jesu boshafte Verhalten als Kind relativieren. Bemerkenswert ist, dass es sich strenggenommen auch um einen intratextuellen Zugang handelt, weil Upson-Saia auf weitere Einzelerzählungen innerhalb der

¹⁶⁷ Vgl. ebd., 837. Auch Thundy verwendet Intertextualität stark im Kontext religionsgeschichtlicher Fragestellungen, vgl. Thundy, *Intertextuality, Buddhism, and the Infancy Gospels*; dazu S. 42f. der vorliegenden Untersuchung.

¹⁶⁸ Vgl. Upson-Saia, *Holy Child or Holy Terror?*, 17.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 18, 20f. Mehr zum Zusammenhang von antiken Biographien und dem KThom bei Burke, *DE INFANTIA*, 281-286; Chartrand-Burke, *The Infancy Gospel of Thomas*, 94, 290f, 385f, 392-398; ders., *The Infancy Gospel of Thomas*, in: Foster, *The Non-Canonical Gospels*, 134; Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, 175, 180-182; Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 96; Kaiser, *Die sogenannte „Kindheitserzählung des Thomas“*, 462f, 468-479.

¹⁷⁰ Vgl. Upson-Saia, *Holy Child or Holy Terror?*, 18, 20f.

¹⁷¹ Vgl. ebd., 25f.

Gesamtschrift KThom verweist, nämlich auf die sog. Lehrerpassagen und solche Kapitel, die stärker Jesu Güte und Hilfsbereitschaft akzentuieren. Während die Lehrerpassagen Jesu gewalttätige und wütende Reaktionen zu legitimieren scheinen, weil so – gemäß antiker Schultradition, in der gewaltsame Erziehung Usus war – Jesus als eigentlicher und überlegener Lehrer erwiesen wird, zeigt ein Zusammenlesen mit Kapiteln, die Jesu Mildtätigkeit in den Fokus stellen, wie stark insgesamt der Machterweis im Vordergrund steht und damit auch die vorhandenen Verfluchungen zu relativieren scheint.¹⁷² Intertextualität fungiert für Upson-Saia auch als Methode, den Eigenwert des KThom zu sichern. Unter Rückgriff auf M. Bakhtins Erkenntnis, dass sich das Selbst immer nur in der Auseinandersetzung und der Interaktion mit dem Anderen und Fremden entwickeln kann, wirbt sie schließlich für ein Zusammenlesen und bezieht sich dabei auf die Gegner des frühen Christentums.¹⁷³ Sinnpotentiale werden bei Upson-Seia stark über das Zusammenlesen unterschiedlicher Texte innerhalb eines Gesamtwerkes erzeugt, was strenggenommen intratextuelle Fragestellungen betrifft. Gleichzeitig eröffnet sie aber auch einen Blick, der über das Gesamtwerk KThom hinausgeht.¹⁷⁴

In seiner Monographie *Christ Child – Cultural Memories of a Young Jesus* verweist Stephen J. Davis 2014 auf eine innerhalb des Forschungsdiskurses zum KThom vielfach erfolgende Deutung des KThom durch „a biblical key“ und damit durch kanonische Texte. In diesem Zusammenhang verwendet er „scriptural allusions“ als intertextuellen Terminus zur Beschreibung dieses Zugangs. Gleichwohl verweist er auf Grenzen dieses Ansatzes und legt sein Vorgehen dar, das sich im Wesentlichen auf „social memory, lived praxis, and lieux mémoire“ konzentriert.¹⁷⁵ Und dennoch zeigt Davis diese „allusions and antecedents“ von KThom 2 in seiner Monographie auf, indem er auf *στρουθία* als Allusion auf Mt 10,29 und Lk 12,6 hinweist, gleichzeitig aber deutlich macht, dass ansonsten keinerlei Schnittmengen zwischen den Erzählungen vorherrschen. Neben dieser Kategorie der „terminological interconnection“ erwähnt Davis als weitere Kategorie „broader thematic and narratological parallels“ und macht damit deutlich, dass es gleich mehrere Bezugselemente des KThom zu den kanonischen Texten geben kann. Als Beispiel für diese thematisch-narratologischen Pa-

¹⁷² Vgl. ebd., 27-29.

¹⁷³ Vgl. ebd., 38f.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 25-29.

¹⁷⁵ Davis, *Christ Child*, 48f.

rallelen zu den Texten des Alten und Neuen Testaments führt Davis freilich Gen 1-2 ins Feld und bezeichnet KThom 2 im Gegenüber als „‘creation narrative‘ in miniature“.¹⁷⁶

In seiner 2018 erschienenen Monographie *Holy Terror - Jesus in the Infancy Gospel of Thomas* widmet sich J. Robert C. Cousland primär der Frage nach der Darstellung der Jesusfigur im KThom. Cousland fragt dabei besonders nach dem Sinn der gewaltvollen Darstellung der Jesusfigur und dem Zugleich von Kindlichkeit und Göttlichkeit.¹⁷⁷ Verbindungslinien zu den kanonischen Erzählungen werden dabei auch über historische Begründungszusammenhänge aufgezeigt. Cousland postuliert, dass der Autor des KThom Jesus stärker auch für ein paganes Publikum zugänglich machen wollte, indem er diesem Attribute im Stil der griechisch-römischen Götter zuschreibt.¹⁷⁸ Intertextuelle Bezüge stellt Cousland primär über die Themenfelder Lk 2,42-51, die Christologie des Johannesevangeliums und die Parallelen zu neutestamentlichen Wundererzählungen her. Diese Aspekte begründen für ihn zugleich die Christologie des KThom.¹⁷⁹ Eine spezifisch intertextuell ausgerichtete Terminologie verwendet Cousland - abgesehen von klassischen Termini wie Zitat, Allusion und Echo¹⁸⁰ – jedoch nicht, sondern baut zahlreiche kanonische Texte exemplarisch, vergleichend und nach den benannten Aspekten geordnet in seine Untersuchung ein.

2.2.1 Die Frage nach der Abhängigkeit

Insbesondere KThom 19 ist innerhalb der Forschungsgeschichte unter dem Aspekt eines einseitigen Abhängigkeitsverhältnisses in den Blick genommen worden.¹⁸¹ Die Erzählung wird als einzige komplette Übernahme aus den kanonischen Evangelien verstanden (Lk 2,41-52),¹⁸² gleichwohl freilich auch „Ausdrücke und Eigennamen, bestimmte Sprachmuster und

¹⁷⁶ Ebd., 50.

¹⁷⁷ Vgl. Cousland, *Holy Terror*, 1f.

¹⁷⁸ Vgl. ebd. 45-47.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., 76.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., 76, 80 und passim.

¹⁸¹ Walter Bauer sieht die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel „(...) in der Nachfolge des Lucas vorge-tragen (...)“ (Bauer, *Das Leben Jesu*, 90). Änderungen verzeichnet Bauer dort, wo eine Weiterentwicklung der Sage anzunehmen ist. So verbessert der Verfasser des KThom die Begründung, warum Maria und Joseph ihren Jungen verlieren konnten und stellt Jesus noch herausragender in der Auseinandersetzung mit den Schriftge-lehrten dar, vgl. ebd. Schmahl definiert ebenfalls die lukanische Erzählung als Quelle bzw. Vorlage: „Aufgrund der bestehenden Abhängigkeitsverhältnisse sind die Differenzen zwischen den beiden Texten auf redaktionelle Umformungen (Thomas) einer literarischen Quelle (Lk) zurückzuführen.“ (Schmahl, *Lk 2,41-52 und die Kind-heitserzählung des Thomas 19,1-5*, 252).

¹⁸² Vgl. Bauer, *Das Leben Jesu*, 90; Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 100.

einen Teil der Erzählmotive¹⁸³ aus dem Neuen Testament für das KThom bereitgestellt werden. Die lukanische Erzählung wird damit zur Quelle resp. direkten Vorlage von KThom 19.¹⁸⁴ Die Übernahme von Lk 2,41-52 wird u.a. mit dem Ziel der lückenfüllenden Funktion der gesamten Schrift KThom begründet.¹⁸⁵ Über KThom 19 hinaus gerät zunehmend auch die Gesamtschrift KThom vielfach hinsichtlich einer konkreten Abhängigkeit von den kanonischen Texten in den Blick. Insbesondere die Heilungserzählungen des KThom werden nun großflächig als „Imitation“ der kanonischen Heilungen und Totenerweckungen¹⁸⁶ – somit auf Basis kanonischer Muster gestaltet – und „(...) closely modelled on synoptic miracles“¹⁸⁷ verstanden. Der Gedanke, dass „die meisten Überlieferungen in den Apokryphen“¹⁸⁸ später zu datieren sind als die kanonischen Evangelien und damit lediglich Vervollständigung und Verbesserung des ohnehin schon Vorfindlichen darstellen¹⁸⁹ charakterisiert die Forschungsdebatten zum KThom.¹⁹⁰

Insbesondere die gängige These, das KThom fülle die Erzähllücken der synoptischen Überlieferung,¹⁹¹ führt beinahe zwangsläufig zu einer ungünstigen Gewichtung des Abhängigkeitsverhältnisses und begünstigt gleichzeitig eine nicht ausreichende Berücksichtigung des Eigenwerts des KThom.¹⁹² Dennoch lässt durchaus auch gerade die sog. „lückenfüllende Funk-

¹⁸³ Klauck, Apokryphe Evangelien, 100.

¹⁸⁴ Vgl. Schmahl, Lk 2,41-52 und die Kindheitserzählung des Thomas 19,1-5, 252.

¹⁸⁵ Vgl. Klauck, Apokryphe Evangelien, 100.

¹⁸⁶ Vgl. ebd.

¹⁸⁷ Gero, The Infancy Gospel of Thomas, 60. KThom 3 versteht Gero in Abhängigkeit von der Verfluchung des Feigenbaums wie er KThom 2 in Verbindung zur Heilung des Mannes am Sabbat bringt, vgl. ebd., 60f.

¹⁸⁸ Bovon, Die Geburt und die Kindheit Jesu, 170.

¹⁸⁹ Vgl. ebd.

¹⁹⁰ So betont Helmut Koester, dass es offensichtlich und evident ist, dass die Erzählungen des KThom entweder auf älteren Traditionen der Jesusüberlieferung in Form der kanonischen Evangelien basieren oder Parallelen zu weiteren Sammlungen verschiedener Erzählungen der antiken Welt aufweisen, vgl. Koester, Ancient Christian Gospels, 314. Einen etwas innovativeren Ansatz wählt 1995 Ronald F. Hock, gleichwohl er weiterhin ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis des KThom von den kanonischen Schriften postuliert. Er überschreibt den Abschnitt mit „Borrowings and Backgrounds“ und macht dadurch deutlich, dass einige der Inhalte des KThom auf die kanonischen Schriften zurückzuführen sind. Die Art der Anleihen aus den kanonischen Schriften beziehen sich dabei entweder auf 1. „details“, 2. „borrowed phrases“ oder liefern 3. „points of departure for new stories“. Der letzte Punkt weist Potential auf, den Eigenwert des KThom stärker zu fokussieren, vgl. Hock, The Infancy Gospels of James and Thomas, 97f.

¹⁹¹ Zur sog. „lückenfüllenden Funktion“ des KThom, vgl. u.a. Ceming/Werlitz, Die verbotenen Evangelien, 94; Klauck, Apokryphe Evangelien, 100.

¹⁹² Ursula Ulrike Kaiser pointiert diese Auffassung 2010 und wehrt sich gegen die einseitige Wahrnehmung des KThom als bloße Ergänzung der kanonischen Schilderungen und stellt sich damit gegen Vielhauer, welcher dem KThom die Intention unterstellt, es wolle die kanonischen Berichte „ergänzen durch Anekdoten, die schon im Kinde den künftigen Wundermann und weisen Lehrer ahnen lassen sollen.“ (Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 674; vgl. Kaiser, Jesus als Kind, 260f). Gleichzeitig erläutert Kaiser, dass gerade das Zugleich von

tion“ des KThom Interpretationen zu, die deutlicher den Eigenwert der Schrift fokussieren und intendieren, indem beispielsweise bei den kanonischen Kindheits Erzählungen des Lukas- und Matthäusevangeliums angesetzt wird. Wird diesen die Fähigkeit abgesprochen, den Rezipienten und Rezipientinnen befriedigende Antworten zu liefern, und stattdessen betont, dass diese vielmehr Fragen aufwerfen, die es zu beantworten galt, fungiert das KThom automatisch als eigenwertige Schrift, die nun mögliche Antworten liefert.¹⁹³ Es wird somit eine Weiterentwicklung und andere Schwerpunktsetzung der lückenfüllenden Funktion intendiert, die auf der Annahme basiert, dass das KThom zwar sehr wohl eine Fortsetzung der lukanischen Schilderungen darstellt, dies aber nicht – wie bisher so oft angenommen – als reiner mit „Einseitigkeiten und Defizite[n]“¹⁹⁴ ausgestatteter Lückenfüller, sondern vielmehr umgekehrt als „supplement“ und „improvement“ der scheinbar mit Defiziten versehenen lukanischen Erzählungen fungiert.¹⁹⁵ Erweiterungen, Auslassungen, Wortumstellungen sowie das Einsetzen neuer Episoden werden aufgegriffen, beschrieben und als Grund angenommen, um von einem „rewriting of Luke“ zu sprechen.¹⁹⁶ Dem „Improvement-Gedanken“ wird nun von van Oyen die These einer „hyper-canonical version“¹⁹⁷ von KThom 19 an die Seite gestellt.

Insgesamt bewährt sich, dem KThom eine größere Eigenständigkeit zuzuschreiben. Auch wenn dem Kenner/der Kennerin der kanonischen Evangelien mancher Name (...), manche narrative Verknüpfung (...) und manches Detail vertraut erscheint, und auch wenn sich formgeschichtlich Grundgesetzmäßigkeiten neutestamentlicher Wundererzählungen verifizieren lassen, so bietet

Nähe und Distanz der Wundererzählungen des KThom zu den kanonischen Wundererzählungen konsequenterweise zu einer Schmälerung des Eigenwertes der Schrift führen musste, vgl. Kaiser, *Jesus als Kind*, 261.

¹⁹³ Einen solchen Ansatz liefert – bei gleichzeitig stilistisch und moralisch fragwürdiger Bewertung des KThom – Paul Allan Mirecki, vgl. Mirecki, *Art. Thomas, The Infancy Gospel of*, 542.

¹⁹⁴ Kaiser bezieht sich hier auf eine Überschrift Gerhard Schneiders; vgl. Kaiser, *Jesus als Kind*, 262; Schneider, *Evangelica Infantiae*, 13.

¹⁹⁵ Vgl. Chartrand-Burke, *Completing the Gospel*, 102-116. Vom Autor des KThom schreibt Chartrand-Burke weiter: „At the very least he must have felt something was missing in the third gospel.“ (ebd., 102). So ist es auch nicht verwunderlich, dass Chartrand-Burke KThom 19 nicht als schlichte Übernahme aus Lk 2,41-52 wertet, sondern von einer „bewussten Umarbeitung“ (Formulierung nach Kaiser, *Jesus als Kind*, 262) der Perikope spricht, die orientiert ist an der Intention des KThom, nämlich der Verbesserung der lukanischen Variante, vgl. ebd., 116. Kaiser erwähnt, dass auch Reidar Aasgaard den „supplement-Charakter“ des KThom erwähnt, wenn dies auch „weniger programmatisch“ erfolgt, vgl. Kaiser, *Jesus als Kind*, 263. Auch für Judith Hartenstein lässt sich der Eigenwert der apokryphen Schilderungen in ihrer Fähigkeit zur Ausgestaltung und Ergänzung formulieren und fixieren. Eine Betonung des Eigenwertes lässt sich zudem durch eine andere Schwerpunktsetzung und Themenwahl begründen: „Für die Leserinnen und Leser ist schon klar, dass Jesus ihnen durch sein Wirken als Erwachsener Heil bringt, das ist nicht das Thema der Kindheits-evangelien.“ (Hartenstein, *Macht, Übermut und sonderbare Wunder*, 11).

¹⁹⁶ Das erneute Schreiben der lukanischen Erzählung bleibt nicht im bloßen Abhängigkeitsstatus, sondern weist dem Text des KThom seine Spezifika zu, die ihm zugleich einen Eigenwert verleihen, ohne eine Abhängigkeit von der kanonischen Variante des LkEv abzustreiten, vgl. van Oyen, *Rereading the Rewriting*, 489.

¹⁹⁷ Vgl. ebd.

die Erzählung nicht einfach nur eine Prolongation der Jesusgeschichte „nach vorne“, sie füllt nicht einfach „Lücken“ und „ergänzt“ und „arrondiert“ nicht nur ein vorhandenes Bild (...).¹⁹⁸ Diese Beobachtung von Bendemanns macht deutlich, dass an die Stelle einer alleinigen Annahme der lückenfüllenden Funktion des KThom zunehmend Deutungen treten, welche das KThom als bewusste Neu- und Uminterpretation bereits vorhandener Jesusgeschichten klassifizieren und damit auch dem Eigenwert des KThom viel eher gerecht werden können.¹⁹⁹ Neben diesen Ansätzen, welche die Theorie der „lückenfüllenden Funktion“ des KThom stärker zur Betonung des Eigenwerts dieser Schrift heranziehen, finden sich aber auch weitere Tendenzen innerhalb der Forschungsgeschichte, die dem Eigenwert des KThom mehr Aufmerksamkeit schenken. Dies geschieht, indem festgestellt wird, dass die apokryphen Kindheitsevangelien nicht beim bloßen Fabulieren verbleiben, sondern durchaus eine „dynamische Weiterentwicklung“²⁰⁰ darstellen und ebenso an „theologischen Motiven interessiert“²⁰¹ sind.²⁰² Es wird hervorgehoben, dass - trotz einiger Anspielungen auf das Neue Testament - keine dieser ausreichend überzeugend ist, um eine eindeutige literarische Abhängigkeit anzunehmen.²⁰³ Zudem wird deutlicher betont, dass es nicht adäquat sei, das KThom bloß als „primitiven“ Versuch, Anschluss an die kanonischen Kindheitsgeschichten zu finden, zu definieren,²⁰⁴ und eine je eigene Entwicklung der Erzählungen des KThom angenommen und dessen Autonomie herausgestellt.²⁰⁵

¹⁹⁸ von Bendemann, *Anhaltende Trockenheit*, 835.

¹⁹⁹ Vgl. ebd., 835f. In Bezug auf die Strafwunder des KThom und deren Relation zum lukanischen Doppelwerk formuliert von Bendemann das Postulat, die Strafwundererzählungen des KThom und damit das KThom selbst in stärkerer Eigenwertigkeit wahrzunehmen und nicht zu eng am Kanon zu deuten. Dahingehend hebt er sich auch von langjährigen Tendenzen der anglophonen Forschung ab, die „(...) wenigen erhaltenen Texte des Frühchristentums in eine möglichst enge („kanonische“) Beziehung zu setzen.“ (ebd., 836).

²⁰⁰ Trautmann, *Wie war das, als Jesus ein kleines Kind war?*, 200.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Dieser durchaus positive Ansatz zur Betonung des Eigenwerts wird an späterer Stelle von selbigem allerdings wieder aufgebrochen, wenn Trautmann ein Ausufern und Maßlosigkeit mit „unkanonisch“ gleichsetzt und wiederum den Kanon als Meßlatte festsetzt, vgl. Trautmann, *Wie war das, als Jesus ein kleines Kind war?*, 200-202.

²⁰³ Vgl. Chartrand-Burke, *The Infancy Gospel of Thomas*, 268.

²⁰⁴ Vgl. Frilingos, *No Child left behind*, 34. Die Lehrerepisode in KThom 6 definiert Frilingos als Anspielung auf die kanonischen Schilderungen des Verrats und der Passion. So wie Jesus innerhalb der kanonischen Schilderungen an die Römer übergeben wird, so wird er in KThom 6 an die παιδεία übergeben (παραδόcs), vgl. ebd., 47f.

²⁰⁵ Vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 135. Weiter schreibt Aasgaard dazu: „IGT utilizes its biblical sources in a manner loyal to them. When it develops on them, this is done in a restrained way. The individual episodes are for example told with a sobriety similar to the NT gospels, and there is no extensive or fantastic elaboration of biblical references, such as found in gnostic material. Nevertheless, IGT deals relatively freely with its sources, in ways that appear autonomous and reveal special emphases.“ (ebd., 135f).

Die Betonung des Eigenwerts erfolgt auch dadurch, dass das KThom seine eigene Interpretation der Erzählungen „(...) aus neuen Perspektiven (...)“²⁰⁶ liefert und eben auch „ganz eigenes Material“²⁰⁷ neben die „eigene Interpretation von bekannten Geschichten“²⁰⁸ bereitstellt. Dadurch liefert das KThom auch einen eigenständigen Beitrag für die „Vielfalt der theologischen Vorstellungen des frühen Christentums.“²⁰⁹ Rhetorische Ausweitungen und narrative Ausgestaltungen bereits vertrauten Materials bedingen zugleich immer auch neue Inhalte. Immer häufiger werden solche Ansätze mit dem Ziel „(...) der historischen Infragestellung oder dem Ineinanderfließen der Grenzen zwischen ‚kanonisch‘ und ‚apokryph‘“ sowie einer „Zur-Diskussion-Stellung“ der „häresiologischen Grenzziehungen der Alten Kirche“ verbunden.²¹⁰

So finden sich innerhalb der Forschungsgeschichte auch Studien, die ein Zusammenlesen der kanonischen und apokryphen Schriften begrüßen und damit ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis postulieren.

There is much we can learn about IGT when it is read together with Luke; similarly, we can learn also much about Luke when read together with IGT.²¹¹

Tony Chartrand-Burke wirbt sozusagen für ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis. Zwar beschreibt er die Abhängigkeit des KThom insbesondere in der Variante Gs vom lukanischen Doppelwerk,²¹² gleichwohl jedoch bezeichnet er das KThom nicht bloß als *supplement*, sondern vielmehr als *improvement* der kanonischen Schriften.²¹³ Das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis besteht in dem Nutzen eines Zusammenlesens des LkEv und des KThom. Erst gemeinsam gelesen finden eine Bereicherung und ein besseres Textverständnis der kanonischen und apokryphen Erzählungen statt.²¹⁴

²⁰⁶ Frey/Schröter, *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*, 9.

²⁰⁷ Hartenstein, *Hinführung*, 781.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ Vgl. Frey/Schröter, *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*, 17, 20f. Judith Hartenstein entwickelt diesen Gedanken in gewisser Weise weiter, indem sie betont, dass die Wundererzählungen selbst ähnlichen Typs wie die Wundererzählungen der kanonischen Schriften seien, jedoch auch eigene spezifische Akzente aufwiesen und zugleich neue Formen böten, vgl. Hartenstein, *Hinführung*, 781. Es handele sich dabei um solche, die in den kanonischen Evangelien „(...) nicht oder nur ganz vereinzelt zu finden sind.“ (ebd.). Dazu zählt sie Strafwunder und solche, die sich auf Sachen und alltägliche Dinge konzentrieren. Die apokryphen Schriften – so Hartenstein – lieferten einen eigenen Beweis für die Vielfalt der einzelnen Wundersorten, vgl. ebd.

²¹¹ Chartrand-Burke, *Completing the Gospel*, 117.

²¹² Vgl. ebd., 107f.

²¹³ Vgl. ebd., 109-116.

²¹⁴ Vgl. ebd., 117.

Beispiele, wie sich die innerkanonischen Erzählungen in Auseinandersetzung mit den Erzählungen des KThom bereichern können, liefert 2011 Kristin Johnston Lagen. Die spontane und impulsive Erschaffung der Sperlinge in KThom 2 kontrastiert sie mit dem planvollen und gelenkten Handeln des Schöpfers in Gen 1 und 2. Liest man die kanonischen Schöpfungserzählungen der Genesis nun mit dem Wissen um Jesu kindliche Schöpfungsaktivitäten und deren Charakter, wird ein neues und interessantes Licht auf Gen 1 und 2 geworfen. Der Einfallsreichtum des Schöpfers, seine beinahe unvorbereitete und instinktive Art zu agieren wird eher bewusst innerhalb der kanonischen Erzählungen wahrgenommen.²¹⁵ In diesem Zusammenhang verbessert das gemeinsame Lesen somit auch das Verstehen kanonischer Texte und definiert die Idee einer gegenseitigen Abhängigkeit im Prozess der Rezeption resp. des Verstehens. Ebenso bereichert KThom 10 und die Heilung des Mannes, welcher sich beim Holzspalten mit der Axt verletzt, das Lesen innerbiblischer Heilungserzählungen. In KThom 10 bittet weder der Verletzte Jesus selbst um Hilfe, noch ist dieser krank. Seine Not ist Resultat eines Unfalls. Jesus selbst wird in der Menge nicht bemerkt, bewegt sich gleichsam wie die anderen aufgrund des Lärms zur Unfallstelle. Ohne großes Aufsehen heilt er den Verletzten, ohne ihn zuvor nach seinem Glauben zu fragen oder seine Sünden zu vergeben. Jesus heilt spontan. Ebenso fallen nun ungeplante und spontane Aktionen Jesu in den kanonischen Evangelien auf. Der Spontanbesuch des Zachäus stellt nur ein solches Beispiel dar.²¹⁶ Liest man KThom 11 gemeinsam mit dem ersten öffentlichen Wunder Jesu bei der Hochzeit zu Kana in Joh 2,1-11 fällt auf, dass Jesus in KThom 11 bemüht ist, nach einem Missgeschick, seine Mutter nicht zu enttäuschen und für diese da zu sein. Hier wird die enge Verbindung zur Mutter betont. In Joh 2,1-11 grenzt sich Jesus von der Autorität seiner Mutter ab. Es geht hier nicht um die enge Bindung zwischen Mutter und Sohn, sondern um das erste Zeichen Jesu.²¹⁷ Auch die Emotionen Jesu, die im KThom beschrieben werden, allen voran sicherlich seine häufige Wut, eignen sich für ein Neulesen und –verstehen der kanonischen Schriften.²¹⁸

²¹⁵ Johnston Lagen, Baby Krishna, Infant Christ, 135.

²¹⁶ Vgl. ebd., 135f.

²¹⁷ Vgl. ebd., 136f.

²¹⁸ Vgl. ebd., 142f.

2.2.2 Die Frage nach der Ähnlichkeit

Ein großer Unterschied besteht jedoch zwischen diesen Wundern und den in den kanonischen Evangelien berichteten. Hier ist einfach der fremde Stoff in die Geschichte Jesu eingetragen, ohne daß er irgendwie dem Christusbild auch nur von ferne angepaßt wäre. Stünde nicht der Name Jesus neben der Bezeichnung „Kind“ oder „Knabe“, so käme man unmöglich auf den Gedanken, daß es sich bei den Erzählungen von dem übermütigen Götterknaben um eine Ergänzung der Überlieferung von Jesus handeln soll.²¹⁹

Eine generelle Andersartigkeit der Wundererzählungen des KThom im Vergleich zu den kanonischen Wundererzählungen wird innerhalb der Forschungsgeschichte oftmals mit dem im KThom als „grausam“ skizzierten Wundertäter Jesus und einer als deutliche Steigerung resp. Überbietung empfundenen Wundertätigkeit begründet. Die apokryphen Wundererzählungen weisen diesem Argumentationsstrang zufolge weder die „Mildtätigkeit“ und „Güte“ noch den „Anstand“ und die „Bescheidenheit“ der kanonischen Wundererzählungen auf, weswegen der in den kanonischen Texten beschriebene Jesus nicht in den Kindheitsevangelien auffindbar und nachweisbar ist.²²⁰ Die Erzählungen des KThom werden zur „Märchendichtung“²²¹ stilisiert.²²² Wird ein Überbietungscharakter als Unterscheidungsmerkmal der Wundererzählungen hervorgehoben, gelten zum einen die Häufung der Wundererzählungen im KThom und zum anderen deren „absonderlicher[...] Charakter“ als dessen Konstituenten.²²³

Gemessen an der Zeichnung der Jesusfigur in den kanonisch gewordenen Evangelien (die zweifellos auch unterschiedliche Züge in sich vereint), rezipieren die *Paidika* in einer kaum übersehbaren Einseitigkeit einen wortgewaltigen, wundertätigen Jesus, der in allen Begegnungen als der Sieger

²¹⁹ Cullmann, Kindheitserzählung des Thomas, 352.

²²⁰ Vgl. Chartrand-Burke, *The Infancy Gospel of Thomas*, 25f.; Pons, *Recherches sur les apocryphes du Nouveau Testament*, 36-43. Auch B. Harris Cowper macht deutlich, wie sehr sich der Jesusknabe des KThom vom kanonischen Wundertäter unterscheidet. Cowper formuliert dazu unmissverständlich: „The most noticeable features of the book are its grossly fictitious character, and its anti-evangelical representations (...)“ (Cowper, *The Apocryphal Gospels*, 129). Ursula Ulrike Kaiser beschreibt die Diskrepanz wie folgt: „Dort, wo die Wundermacht des kleinen Jesus allerdings in Bedrohung und Tod umschlägt, bleibt eine gewisse Diskrepanz zum Jesusbild der Evangelien zu konstatieren, die auch die später folgenden Aufhebungen der drastischen Ausgänge mancher Episoden nicht gänzlich beseitigen können, wengleich auch der Jesus der Evangelien nicht überall nur friedfertig auftritt.“ (Kaiser, *Die Kindheitserzählung des Thomas*, 941).

²²¹ Hofmann, *Das Leben Jesu nach den Apokryphen*, 207.

²²² Die Erschaffung der Sperlinge in KThom 2 sieht Hofmann als Steigerung des Wunders in Lk 8,25 und dem damit einhergehenden Postulat, dass Jesus Wind und Wellen gehorchen, vgl. ebd. Zwar nicht spezifisch auf das KThom bezogen, wohl aber auf die Wundertätigkeit in neutestamentlichen Apokryphen, formuliert C. Frateantonio: „Die Neutestamentlichen Apokryphen (...) steigerten die W. zu krauser Phantastik, doch wurden solche Wucherungen durch den Prozeß der Kanonbildung entschärft.“ (Frateantonio, *Wunder, Wundertäter*, 597).

²²³ Bauer, *Das Leben Jesu*, 91 (Anpassung, GL). Die Synoptiker und Johannes sind für Bauer von den Erzählungen des KThom „übertroffen“. Seine Einschätzung rechtfertigt er u.a. mit der Quantität der Auferweckungen. Im KThom, das nach der Langversion von Tischendorffs dennoch nur aus 19 Kapiteln besteht, finden sich bereits mehr Totenerweckungen als in den kanonischen Evangelien zusammen. Bauer räumt zwar ein, dass Jesus auch im KThom durchaus als Arzt und Heiland (KThom 10 und 16) oder als Helfer der Armen (KThom 12) dargestellt wird, gleichwohl jedoch bleiben für ihn dessen Taten und übernatürliche Kraft anders geartet als in den kanonischen Erzählungen. Die Art der Unterscheidung ist für Bauer die Überbietung der kanonischen Wundererzählungen, vgl. ebd.

hervorgeht – und sei es durch Wunder, die Tod oder Verletzung bringen. Nicht aufgenommen sind in den *Paidika* dagegen Züge eines Jesus, der zur Vergebung und zum Statusverzicht aufruft, oder gar die Vorstellung eines leidenden Jesus.²²⁴

Weiterhin wird die Andersartigkeit des KThom im Gegenüber zu den biblischen Büchern und den darin enthaltenen Wundererzählungen auch formgeschichtlich bestimmt.²²⁵ Insbesondere die „Schulgeschichten“ und die Strafwundererzählungen werden als „dem NT aber völlig fremd“²²⁶ und abseits der kanonischen Erzählungen um Jesus eingeordnet.²²⁷

Während eine mögliche Andersartigkeit des KThom bisher entweder über die differierenden Inhalte oder eine abweichende Form veranschaulicht wurde, kann eine Begründung der Andersartigkeit des KThom argumentativ auch über eine Verquickung von Form und Inhalt erfolgen: „The writing nowadays most commonly referred to as the *Infancy Gospel of Thomas* (...) is very different in content and literary character.“²²⁸ Symptomatisch geht mit der Formulierung der Andersartigkeit des KThom und seiner Wundererzählungen auch schnell eine theologische Abwertung einher. Die Wundererzählungen des KThom werden dann z.B. als theologisch fragwürdige und gehaltlose Literatur, die lediglich auf „fromme Unterhaltung“ abzielt, eingestuft.²²⁹ So wird beispielsweise den kanonischen Wundererzählungen des Neuen Testaments eine christologische Konzeption unterstellt, welche der missionarischen Verkündigung dient. Eine solche auf das Kerygma ausgerichtete Konzeption der Wundererzählungen wird hingegen als dem KThom fremd eingestuft. Vielmehr werden die Wundererzäh-

²²⁴ Kaiser, Ursula Ulrike, Geschlechterrollen in der „Kindheitserzählung des Thomas“, in: Lehtipuu, Outi/Petersen, Silke (Hg.), *Antike christliche Apokryphen. Marginalisierte Texte des frühen Christentums (Die Bibel und die Frauen 3,2)*, Stuttgart 2019 (forthcoming).

²²⁵ Mehr zu den formgeschichtlichen Zuordnungen des KThom bei Aasgaard, *From Boy to Man in Antiquity*, 8; ders., *The Childhood of Jesus*, 4, 39; ders., *Uncovering Children’s Culture in Late Antiquity*, 17; ; Achtemeier, *Jesus and the Miracle Tradition*, 178, 201; Bauer, *Das Leben Jesu*, 90f; Chartrand-Burke, *The Infancy Gospel of Thomas*, 397; Dormeyer, *Harry Potter*, 38; Gero, *The Infancy Gospel of Thomas*, 59-61; Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 93-95; Kaiser, *Die sogenannte „Kindheitserzählung des Thomas“*, 481; dies., *Jesus als Kind*, 261; Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 100; Luther, *Nichts ist unmöglich – mit Jesus*, 856; Meyer, *Erzählung des Thomas*, 63-73; Münch, *Heimlicher Wundertäter*, 847; Schneider, *Evangelia Infantiae*, 37; van Oyen, *Rereading the Rewriting*, 492; Variot, *Les Évangiles Apocryphes*, 215f, 232-243; Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 674; von Bendemann, *Anhaltende Trockenheit*, 833, 838.

²²⁶ Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 675.

²²⁷ Vgl. Koester, *Ancient Christian Gospels*, 313f.

²²⁸ Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 449. Vermutlich bezieht sich Hurtado auf seine zuvor getätigten Aussagen zum ProtEvJak, dem er „(...) a rather traditional early Christian faith stance“ (ebd.) unterstellt oder zumindest der Meinung ist, dass eine solche Haltung resp. Einstellung zum Verständnis des Werkes erforderlich sei. Nicht verwunderlich also, dass Hurtado im Anschluss daran dem KThom konsequenterweise unterstellt, „anders“ („very different“) zu sein und eben von dieser traditionellen Haltung abzuweichen, vgl. ebd.

²²⁹ Vgl. Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter*, 125.

lungen des KThom als Erzählungen, die „(...) um ihrer selbst willen erzählt (...)“²³⁰ wurden, definiert, um zu unterhalten und um religiöse Ängste auf eine Figur zu übertragen, die dem kanonischen Jesus eher fremd scheinen, weswegen der Jesus des KThom auch als „Trickster-Jesus“ verstanden werden kann.²³¹ Die Behauptung, dass die Wundererzählungen des KThom sich letztlich gar nicht mit denen der kanonischen Evangelien vergleichen lassen, wird auch durch das Postulat untermauert, dass Jesus im KThom nicht mehr „christlich“ präsentiert wird, weil er u.a. als „enfant terrible“ bössartig agiert und für den Tod anderer verantwortlich gemacht werden kann. Als Rückschluss wird festgehalten, dass das KThom „(...) seine nächsten Parallelen eben nicht in den kanonischen Evangelien (...)“ hat.²³² Detlev Dormeyer weist den Wundererzählungen des KThom im Vergleich zu den Erzählungen um Harry Potter eine große Ähnlichkeit zu, beide gemeinsam „überschreiten“ die kanonischen Wundererzählungen:

In der Tat überschreiten die Strafwunder des KThom und des Harry Potter die kanonische Christologie. Der Wundertäter Jesus von Nazaret ist ein Gratwanderer. Ständig muss er nachweisen, dass seine Wunder nicht auf dämonische Mächte, sondern auf die Vollmacht Gottes zurückgehen (Mk 3,20-25 parr.). Der Gott Jesus Christi [sic] aber will keine Selbsthilfewunder (vgl. die drei Versuchungen Mt 4,1-11/Lk 4,1-13) und keine Strafwunder. So ist das Ende der heilvollen Wunder Jesu die Kreuzigung, nicht der triumphale menschliche Sieg über die Feinde.²³³

So werden die Strafwunder des KThom nach Dormeyer zum entscheidenden Unterschied im Gegenüber zu den kanonischen Wundererzählungen stilisiert. Aber der Unterschied wird noch detaillierter definiert, indem auf die sogenannten Selbsthilfewunder hingewiesen wird, derer sich der Jesusknabe im KThom reichlich bedient. Auch diese werden vom kanonischen Wundertäter nicht überliefert, der sogar am Kreuz für seine fehlenden Selbsthilfewunder verspottet wird (vgl. Mk 15,29-32 parr.).²³⁴ Auch an dieser Stelle wird somit der Gedanke der „Überbietung“ resp. „Überschreitung“ für die Andersartigkeit des KThom fruchtbar gemacht.

Eine Betonung des überdimensionalen Machtaspekts wird ebenfalls als Unterscheidungsmerkmal der Wundererzählungen des KThom angeführt:

²³⁰ Ebd., 135.

²³¹ Vgl. ebd. Auch J.K. Elliott stuft 1993 den theologischen Gehalt des KThom als minimal ein und bewertet die Wundererzählungen des KThom trotz der Übernahme kanonischer Traditionen als befremdlich und destruktiv, vgl. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, 68.

²³² Ceming/Werlitz, *Die verbotenen Evangelien*, 94.

²³³ Dormeyer, *Harry Potter*, 40.

²³⁴ Vgl. ebd., 38f.

Anders als in den Wundererzählungen des Neuen Testaments geht es hier nicht um Heilung und das Wohl anderer Menschen, es geht um Demonstration übermenschlicher Macht, schärfer gesagt, um Schau.²³⁵

Als Unterscheidungsmerkmal wird auch das Fehlen zentraler Elemente der christlichen Verkündigung vorgebracht.²³⁶ Aufgrund dieser Beobachtungen wird folgender Rückschluss für das im KThom gezeichnete Jesusbild formuliert: „Von all dem ist in dem apokryphen Kindheitsevangelium nichts zu spüren. Das Jesusbild unterscheidet sich tiefgreifend von dem der Evangelien.“²³⁷ Auch werden Argumente ins Feld geführt, die weniger auf dem Fehlen zentraler theologischer Elemente als vielmehr auf einer Neuordnung dieser basieren.²³⁸ Während die neutestamentlichen Kindheitsgeschichten „ (...) die theologische Reflexion als eine christologische Frage um die Identität Jesu als Messias und Gottessohn“²³⁹ entfalten, nehmen die apokryphen Kindheitsevangelien „ (...) eine gewisse Spannung zwischen diesen Argumenten wahr und bauen darauf ihre eigene Reflexion auf.“²⁴⁰

Es lassen sich nach Judith Hartenstein drei Tendenzen der Entwicklung von Wundererzählungen in den Apokryphen festhalten, die Änderungen gegenüber den aus dem Kanon bekannten Erzählungen aufweisen. Diese lassen sich in folgenden Kategorien beschreiben: 1. *Konzentration auf Person und Wesen Jesu*: Während in den kanonischen Wundererzählungen oftmals die Begegnung der notleidenden und hilfesuschenden Menschen mit Jesus im

²³⁵ Ortkemper, Was die Evangelien nicht erzählen, 2f.

²³⁶ Ortkemper macht dies anhand der Tempelerzählung in Lk 2,41-52 deutlich, die bereits hinweist auf die Passions- und Osterthematik, vgl. ebd., 3. Auch Judith Hartenstein weist auf das Fehlen theologischer Deutungen der Wundererzählungen des KThom hin, sieht gleichzeitig aber für protestantische LeserInnen eine „Anfrage an mariologische Dogmen“ begründet. (Hartenstein, Macht, Übermut und sonderbare Wunder, 14). Auch Ursula Ulrike Kaiser weist auf Erzähllücken des KThom hin: „Und auch dann unterscheiden sich die Handlungen des kleinen Jesus selbst in einer ‚domestizierten‘ Form wie im Beispiel oben [vorneuzeitliche Bearbeitungen, die Jesu Handeln in kritischen Passagen des KThom rechtfertigen bzw. erklären wollen, so beispielsweise KThom 4,1 in geglätteter Variante in PsMt29 zu finden; GL] noch immer beträchtlich von dem, was Jesus in der Bergpredigt lehrt oder wie er sich selbst während seiner Gefangennahme und Hinrichtung verhält.“ (Kaiser, Jesus als Kind, 265).

²³⁷ Ortkemper, Was die Evangelien nicht erzählen, 3. Argumentativ stützt Ortkemper diesen Rückschluss mit der Beobachtung, dass im LkEv von einer „normalen menschlichen Entwicklung Jesu“ (ebd.) ausgegangen wird (Vgl. Lk 2,52), während das KThom von Beginn an einen göttlichen Menschen konstruiert. Ortkemper bezieht sich nun auf Vielhauer, welcher davon spricht, dass keine Entwicklung des Kindes sichtbar werde, vgl. ebd.

²³⁸ Silvia Pellegrini bezieht sich zwar nicht direkt auf das KThom, hingegen auf das Genre der Kindheitsevangelien und formuliert 2012 Unterschiede der apokryphen Kindheitsevangelien zu den kanonischen. Sie postuliert viele Aspekte, die sich unterscheiden und begründet diese zum einen mit der „Wißbegierde späterer christlicher Generationen“ (Pellegrini, Kindheitsevangelien, 895), der nachgegangen werden konnte durch die bekannten Erzähllücken der matthäischen und lukanischen Kindheits Erzählungen und zum anderen mit der unterschiedlichen und andersartigen theologischen Ausrichtung bedingt durch unterschiedliche Interessen, vgl. ebd., 895f.

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ Ebd.

Fokus steht, dreht sich in den Wundererzählungen des KThom schlichtweg alles um den Wundertäter Jesus selbst.²⁴¹ 2. *Erzählerische Ausgestaltung und Veranschaulichung*: Die Wundererzählungen des KThom weisen unterhaltsame und erbauliche Züge auf. Einzelheiten werden stark ausgestaltet.²⁴² In diesem Zusammenhang schreibt Hartenstein:

(...) die Wundererzählungen stehen im Kontext von Schriften, die sich in Absicht und Kommunikationssituation von den kanonischen und anderen apokryphen Evangelien unterscheiden. Ihnen geht es weniger um Theologie und Heilsvermittlung als um eine Ergänzung dazu, nämlich um eine Illustration dessen, was theologisch schon bekannt ist.²⁴³

3. *Keine Ausweitung der Wunder des erwachsenen Jesus*: „Ein massiver Ausbau von Wundererzählungen findet sich überhaupt nur im Bereich der Kindheit Jesu.“²⁴⁴ Einige apokryphe Schriften beinhalten gar keine Wunder Jesu, weil sie eine andere Schwerpunktsetzung vornehmen und sich stärker auf Worte und Reden Jesu konzentrieren.²⁴⁵

Neben diesen Forschungsansätzen, die deutlich die Differenzen zwischen den Wundererzählungen des KThom und den kanonischen aufzeigen, finden sich aber auch Ansätze, die stärker die Ähnlichkeiten herausstellen.

It will be shown that IGT's Jesus is not so heretical after all (...).²⁴⁶

(...) insbesondere dann, wenn man sich diese zahlreichen Ähnlichkeiten zwischen den Erzählungen des KThom und den kanonisch gewordenen Schriften vor Augen führt. Zunächst sind vielfach ganz generell verbale und formale Parallelen zu kanonischen Texten im Gesamtwerk KThom aufgezeigt worden, indem u.a. auf biblische Motive und entliehene Phrasen hingewiesen wurde.²⁴⁷ Insbesondere die Heilungserzählungen des KThom werden als den kanoni-

²⁴¹ Vgl. Hartenstein, *Hinführung*, 786. Nur selten wird die Perspektive derjenigen eingenommen, „(...) zu deren Gunsten das Wunder geschieht.“ (ebd.). So wird beispielsweise der Glaube der Menschen nicht wirklich thematisiert und weicht vielmehr einer allgemeinen Anerkennung der Fähigkeiten Jesu. Auch die eigentliche Bedeutung, für die das Wunder steht, also das Anbrechen des Reiches Gottes, wird ausgeklammert. Im KThom geht es um den Wundertäter selbst. Was er kann, repräsentiert, wer er ist, vgl. ebd.

²⁴² Vgl. ebd.

²⁴³ Ebd., 786f.

²⁴⁴ Ebd., 788.

²⁴⁵ Vgl. ebd., 787f. Hartenstein führt als apokryphe Evangelien, die keine Wundererzählungen enthalten, das Thomasevangelium, Mariaevangelium, die Weisheit Jesu Christi und das Apokryphon des Johannes an, vgl. ebd., 787.

²⁴⁶ Chartrand-Burke, *The Infancy Gospel of Thomas*, 289.

²⁴⁷ Baars und Helderermann stellen 1993 einige biblische Motive heraus, die sich im KThom wiederfinden lassen. U.a. sehen sie eine Parallele zwischen KThom 2 und dem Wunderwerk des Mose in Ex 15,22ff. Indem Mose Holz in das bittere Wasser bei Mara wirft, wird es süß und gesund. Ebenso deuten sie KThom 2 in Bezug auf Gen 2,7, wenngleich sich das Material der Erschaffung unterscheidet und in KThom weniger von Staub als vielmehr von Lehm die Rede ist, vgl. Baars/Helderermann, *Neue Materialien zum Text und zur Interpretation des Kindheitsevangeliums des Pseudo-Thomas*, 206,208. Stephen Gero entdeckt 1971 erstaunlich Parallelen von KThom 6 zu Mt 7,4f. Beide Textausschnitte ähneln sich sowohl der Form als auch der Sprache nach. Sie sind demnach gekennzeichnet durch verbale und formale Parallelen der Apophthegmata, vgl. Gero, *The Infancy*

schen Wundererzählungen ähnlich gestaltet dargestellt, da Heilungen, die Redeanteile Jesu beinhalten, durchaus auch im Neuen Testament vorkommen (vgl. Mt 9,23-26 und Mk 2,11f.). Verfluchungen und/oder Verwünschungen können in Anlehnung an die Verfluchung des Feigenbaumes in Mk 11,20-26 verstanden werden und KThom 2 wiederum greift Inhalte der synoptischen Heilungserzählung (Heilung am Sabbat) in Mk 3,1-6 auf.²⁴⁸ Ähnlichkeiten bezüglich der Beschreibung und Darstellung des Wundertäters Jesus im KThom können auf antike Darstellungskonventionen bezogen werden und schließen auch das Vorhandensein von Strafwundern und Verfluchungen ein.²⁴⁹

Eine besondere Nähe des KThom wird innerhalb der Forschungsgeschichte auch zu den kanonischen Kindheitserzählungen und dem lukanischen Doppelwerk ausgemacht.²⁵⁰ Kanonische wie auch apokryphe Kindheitserzählungen weisen „(...) eine poetische Bildsprache auf, die aus religiöser Tiefe sprudelt.“²⁵¹ Es wird angenommen, dass auch die apokryphen Schilderungen des KThom das Ziel haben, „(...) in und hinter der Alltagsrealität eben das tiefere

Gospel of Thomas, 72f. Aus den kanonischen Schriften entlehene Phrasen betont Ronald F. Hock. Als zentrale Beispiele führt er den Gedanken des von Gott Gesandten (KThom 6,6; Joh 4,34; 5,24 etc.), „the clashing cymbal“ (KThom 6,16; 1 Kor 13,1) sowie den Ausdruck, dass Maria das Geschehene im Herzen behält (KThom 11,4; Lk 2,5) an, vgl. Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 98.

²⁴⁸ Vgl. Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 93. Exemplarisch führt Hock als Ähnlichkeit natürlich auch Lk 2,41-52 an. Neben dieser direkten und offensichtlichen Parallele benennt Hock Details, die ebenfalls in den kanonischen Schriften auftauchen. So beispielsweise die Namen Annas (KThom 3; Lk 3,2) und Zachäus (KThom 6; Lk 19,2), die hundertfache Ernte (KThom 12; Mt 13,8), Josefs Tätigkeit als Zimmermann (KThom 13; Mt 13,55) sowie die Essensgabe an das auferstandene Kind (KThom 17; Mk 5,43), vgl. ebd., 98. Im Ansatz ähnlich sind diejenigen Erzählungen, die dann im KThom weiter ausgestaltet werden. Hock bezeichnet diese Schnittmenge als „points of departure for new stories.“ Hock zählt insbesondere die Verfluchung des Feigenbaumes (Mt 21,18f) dazu, die in KThom 3 anders gestaltet und auf einen Spielkameraden Jesu ausgedehnt wird. Ebenso sieht Hock das Fallen vom Dach in Apg 20,9-12 als Unfall, der in KThom 9 abgewandelt ebenfalls zum Thema wird. So auch der Schlangensbiss in Apg 28,3, der in KThom 16 thematisiert wird, vgl. ebd., 98.

²⁴⁹ Vgl. Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 96f. „In any case, the παιδικὰ πρᾶγματα of Jesus would have expected form and function for ancient readers. These people would expect to read stories that anticipate the qualities of Jesus as an adult, of him as the powerful miracle worker and divine teacher *that was so familiar from the canonical gospels.*“ (Ebd., 97; Hervorhebungen, GL). Weitere Aspekte zu antiken Darstellungskonventionen im KThom finden sich u.a. bei Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 9; Burke, „Social Viewing“, 42; Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 98f; Kaiser, Die sogenannte „Kindheitserzählung des Thomas“, 462-481; Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 667. Zu der Darstellung im Kontext antiker Wundertäter, vgl. Burke, *DE INFANTIA*, 276-280; ders., *The Infancy Gospel of Thomas*, 83, 272, 305-310; Evans, *Non-canonical Writings and New Testament Interpretation*, 234; Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 667. Parallelen von Strafwundern und Verfluchungen führt Burke an. Die Vertreibung der Händler aus dem Tempel (Vgl. Mk 11,12-22), die Verfluchung des Feigenbaums (Vgl. Mt 21,18f), die Weherufe über die Städte (Vgl. Lk 10,13-15), aber auch die Anweisung Jesu an die Jünger, Städte oder Einzelpersonen zu verfluchen resp. feindselig zu agieren (Vgl. Mt 10,11-15, Lk 9,5 und Lk 10,10-12) weisen ähnliche Züge auf, vgl. Burke, „Social Viewing“, 41.

²⁵⁰ Vgl. Trautmann, *Wie war das, als Jesus ein kleines Kind war?*; Chartrand-Burke, *The Infancy Gospel of Thomas*, 268. Zur Nähe des KThom zum Lukasevangelium, aber auch den weiteren kanonischen Evangelien, vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 51.

²⁵¹ Trautmann, *Wie war das, als Jesus ein kleines Kind war?*, 199.

Wahre zu erahnen, zu erzählen, erlebbar zu machen (...).²⁵² Die Ähnlichkeit wird auch durch die Herausstellung einer „weitgehend am Grundmuster der beiden kanonischen Kindheits-evangelien“²⁵³ orientierten Ausrichtung definiert.²⁵⁴ Die Nähe zum lukanischen Doppelwerk kann u.a. über die starken formalen Ähnlichkeiten zu den Wundererzählungen Jesu im Lukasevangelium bestimmt werden.²⁵⁵ Diese werden u.a. mit einem oftmals parallelen Ende der Erzählungen durch eine erfolgreiche Rückkehr der Figuren nach Hause oder mit einer jeweils ähnlichen Fortsetzung der Erzählungen begründet.²⁵⁶

Zunehmend rücken Forscherinnen und Forscher des KThom davon ab, dieses als minderwertig und/oder abweichend zu beschreiben.²⁵⁷ So wird beispielsweise stärker herausgestellt, dass die Apostel und Jesus auch in den kanonischen Schriften als Strafwunder und Verfluchungen Vollbringende dargestellt werden, insbesondere im lukanischen Doppelwerk (Apg 5,1-11; 12,23; 13,6-11).²⁵⁸ Diese Parallelen erstrecken sich auch auf die sogenannten „Stran-

²⁵² Ebd.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ An späterer Stelle jedoch verweist Trautmann plötzlich auf die verblüffend-absurden Wunder im KThom und den Mangel an Idylle sowie einen eher erschreckenden Wundertäter. Diese Ausführungen scheinen den bisher betonten Ähnlichkeiten ein wenig zu widersprechen, werden allerdings nicht in Abgrenzung zu den kanonischen Wundererzählungen und dem darin vorfindbaren Wundertäter getätigt und bleiben daher widerspruchlos in seinem anfänglichen Statement einer ähnlichen Sinnfüllung und Zielsetzung der kanonischen und apokryphen Erzählungen verwoben, vgl. Trautmann, *Wie war das, als Jesus ein kleines Kind war?*, 199-201.

²⁵⁵ Als Parallelen zum lukanischen Doppelwerk führt Chartrand-Burke neben der Tempelpassage auch die namentliche Erwähnung des Hohepriesters Hannas in Lk 3,2 und Apg 4,6 an. Hannas spielt ebenfalls eine Rolle in KThom 3. Auch die Aussagen zu Geburt und Kindheit aus dem Munde des Lehrers Zachäus in KThom 7,2 ähneln dem Ausruf einer Frau aus der Menge in Lk 11,27. In der dritten Lehrerpassage will Chartrand-Burke eine Erinnerung an Jesu Predigt in Nazareth in Lk 4,16-22 erkennen. KThom 16 wiederum erinnert stark an Pauli Begegnung mit der Schlange in Apg 28,3-6, vgl. Chartrand-Burke, *The Infancy Gospel of Thomas*, 268. Selbst anderweitige neutestamentliche Parallelen sind von Lukas abgeleitet: „Other NT parallels may derive also from Luke: together, *Jesus and the Sparrows* and *Jesus Curses the Son of Annas* (Gs 2-3) recall Mark 3:1-6 par, a periscope featuring a similar combination of Sabbath controversy, withered victim, and report to the authorities; and, the saying on seeking and finding (Gs 5:3) is found in a number of early Christian texts including Luke 11:9-13.“ (ebd.).

²⁵⁶ Mehr zu dieser These inkl. exemplarischer Stellenangaben, vgl. Chartrand-Burke, *The Infancy Gospel of Thomas*, 268. Chartrand-Burke stellt ebenfalls die Nähe einzelner Phrasen des KThom zum 1. Kor heraus, gleichwohl er diese Parallelen als spätere Zusätze versteht. Parallelen zur johanneischen Theologie stellen für ihn bestenfalls christologische Schnittmengen dar und sind somit weniger Resultat gemeinsamer literarischer Quellen, vgl. ebd., 268f.

²⁵⁷ Vgl. Aasgaard, *From Boy to Man in Antiquity*, 9.

²⁵⁸ Vgl. Burke, „Social Viewing“, 41; ders., *Completing the Gospel*, 116. Tony Chartrand-Burke stellt in 2008 eine gewisse Nähe des Codex Sabaiticus gr. 259 zum lukanischen Doppelwerk heraus. Er begründet dies u.a. damit, dass Verfluchungen „so prevalent in Luke-Acts“ (ebd., 112f) seien, dass „likely the author of Luke-Acts would have recognized a kinship between his work and the ‚heretical‘ infancy gospel.“ (ebd., der Argumentation und Wahl der Zitate nach hier angelehnt an Kaiser, *Jesus als Kind*, 263). Ursula Ulrike Kaiser stellt 2010 diesen Ansatz, der sich rein auf das Vorkommen der Strafwunder in der Apg stützt, in Frage, indem sie darauf hinweist, dass sich die Auslöser der Strafwunder in den beiden Schriften jeweils voneinander unterscheiden und „(...) deren Vergleichbarkeit erst durch eine genauere Untersuchung zu erweisen wäre.“ (Kaiser, *Jesus als Kind*, 263;

ge Sayings“ des KThom, für die Aasgaard festhält, dass „As a whole, none of these difficult sayings deviate in contents perceptibly from what is already found in the New Testament.“²⁵⁹ Das KThom wird aber auch als solches vorgestellt, das traditionelles theologisches Denken repräsentiert und dessen Christologie nicht erheblich von der des Neuen Testaments abweicht. Die Beschreibung Jesu im KThom kommt unter diesen Gesichtspunkten der johanneischen Darstellung besonders nahe: Jesus wird komplett menschlich dargestellt und weist gleichzeitig Eigenschaften eines göttlichen Wesens auf.²⁶⁰

Im Rahmen einer *Apokryphisierung* und der *sekundären Weiterbildungen* apokrypher Erzählungen wird auf den „Transfer von Motiven der älteren Jesusüberlieferung in andere Kontexte oder gar die ‚Doppelung‘ von Motiven“²⁶¹ hingewiesen. Die aus den kanonischen Texten bekannten Wundertaten des erwachsenen Jesus werden im KThom auf den kindlichen Jesus übertragen,²⁶² sodass sich van Oyen 2011 stark für eine Nähe des KThom zu den kanonischen Schriften ausspricht, indem er am Ende seiner intertextuellen Untersuchung summiert:

Paidika breathes the spirit of both the Old and New Testaments. If one has to choose between two options – *Paidika* is in line with the canon or it is not in line with the canon – it is quite simply impossible to deny the validity of the first option.²⁶³

Eine Ähnlichkeitsrelation des KThom zu den kanonischen Texten des Neuen Testaments kann auch über deren Wirkung verzeichnet werden, die durch ähnliche Themen und Terminologien erzeugt wird. Leserinnen und Leser werden somit nicht bloß durch das Lesen der Texte

zugleich wird hier die Relevanz der vorliegenden Fragestellung erneut deutlich). Auch Tomas Hägg bezieht sich auf die Parallelen der Strafwunder und Verfluchungen des KThom zu den Darstellungen in den kanonischen Schriften und verweist in diesem Zusammenhang insbesondere auf das MtEv, LkEv und die Apg, vgl. Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, 177f, 182. von Bendemann betont zudem, dass eine Negativwertung des KThom in Bezug auf seinen bössartigen Protagonisten, der anders als der kanonische Jesus verstanden wird, so nicht differenziert genug wahrgenommen wird, da die „(...) Frage nach einer Entwicklung der Jesusfigur (...)“ für den erwachsenen Jesus ebenfalls keine einfache Antwort bereitstellt. Dieses Problem teilen somit die kanonischen und apokryphen Darstellungen der Jesusfigur. (von Bendemann, *Anhaltende Trockenheit*, 838).

²⁵⁹ Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 148.

²⁶⁰ Vgl. Aasgaard, *From Boy to Man in Antiquity*, 9. Die Ähnlichkeiten der Darstellung Jesu zum JohEv bestehen nach Aasgaard in der Eigenschaft „strength“, die Jesus sowohl im KThom als auch im JohEv aufweist. Mehr dazu bei ebd., 10; Conway, *‚Behold the Man!‘ Masculine Christology and the Fourth Gospel*, 163-180. Dazu auch Paulissen, *Jésus enfant divin*, 21f.

²⁶¹ Frey/Schröter, *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*, 21.

²⁶² Vgl. ebd.

²⁶³ Ebd., 495.

des verfluchenden Jesusknaben im KThom provoziert und alarmiert, sondern genauso durch das Lesen kanonischer Texte über den erwachsenen Jesus.²⁶⁴

Neben den ganz eindeutigen und einseitigen Bewertungen des „Ganz-Anders“ und „Ganz-Ähnlich“ finden sich innerhalb der Forschungsgeschichte zum KThom hauptsächlich Studien, die ein „Sowohl“/„Als-Auch“ von Nähe und Distanz der Wundererzählungen des KThom zu den kanonischen Texten herausstellen. So wird „eine formale Übereinstimmung mit den neutestamentlichen Wunderberichten“²⁶⁵ betont, gleichzeitig scheint aber „nicht die geringste Ähnlichkeit mit dem Geist des NT zu finden“²⁶⁶ sein. Auf der einen Seite wird also behauptet, dass Jesus im KThom nicht mehr „christlich“ dargestellt werde und die nächsten Parallelen des KThom daher nicht in den kanonischen Evangelien liegen könnten, auf der anderen Seite jedoch werden potentielle Referenztexte zum KThom aus dem Kanon aufgeführt.²⁶⁷ Von der relativen Anzahl der Wundererzählungen kann die größte Nähe des KThom zum MkEv ausgemacht werden. Allerdings wird diese postulierte Nähe etwas eingeschränkt, wenn unter Bezugnahme auf die Gattung Naturwunder im KThom behauptet werden kann, dass diese nur wenige Ähnlichkeiten zu den kanonischen Naturwundern aufweisen und sich hinsichtlich ihres Variantenreichtums von den kanonischen Wundererzählungen unterscheiden. Nähe wird dann aber wieder durch den Hinweis auf die Gattung der sogenannten Strafwunder erzeugt, die eben auch in den kanonischen Schriften auffindbar sind.²⁶⁸ Ebenso jedoch können die Strafwunder des KThom gerade auch in Differenz zu kanonischen Darstellungen bewertet werden, indem der Wundertäter unterschiedlich auf seine Gegenspieler

²⁶⁴ Upson-Saia führt exemplarisch KThom 3 und Mk 11,12-14.20-21 als Referenztexte an, vgl. Upson-Saia, *Holy Child or Holy Terror?*, 22.

²⁶⁵ Weidinger, *Die Apokryphen* 142.

²⁶⁶ Ebd.

²⁶⁷ vgl. Ceming/Werlitz, *Die verbotenen Evangelien*, 96-108. Für KThom 2 verweisen sie auf den in den kanonischen Evangelien häufig vorkommenden Vorwurf einiger Schriftgelehrter und Pharisäer hinsichtlich des Sabbatgebots. KThom 3 steht in Relation zu Mt 21,18f, KThom 4 wiederum zu Röm 12,14. KThom 6 definieren sie in Bezug auf Ex 20,12, während sie den Hinweis in KThom 7 auf die Fähigkeit des Jesusknaben, sogar Feuer zu bändigen, in Verbindung mit den Epiphanien Gottes in Form von Feuer deuten und dazu alttestamentliche Parallelstellen auführen. KThom 8 definieren Ceming und Werlitz in Bezug zum Motiv der geistigen Blindheit (Vgl. Jes 42,18f und Joh 9,39-41). Als Parallele zu KThom erweist sich Dtn 19,5 sowie Röm 6,11. KThom 11 wird in Verbindung zu Lk 2,19.51 und Lk 19,5 gesehen. KThom 13 deuten beide als eine Art Antwort auf Mt 13,55. In KThom 15 werden Bezüge zu Lk 4,14.30 ersichtlich, während in KThom 16 ebenfalls auf Mt 13,55 geantwortet wird. Zu KThom 17 werden Mk 5,21-24.35-43 und Mk 7,11-17 als mögliche Paralleltexte festgehalten. KThom 18 hingegen ähnelt und erinnert an Mk 5,41f, während KThom 19 ganz offensichtlich eine Übernahme aus Lk 2,41-52 darstellt, vgl. ebd.

²⁶⁸ Vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 114f.

reagiert, und eine Schnittmenge stärker über eine generelle Machtdemonstration des Wundertäters erzeugt wird:

*Like the New Testament gospels, the IGT is the tale of a wonderworker who must demonstrate his authority to the unbelieving masses through wondrous miracles and unearthly teachings. When Jesus demonstrates his abilities, he often faces incredulity, even violence, instead of acceptance. However, unlike the New Testament Jesus, the Jesus of the IGT responds in kind, chastizing those who oppose him.*²⁶⁹

Die Relation von Nähe und Distanz zu den kanonischen Schilderungen kann somit auch exemplarisch an der „Aggressivität“ und „Unbeherrschtheit“ des Jesusknaben festgemacht werden.²⁷⁰ Nähe wird beschrieben, indem auf die durchaus auch innerkanonischen provokanten Handlungen und Erzählungen um Jesus aufmerksam gemacht wird. Distanz jedoch wird beschrieben, indem darauf hingewiesen wird, dass diese provokanten Stellen um Jesus nicht „(...) in vergleichbarer Weise dominant wären wie in den *Paidika* und mehrfach zum Tod anderer Menschen führten (...).“²⁷¹

In seiner intertextuellen Untersuchung zu den Erzählungen im KThom nimmt van Oyen 2011 bereits mit der Wahl des Titels und der Methodik eine eigentümliche, jedoch nachvollziehbare Zwischenstellung hinsichtlich des Verhältnisses der Wundererzählungen im KThom zu den kanonischen Wundererzählungen ein: *Rereading the Rewriting of the Biblical Traditions in the Infancy Gospel of Thomas (Paidika)*.²⁷² Ein erneutes Lesen und Schreiben der biblischen Traditionen bedeutet, dass auf bereits Bekanntes zurückgegriffen wird. Das bereits Bekannte ist aus den kanonischen Schriften vertraut und demnach Basis dafür, dass die Inhalte des KThom „ganz ähnlich“ sind. Gleichermäßen wird bei einem erneuten Schreiben, sofern es auch als Umschreiben verstanden werden kann, bereits Bekanntes neu angeordnet und neu zusammengesetzt, sodass dem „Ganz-Ähnlich“ ein „Ganz-Anders“ problemlos und ohne größeren Widerspruch an die Seite gestellt werden kann.²⁷³ Beim Lesen des KThom entsteht

²⁶⁹ Burke, „Social Viewing“, 33 (Hervorhebungen, GL).

²⁷⁰ Hinsichtlich der Gattung der antiken Biographie, an die das KThom zum Teil angelehnt und gestaltet ist, wird der kindliche Jesus bereits mit den Attributen versehen, für die er als Erwachsener bekannt ist. Die Notwendigkeit einer weiteren Darstellungskonvention innerhalb des KThom neben der Darstellungskonvention der antiken Biographie begründet Kaiser damit, dass einzig eine Gestaltung nach den Formen der antiken Biographie nahelegen würde, der erwachsene Jesus würde für ähnlich „aggressiv und unbeherrscht zornig“ gehalten werden wie der im KThom geschilderte Jesus als Kind, vgl. Kaiser, Die sogenannte „Kindheitserzählung des Thomas, 473f.

²⁷¹ Ebd., 474.

²⁷² Vgl. van Oyen, *Rereading the Rewriting*, 482-505.

²⁷³ So sehr van Oyen in seiner Untersuchung bereits thematisch und methodologisch fokussiert Ähnlichkeiten des KThom zu den kanonischen Schriften des Neuen Testaments betont und herausstellt – sich dabei insbesondere dagegen abgrenzt, das KThom „not in line with the canon“ (van Oyen, *Rereading the Rewriting*, 495) zu

somit der Eindruck, die Wundererzählungen bereits zu kennen, gleichzeitig wird diese Nähe jedoch aufgebrochen, indem das KThom „Wohlbekanntes mischt, varriert und neu arrangiert.“²⁷⁴

Der Grad der Nähe-Distanz-Relation zu den kanonischen Wundererzählungen kann auch stark an der jeweiligen Variante des KThom festgemacht werden.²⁷⁵ Die Annahme, dass „(...) the text has been lengthened over the centuries, not shortened, with material having been added to the text in order to harmonize its portrayal of Jesus with that of the NT gospels“²⁷⁶ repräsentiert die Einschätzung, dass das KThom zunächst wohl erheblich von der Darstellung des kanonischen Jesus abweichen musste, sodass eine Angleichung unabdingbar erschien, um eine Verbindung und Ähnlichkeiten aufweisen zu können. Solche Untersuchungen stehen oftmals in unmittelbarem Zusammenhang mit der Frage nach der Datierung des KThom.

Die gleichzeitige Nähe-Distanz-Relation der Wundererzählungen des KThom zu den kanonischen Erzählungen wird in der Forschungsgeschichte freilich immer wieder auch greifbar gemacht durch direkte Textbeispiele. So wird für KThom 2 zum einen festgehalten, dass es zunächst keine offensichtliche Ähnlichkeit zu kanonischen Erzählungen bereithält und gleichzeitig herausgestellt, dass das Kapitel womöglich in Anlehnung an und Bestätigung von Mk 3,4 und dessen lebensbejahenden Umgang mit der Sabbatthematik gestaltet ist.²⁷⁷ Ganz ähnlich verhält sich der Umgang mit KThom 9. Während im KThom keine Krankheiten thematisiert werden oder im Zentrum einer Wundererzählung stehen (abgesehen von der Blindheit in KThom 5,1), sind diese basaler Bestandteil der kanonischen Wundererzählungen der Evangelien. Das KThom weist vielmehr vermehrt „Unfälle“ auf, die nicht in vergleichbarere Form in den kanonischen Evangelien vorkommen. So scheint auch die Auferweckung des Zenon ohne Parallelen in den synoptischen Evangelien. Gleichwohl kann die aufgebaute Distanz eingeschränkt werden, wenn man die bemerkenswerte Nähe von KThom 9 zu der

lesen – so sehr grenzt er diese Ähnlichkeiten doch wiederum ein, indem er mit dem Präfix „re-“ einen erneuten Prozess markiert, der sich nicht bloß in Ähnlichkeiten erschöpfen kann. Die Benutzung des LkEv durch den Verfasser des KThom beschreibt van Oyen als „(...) transforming the original text into a new coherent unity, with both respect and freedom vis-à-vis their source.“ (ebd., 498).

²⁷⁴ Münch, *Heimlicher Wohltäter*, 847. Dies exemplifiziert Christian Münch anhand von KThom 12, vgl. 849f. Freilich lassen sich diese die Komposition betreffenden Aspekte auch bei den kanonischen Evangelien beobachten.

²⁷⁵ Vgl. Chartrand-Burke, *Completing the Gospel*, 106.

²⁷⁶ Chartrand-Burke, *The Infancy Gospel of Thomas*, ii.

²⁷⁷ Vgl. Gero, *The Infancy Gospel of Thomas*, 62.

Erzählung um Eutychus in Apg 20,9-12 berücksichtigt.²⁷⁸ Ebenso können gewisse Parallelen zwischen Jesu destruktivem Agieren im KThom und der Verfluchung des Feigenbaums in Mk 11,12-14.20-24 gezogen werden. Diese Parallelen werden allerdings relativiert mit der Begründung, dass es innerhalb des KThom zu Wiederholungen und einer Wiederkehr des destruktiven Verhaltens Jesu kommt. Damit wird die Gewichtung destruktiver Tätigkeit Jesu im KThom und den kanonischen Schilderungen unterschieden.²⁷⁹

Reidar Aasgaard rückt 2009 insbesondere die Heilungswunder in das Zentrum seiner Beobachtung und wählt diese zur Begründung seiner einschlägigen These, das KThom sei primär an Kinder in der Antike adressiert. Die Heilungswunder im KThom konzentrieren sich nach Aasgaard auf die Elemente „Tod“ und „Belebung“. Sie erinnern damit stark an die kanonischen Wundererzählungen,²⁸⁰ gleichwohl „(...) the repertoire is nonetheless more limited.“²⁸¹ Handelt es sich um Kinder im Alter zwischen fünf und acht Jahren, so befinden sich diese ihrer Entwicklung nach in einer Phase, die einen bestimmten Bewusstseins- und Reflexionsgrad zur Thematik des Todes mit sich bringt. Gerade Totenerweckungen müssen in diesem Zusammenhang besonders beeindruckend für die kindliche Zuhörerschaft gewesen sein. Hinzu kommt nach Aasgaard der Umstand, dass die Sterblichkeitsrate bei Kindern in der Antike sehr hoch war und nun im KThom – ausgenommen von einer Person – Kinder zum Leben erweckt werden. Die Begrenzung der Thematik unterscheidet die Wundererzählungen des KThom somit grundlegend von den kanonischen Wundererzählungen, auch wenn sie natürlich stark an die kanonischen Schilderungen erinnern.²⁸²

²⁷⁸ Vgl. ebd., 64; Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 76.

²⁷⁹ Zwar sieht Elliot die Tempelpassage des LkEv als Ausgangsbasis der apokryphen Kindheits Erzählungen um Jesu, betont aber gleichzeitig, dass die Lehrerepisoden und das Erlernen der Buchstaben keine Parallelen in der Lukaserzählung aufweisen, vgl. Elliot, *The Apocryphal Jesus*, 19f. Trotz der Distanz, die damit zwischen dem KThom und den kanonischen Jesuserzählungen liegt, formuliert Elliot folgenden Rückschluss: „Clearly, for believers from earlier centuries, these stories struck a favourable chord and were not seen as alien to their Christological teachings.“ (ebd., 20).

²⁸⁰ Vgl. Aasgaard, *Uncovering Children’s Culture in Late Antiquity*, 22.

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Vgl. Aasgaard, *Uncovering Children’s Culture in Late Antiquity*, 22. Ebenso weist er daraufhin, dass die beschriebene Nähe zwischen den Eltern Jesu und dem kindlichen Wundertäter auf eine Art und Weise im KThom beschrieben wird, die in den kanonischen Schilderungen nicht berücksichtigt wird. Auch die Schilderung der hergestellten Nähe und Intimität zu ihrem Sohn unterstreicht nach Aasgaard die These eines besonderen Identifikationspotentials des KThom und eine damit verbundene Unterscheidung zu den kanonischen Schilderungen, vgl. ebd., 23.

Zu Recht wird festgehalten, dass das KThom eine bemerkenswerte Nähe hinsichtlich der kanonischen Motive sowie Gattungsmuster aufweist. Insbesondere die Wundererzählungen sind ihrem Muster nach den kanonischen Wundererzählungen ähnlich gestaltet.²⁸³ Gleichzeitig wird aber auch darauf hingewiesen, dass diese „(...) ihr ganz eigenes ‚Gepräge‘“²⁸⁴ haben. Unter Berufung auf bisherige Forschungen²⁸⁵ zum KThom wird dieses bei allen Ähnlichkeiten zugleich wahrgenommene „Anders-Sein“ des KThom immer auch negativ empfunden.²⁸⁶ Das Korrelieren von Nähe und Distanz hebt Ursula Ulrike Kaiser zu Recht auch als Ursprung der Gefährdung des Eigenwertes des KThom hervor.²⁸⁷

Und so bleibt zu konstatieren, dass sich die Ferne und zugleich die Nähe dieses „Kindheitsevangeliums“ zu den kanonischen Evangelien in der Forschung oft auf eine Weise verbunden haben, dass sie einen Maßstab ergaben, an dem EvInThom in seiner Eigenheit scheitern musste.²⁸⁸

2.2.3 Das Problem der Relation von Abhängigkeit und Ähnlichkeit

Forschungen, die davon ausgehen, dass das KThom und der in ihm beschriebene Wundertäter gänzlich anders sind als das, was in kanonischen Erzählungen erzählt wird, weiten den Graben zwischen kanonisch und apokryph, suggerieren eine unnötige Distanz und stützen zugleich Wertungen, die das KThom als Provokation und Sinnbild des „schlechten Geschmacks“ verurteilen. Nicht verwunderlich also, dass Untersuchungen, die Ähnlichkeiten betonen oder zumindest von einer Simultaneität von Nähe und Distanz ausgehen, auf den ersten Blick auch einer Gleichbehandlung des KThom mit kanonischen Erzählungen und der Wertschätzung der Schrift KThom stärker Rechnung tragen und keine weitere Distanz und damit beinahe automatisch auch Abwertung fokussieren.

Somit sind die Vorteile benannt, welche eine stärkere Betonung des Eigenwerts und die Annahme größerer Ähnlichkeiten zwischen den Wundererzählungen des KThom und den kanonischen Wundererzählungen mit sich bringen. Damit verbunden ist jedoch auch folgendes Problem: Wird der Eigenwert des KThom betont, geht dies oft einher mit der Annahme einer Nicht-Abhängigkeit von den kanonischen Schriften. Wenn gleichzeitig jedoch die Ähnlichkeit

²⁸³ Vgl. Kaiser, Jesus als Kind, 261.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Ursula Ulrike Kaiser bezieht sich hier auf Oscar Cullmann und Gerhard Schneider.

²⁸⁶ Kaiser zitiert Cullmann und Schneider und wirft in diesem Zusammenhang die von ihnen verwendeten Adjektive „fremd“ und „erschreckend“ auf. Vgl. Kaiser, Jesus als Kind, 261.

²⁸⁷ Vgl. ebd.

²⁸⁸ Ebd.

zwischen den Inhalten des KThom und den kanonischen Wundererzählungen betont wird, werden damit zwangsläufig Mutmaßungen zur Abhängigkeit aufgeworfen. Eine Betonung der *Autonomie* unter gleichzeitiger Berücksichtigung der *Analogie* ist bemüht, zwei Größen miteinander in Einklang zu bringen, die scheinbar unvereinbar sind und freilich in Spannung zueinander stehen. Insbesondere *die stärkere Betonung des Eigenwerts* und das Postulat des *Ganz-Ähnlich!* treten damit in eine problematische Relation zueinander. Abhängigkeit begünstigt Ähnlichkeit und Ähnlichkeit macht wiederum Abhängigkeit wahrscheinlich.²⁸⁹

Auffällig ist, dass sich keine Abhandlungen finden lassen, die das gänzlich Neue des KThom durchweg postulieren. Sicherlich finden sich reichlich Hinweise darauf, dass von einem Lebensabschnitt Jesu berichtet wird, der so nicht oder nur ansatzweise in den kanonischen Evangelien thematisiert wird und damit die lückenfüllende Funktion des KThom betont, nicht jedoch finden sich Untersuchungen, die eine Abhängigkeit und/oder Beeinflussung des KThom von den kanonischen Schriften und deren Traditionen in Gänze leugnen. Vielmehr sind es hier dann gerade die neuen und andersartigen Inhalte des KThom, die auf eine Abhängigkeit und Kenntnis der kanonischen Schriften hindeuten. Auch an dieser Stelle wird somit das beschriebene Verhältnis der Größen Abhängigkeit und Ähnlichkeit zum Thema. Anders als oben beschrieben, werden an dieser Stelle die Unähnlichkeiten resp. Unterschiede zum Indikator einer gewissen Abhängigkeit.²⁹⁰ Wenn nun aber sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede darauf hinweisen, dass das KThom die kanonischen Schriften gekannt und genutzt haben muss, was sagt das dann wiederum über den Eigenwert der Schrift?²⁹¹ Der Forschung nach gibt es also das „gänzlich Neue“ bezogen auf das KThom nicht.

2.3 Konsequenzen für die vorliegende Untersuchung

Die im Folgenden aufgegriffenen Themenbereiche berühren 1. die andersartige Wahrnehmung der Jesusfigur innerhalb des KThom im Gegenüber zu den kanonischen Darstellungen

²⁸⁹ Die Problembeschreibung wird auch in den Ausführungen von Bendemanns zum traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergrund von KThom 3 latent ersichtlich. von Bendemann wirbt um eine stärkere Betonung der Eigenständigkeit des KThom trotz diverser aus den kanonischen Evangelien vertrauter Elemente und der Übereinstimmung mit „Grundgesetzmäßigkeiten neutestamentlicher Wundererzählungen“ (von Bendemann, *Anhaltende Trockenheit*, 835).

²⁹⁰ Auch Marguerat warnt davor, einzig Ähnlichkeiten zwischen Texten als Indikator literarischer Abhängigkeit zu werten und wirbt: „the whole system of similarities and differences becomes the indicator of the second document's dependence on the source document.“ (Marguerat, *The Acts of Paul*, 170).

²⁹¹ Dazu wiederum Kaiser, *Jesus als Kind*, 261; vgl. dazu auch S. 74 der vorliegenden Untersuchung.

Jesu und eine notwendige Infragestellung dieser Wahrnehmung durch einen genaueren Blick in den Kanon, 2. den Eigenanspruch des KThom unter Berücksichtigung der Frage, ob das KThom vielleicht gerade anders wahrgenommen werden will als die kanonischen Erzählungen und 3. das Postulat eines reziproken Abhängigkeitsverhältnisses zwischen den apokryphen und kanonischen Texten. Alle genannten Elemente beziehen sich somit auf die jeweilige Wahrnehmung des KThom und der kanonischen Schriften durch deren gemeinsames Lesen und werben sozusagen dafür.

2.3.1 Das Jesusbild

Die in Untersuchungen zum KThom oftmals postulierten Unterschiede zu den kanonischen Schriften beziehen sich – bis auf wenige Ausnahmen – beinahe ausschließlich auf die befremdliche und provokante Darstellung Jesu im KThom und die von ihm erzählten Strafwunder.²⁹² Es wird somit davon ausgegangen, dass der aus den kanonischen Evangelien bekannte und erwachsene Jesus anders beschrieben und dargestellt wird als im KThom.²⁹³ Was aber, wenn der Autor des KThom um einen ebenfalls nicht so glatt und ausschließlich liebevoll dargestellten erwachsenen Jesus in den kanonischen Evangelien gewusst hat? Aasgaard untersucht die sogenannten „strange sayings“, die ein befremdliches und unverständliches Jesusbild innerhalb des KThom begünstigen, und resümiert, dass „(...) none of these difficult

²⁹² Es erfolgen vielfältige Interpretationen der im KThom auffindbaren Verfluchungen resp. Strafwunder. Stephen J. Davis beispielsweise versteht den verfluchenden Jesusknaben als „product of (...) social memory work“ (Davis, *Christ Child*, 91). Paul Foster hingegen fragt an, ob die Entwicklung des Jesusknaben im KThom vom „Lebensnehmer zum Lebensspender“ die Hauptbotschaft des KThom ist, indem die Menschen zu neuem Verhalten aufgefordert werden. Diese Annahme grenzt er gleich wieder ein, indem er es für unwahrscheinlich hält, dass Jesus für solche Zwecke zum Exemplum wird. Vielmehr deutet er die Strafwunder als dem verborgenen Wesen Jesu zugehörig und vergleicht den Wundertäter mit dem alttestamentlichen Gottesbild, vgl. Foster, *Die apokryphen Evangelien*, 93f. Chris Frilingos vergleicht das KThom mit zwei weiteren antiken Schriften unter dem Gesichtspunkt „Gewalt und Religion“ und merkt an, dass diese drei Werke zwei Grundaspekte miteinander teilen: „an attention to sources of *local religious knowledge* and an emphasis on the *interpretation of spectacles of violence*.“ (Frilingos, „It Moves Met o Wonder“, 828). Reidar Aasgaard ordnet die Konflikte Jesu im KThom im Rahmen kultureller Konzepte ein, vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 73-85. Christian Holzbach deutet die Strafwundererzählung KThom 14 und die darin enthaltene Auseinandersetzung des Lehrers mit seinem Schüler als Bild für die Konfrontation zwischen dem Gelehrtenstand und dem einfachen Volk, vgl. Holzbach, *Ein aufmüpfiger Schüler*, 866. von Bendemann macht deutlich, dass ein wirklicher Verstehensschlüssel der Strafwunder im KThom bislang nicht gefunden ist, vgl. von Bendemann, *Anhaltende Trockenheit*, 837f.

²⁹³ Dieser Unterschied wird so stark wahrgenommen, dass ein Vergleich des KThom mit Harry Potter scheinbar weniger Probleme aufwirft als die Annahme einer ähnlichen Beschreibung des Wundertäters im KThom und den kanonischen Texten. Dazu schreibt Detlev Dormeyer: „Doch das Kindheitsevangelium des Thomas (...) bringt schon eine Frühform und eine Kurzfassung von ‚Harry Potter‘.“ (Dormeyer, *Harry Potter*, 32). Neben der Freude am Lesen der Harry-Potter-Erzählung und dem KThom, erwähnt Dormeyer auch die Zeitsprünge zwischen Geburt und dem erneuten Einsetzen der Handlung und das Ermahnen durch die Erwachsenen, keine Dummheiten zu machen und ihre Kraft nicht zu missbrauchen, als Gemeinsamkeiten der beiden Erzählungen. Dormeyer klassifiziert einige Wunder Harry Potters als sogenannte Selbsthilfewunder, die er auch im KThom entdecken will (vgl. KThom 3 und 9), vgl. ebd., 34-36.

sayings deviate in contents perceptibly from what is already found in the New Testament.“²⁹⁴ Die Reden Jesu im KThom, die stark das Jesusbild konstituieren und prägen, sind demnach nicht wirklich anders geartet als die aus den kanonischen Evangelien vertrauten, gleichwohl der Kontext des KThom berücksichtigt werden muss. Während sich Aasgaard auf die Reden konzentriert, widmet sich Tony Burke den Strafwundern. Für Burke realisiert der Autor des KThom lediglich die zur damaligen Zeit vertrauten Darstellungsschemata. Der spätere Wundertäter muss bereits in seinen Kindheitstagen mit den Attributen ausgestattet werden, die ihm als Erwachsener zukommen. Wenn nun also der Verfasser der Paidika den Jesusknaben Verfluchungen und Strafwunder gegenüber seiner Gegner ausüben lässt, dann „(...) because he believes the adult Jesus would do the same.“²⁹⁵ Aber nicht nur in Bezug auf den Autor lassen sich Spekulationen zum skizzierten Jesusbild einbringen, die zugleich einen anderen Blick auf die kanonische Darstellung der Jesusfigur werfen. Auch in Bezug auf die Lesenden – hier als antike Leserinnen und Leser verstanden – kann und muss in Betracht gezogen werden, dass nicht nur das KThom alarmierende und bedrohliche Wirkungen hervorrief, sondern genauso auch die kanonischen Texte. Ein Zusammenlesen der Texte potenziert die Wirkung dann freilich nochmals.²⁹⁶

Wird demnach etwa das Jesusbild des KThom nur deshalb als so befremdlich und andersartig aufgefasst, weil die kanonischen Erzählungen um Jesus einseitig verklärt wahrgenommen werden, nicht gründlich genug gelesen und damit auch verstanden werden? Hilft demnach das KThom, den kanonischen Jesus reflektierter und differenzierter wahrzunehmen? Und hat dies vielleicht der Verfasser des KThom bereits getan, weil er die kanonischen Schriften anders gelesen und den kindlichen Jesus dem erwachsenen angepasst hat? Hat er womöglich eine andere Lesart gewählt als gegenwärtige Leserinnen und Leser, die sich größtenteils vom KThom provoziert fühlen?

²⁹⁴ Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 148.

²⁹⁵ Burke, *DE INFANTIA*, 224. Detaillierter schildert Burke seine Annahme wie folgt: „Christologically, IGT’s Jesus has affinities with eschatological prophets in the style of Elijah who are as likely to curse as they are to bless. This connection becomes apparent once one realizes that the actions, words, and behavior of the young Jesus are meant to reflect the author’s view of the adult Jesus. The young Jesus curses his opponents because the author believed the adult Jesus would do the same.“ (ebd., 289).

²⁹⁶ Upson-Saia führt als Beispiel zu diesem Gedanken KThom 3 und die Verfluchung des Feigenbaumes in Mk 11,12-14.20f und Mt 21,18f an, vgl. Upson-Saia, *Holy Child or Holy Terror?*, 22.

2.3.2 Zum Eigenanspruch des KThom

Die oftmals empfundene Andersartigkeit des KThom in Abgrenzung zu den kanonischen Wundererzählungen um Jesus begünstigen eine verkürzte Gegenüberstellung der Größen „kanonisch“ und „apokryph“ und unterstützen damit zugleich eine Negativwertung des KThom als nicht-kanonischer Schrift mit einer als provokant einzustufenden Jesusdarstellung. Diese Negativwertungen führen vielfach dazu, dass das KThom als eigenwertige Schrift verkannt und ignoriert wird. Doch wer sagt, dass das KThom nur ernstgenommen werden kann, wenn die Ähnlichkeiten zu kanonischen Schilderungen betont werden? Kann eine Positivwertung nicht auch erfolgen, wenn das KThom in seiner Andersartigkeit ernstgenommen wird? Die Herausforderung liegt darin, die Andersartigkeit des KThom nicht als Bedrohung und Grund der Degradierung im Gegenüber zu den kanonischen Schriften zu sehen, sondern sie für eine stärkere Betonung des Eigenwerts zugänglich zu machen und zu nutzen. Was, wenn das KThom seinem Schwerpunkt und seiner Zielsetzung nach sogar anders und in Abgrenzung wahrgenommen werden möchte?

Einzelheiten werden ausgestaltet und der Spaß am Erzählen wird sichtbar. Auch dies gilt besonders für die Kindheitsevangelien. Möglicherweise steht hiermit im Zusammenhang, dass sich die Kindheitsevangelien selber gar nicht Evangelien nennen; *die Wundererzählungen stehen im Kontext von Schriften, die sich in Absicht und Kommunikationssituation von den kanonischen und anderen apokryphen Evangelien unterscheiden*. Ihnen geht es weniger um Theologie und Heilsvermittlung als um eine Ergänzung dazu, nämlich um eine Illustration dessen, was theologisch schon bekannt ist.²⁹⁷

Insoweit scheint hier auch ein Lösungsansatz für das geschilderte Problem der Relation von Abhängigkeit und Ähnlichkeit gegeben. Das Postulat einer stärkeren Betonung des Eigenwerts des KThom und das in Konkurrenz dazu stehende Postulat der Betonung von Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten zwischen dem KThom und den kanonischen Schilderungen könnten zugunsten einer positiven Betonung der Andersartigkeit des KThom in ihrer Widersprüchlichkeit *ad absurdum* geführt werden. Dieser Ansatz wird zudem der Annahme gerecht, dass „(...) many texts today qualified as apocryphal never wanted to be canonical in the way in which New Testament texts are understood to be canonical today.“²⁹⁸

Gleichzeitig besteht Grund zur Annahme, dass apokryphe Schriften durchaus gewollt und intendiert auf kanonische Schriften zurückgreifen und sozusagen in gewisser Weise auch in Abhängigkeit von diesen verstanden werden wollen und müssen.

²⁹⁷ Hartenstein, Hinführung, 786f (Hervorhebungen, GL).

²⁹⁸ Nicklas, Christian Apocrypha and the Development of the Christian Canon, 223.

Insofern sind die meisten apokryph gewordenen Schriften in gewisser Weise „Literatur zweiten Grades“ und ein Musterbeispiel für Intertextualität (...). Wichtig ist, daß man – durchaus im Unterschied zur älteren Forschung – wohl davon ausgehen kann, daß die Autoren der apokryph gewordenen Schriften eine solche Intertextualität bewußt angelegt haben, aber nicht unbedingt und schon gar nicht in jedem Fall mit ihren Schriften in Konkurrenz zu den kanonisch werdenden bzw. gewordenen Schriften treten wollten.²⁹⁹

Zu Recht muss daher gefragt werden, ob das KThom seiner Konzeption nach nur verstanden werden kann, wenn es in Bezug zu anderen Schriften – in diesem Fall den kanonischen Schriften - gesetzt wird.³⁰⁰

2.3.3 Das Postulat eines reziproken Abhängigkeitsverhältnisses im Prozess der Rezeption

Während die synoptischen Evangelien völlig selbstverständlich hinsichtlich ihres Abhängigkeitsverhältnisses befragt werden, ohne dass nur im Ansatz deren Eigenwert hinterfragt wird, müssen Untersuchungen einer apokryphen Schrift nach wie vor ganz behutsam mit dem Terminus der „Abhängigkeit“ umgehen. Jens Schröter verdeutlicht mit Blick auf das Verhältnis von kanonischen und nicht-kanonischen Evangelien, dass das Modell literarischer Abhängigkeit diese Relation nur unzureichend beschreiben und erfassen kann. Er betrachtet eine solche Beschreibung des Verhältnisses als überholt und fordert demgegenüber ein, stärker die anders- und neuartige Nutzung von Jesusüberlieferungen durch nicht-kanonische Evangelien zu fokussieren, die gleichzeitig Ausdruck neuer Perspektiven auf die Jesusfigur und die Vielfalt des frühen Christentums sind. Schröter postuliert eine Aufgabe des Begriffs-paares „abhängig/unabhängig“ zugunsten anderer Termini.³⁰¹ Eine Alternative zu neuen Termini ist die Beibehaltung des Abhängigkeitsbegriffs unter Ausweitung des Begriffsverständnisses.

Statt von einem einseitigen Abhängigkeitsverhältnis des KThom von den kanonischen Schriften auszugehen - das immer auch nach dem Entstehungszeitpunkt der Schriften fragt - und

²⁹⁹ Markschies, Haupteinleitung, 105.

³⁰⁰ Vgl. Burke, DE INFANTIA, 283. Für den Eigenanspruch des KThom heißt das nach Burke dann Folgendes: „That said, the discerning reader of IGT would have been aware of its relation to other Christian literature and traditions. It appears to have been written with the awareness that it is to be understood, indeed can only be understood, when placed in connection with other literature, particularly *Luke*.“ (ebd.; Hervorhebungen, GL). Einen Mittelweg scheint Christian Münch vorzuschlagen, indem er - zumindest im Fall von KThom 12 – in Erwägung zieht, dass es eben nicht um eine lückenfüllende Funktion geht, weil gewisse Details in den kanonischen Schriften nicht erwähnt werden, sondern bewusst Motive aus den biblischen Schriften und der Verkündigung Jesu übernommen werden (im Fall von KThom 12 aus den Gleichnissen) und zu einer „Szene seiner Biographie“ umgestaltet werden, vgl. Münch, Heimlicher Wohltäter, 850.

³⁰¹ Vgl. Schröter, Apocryphal and Canonical Gospels within the Development of the New Testament Canon, 24, 30f, 42f.

damit das KThom unter dem Maßstab des Kanons zu betrachten, es gleichsam diachron als den kanonischen Schriften nachfolgend zu untersuchen und damit implizit die kanonische Literatur als die primäre zu bewerten, das KThom hingegen bloß als Ableitung aus den kanonischen Texten zu definieren, eignet sich der Gedanke des „Zusammenlesens“ des KThom mit den kanonischen Schriften,³⁰² um weiterführende Gedanken zu einem adäquaten Umgang mit sogenannten Abhängigkeitsverhältnissen anzustellen. Aus einem Zusammenlesen und dem daraus resultierenden besseren Textverständnis³⁰³ – sowohl des KThom als auch der kanonischen Schriften – entwickelt sich der Gedanke eines wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisses. Nicht bloß das KThom ist von den kanonischen Schriften abhängig, auch die kanonischen Erzählungen um Jesus sind insoweit vom KThom abhängig als sie durch dieses facettenreicher wahrgenommen und verstanden werden können. Das KThom ermöglicht einen neuen Blick auf die kanonischen Erzählungen und kann diese womöglich um Aspekte bereichern, die vorher nicht ausreichend zur Kenntnis genommen wurden. Fokussiert werden soll somit ein synchron ausgerichtetes Abhängigkeitsverhältnis, das die Kommunikation der Schriften untereinander betrifft.³⁰⁴ Das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis kann auch positiv durch eine ergänzende Funktion des KThom bestimmt werden. Dabei wird Ergänzung nicht als bloß sekundärer Vorgang definiert, sondern als notwendige Verständnishilfe zu bereits Bestehendem aufgefasst, indem Erzählungen komplettiert werden. Gleichwohl jedoch werden diese Ergänzungen dann wiederum aber verständlicher mit dem Blick auf den Kanon, womit das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis erfüllt wird. Ein so verstandenes Verhältnis zwischen den Erzählungen des KThom und den kanonischen Erzählungen gewährleistet eine stärkere Anerkennung des Eigenwerts des KThom und verwirft zugleich Bewertungen, die mit den Begriffen „kanonisch“ und „apokryph“ einhergehen. Damit fungiert das Postulat eines gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisses gewissermaßen als neue Lesart der kanonischen Schriften, aber auch des KThom. Das noch in 2.3.1 diskutierte Jesusbild wird somit durch die Voraussetzung eines reziproken Abhängigkeitsverhältnisses auf synchroner Ebene facettenreicher, indem der im KThom beschriebene Wundertäter auch eine neue Sicht auf den in den kanonischen Erzählungen beschriebenen Jesus wirft und auch schwieri-

³⁰² Tony Chartrand-Burke meint hier im Speziellen das lukanische Doppelwerk, vgl. Chartrand-Burke, *Completing the Gospel*, 117.

³⁰³ Vgl. ebd.

³⁰⁴ Eine solche Kommunikation wird auch in der Untersuchung Johnston Largens thematisiert, die besonders anschaulich exemplifiziert, wie Erzählungen des KThom die Sicht auf kanonische Erzählungen bereichern, vgl. Johnston Largen, *Baby Krishna, Infant Christ*.

gere oder weniger bekömmliche Darstellungen Jesu deutlicher wahrgenommen werden. Diese gegenseitige Abhängigkeit wird konsequenterweise synchron fundiert und ist in der vorliegenden Arbeit von der Aufgabe entbunden, mögliche Abhängigkeiten durch Quellenforschung aufzuzeigen.

2.3.4 Zur Methodologie

Kern der Fragestellung ist der Vergleich. Die Komparatistische Theologie beispielsweise rückt den Vergleich ins Zentrum ihrer Untersuchungen. Sie hat es sich zur Aufgabe gemacht, in Konversation mit anderen religiösen Traditionen zu treten.³⁰⁵ Kristin Johnston Largen etwa widmet sich dieser Aufgabe, indem sie Jesus Buddha und Krishna gegenüberstellt, um somit zu einem vertieften Verständnis der Jesusfigur zu gelangen.³⁰⁶

Comparative theology is the branch of systematic theology which seeks to interpret the Christian tradition conscientiously in conversation with texts and symbols of non-Christian religions.³⁰⁷ Zwar bleibt die vorliegende Untersuchung mit ihrem Vergleich außerkanonischer und kanonischer Erzählungen um Jesus innerchristlich verankert, dennoch kann ihr das Vorgehen der komparatistischen Theologie als Methode weiterhelfen. In diesem Fall geht es somit um einen Austausch und eine Konversation zwischen kanonischen und apokryphen Texten und deren gegenseitige Bereicherung. Diese gegenseitige Bereicherung beschreibt Johnston Largen, indem sie die Worte James Fredericks aufgreift:

Although other religions pose a threat to the security of our present theological understanding, they also offer an opportunity for revising those understandings. (...) The comparative theologian is a believer in a crisis of understanding fomented by the intrusive presence of the Other. This means that the comparative theologian operates within a tension defined by 1) vulnerability to the transformative power of the Other and 2) loyalty to the Christian tradition. *All temptations to overcome this tension should be resisted.*³⁰⁸

Im Wesentlichen wird hier auch das Verhältnis apokrypher und kanonischer Texte äußerst passend beschrieben. Die gegenseitige Bereicherung liegt in der Chance, bisherige Verstehensweisen und Voraussetzungen zu überdenken und neu zu definieren, somit auch zu einem vertieften Verständnis der je eigenen Annahmen zu gelangen durch das gleichzeitige bessere Verstehen anderer Auffassungen. Ein Text lässt sich besser verstehen, wenn dieser mit ähnlicher Literatur verglichen wird. Dies ist bislang für das KThom nicht ausreichend ge-

³⁰⁵ Vgl. Johnston Largen, Baby Krishna, Infant Christ, 9.

³⁰⁶ Vgl. ebd.

³⁰⁷ Fredericks, A Universal Religious Experience?, 68; dazu Johnston Largen, Baby Krishna, Infant Christ, 10.

³⁰⁸ Fredericks, A Universal Religious Experience?, 68f; dazu Johnston Largen, Baby Krishna, Infant Christ, 12.

schehen, höchstens, indem Bezugstexte für Einzelepisoden hinzugezogen wurden. Weniger jedoch wurde der Gesamttext mit „comparative literature“³⁰⁹ in Bezug gesetzt.³¹⁰

Ein Durchgang durch die Forschungsgeschichte hat gezeigt, dass ein Großteil der Studien zum KThom, die mit dem Terminus „Intertextualität“ operieren, primär literarkritisch arbeiten, keine ausgearbeitete Terminologie zur Intertextualität aufweisen oder lediglich Randbemerkungen zu intertextuellen Ansätzen beisteuern. Ihre Intention ist es hauptsächlich, schriftliche und/oder mündliche Vorlagen des KThom zu eruieren.³¹¹ Intertextualität wird hier zum Synonym für Literarkritik. Die Neuerung ihrer Untersuchung besteht demnach weniger in der konkreten Fragestellung, die diachron orientiert bleibt und Abhängigkeiten herausstellt, als vielmehr in der Begrifflichkeit. „*Der Protest richtet sich dagegen, die neue Terminologie für konventionelle Unternehmungen zu verwenden.*“³¹² Solche Untersuchungen tun oftmals nichts anderes als ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis in eine andere Terminologie zu kleiden.

Doch die Chancen einer intertextuellen Herangehensweise für die vorliegende Fragestellung dürfte spätestens mit der Annahme, dass es das gänzliche Neue nicht geben kann, und dem Postulat eines reziproken Abhängigkeitsverhältnisses plausibel geworden sein. Versteht man Intertextualität unbegrenzt, kann davon ausgegangen werden, dass sich ein Text auf eine Vielzahl resp. ein „Universum der Texte“³¹³ beziehen lässt. Inbegriffen sind dabei auch Texte, die *de facto* zu einem späteren Zeitpunkt entstanden sein können.³¹⁴ So verstanden befindet sich Intertextualität auf synchroner Ebene und rückt Datierungsfragen in den Hintergrund. Zudem entstehen durch das Zusammenlesen eines Textes mit weiteren anderen Texten immer auch Sinneffekte, die es in beide Richtungen³¹⁵ zu erschließen gilt. Indem kanonische

³⁰⁹ Burke, DE INFANTIA, 223.

³¹⁰ Burke sieht insbesondere Chancen in dem Vergleich des KThom „(...) to other ancient biographical literature (...)“ (Burke, DE INFANTIA, 223).

³¹¹ Eine ganz ähnliche Beobachtung macht Sandra Hübenthal in ihrer intertextuell ausgerichteten Monographie *Transformation und Aktualisierung* in Bezug auf die Traditionsgeschichte, sie schreibt dort: „Vielen dieser Studien ist gemein, dass sie mit den Mitteln der historisch-kritischen Exegese arbeiten und meist auf den gemeinsamen Nenner *Traditionsgeschichte* gebracht werden können.“ (Hübenthal, *Transformation und Aktualisierung*, 11).

³¹² Petersen, *Brot, Licht und Weinstock*, 67.

³¹³ Alkier, *Zeichen der Erinnerung*, 117.

³¹⁴ Zum Verständnis der „Begrenzten Intertextualität“, vgl. Alkier, *Zeichen der Erinnerung*, 117.

³¹⁵ „(...) the intertextual generation of meaning proceeds in both directions (...).“ (Alkier, *The Book of Re(ve)lation*, 295; ders., *Reading the Canon Intertextually*, 295).

Wundererzählungen gemeinsam mit den Wundererzählungen des KThom gelesen werden und damit „wechselseitige Bedeutungseffekte“ erzielt werden, können diese unter anderen Gesichtspunkten und Aspekten beleuchtet und damit auch das in den kanonischen Evangelien skizzierte Jesusbild in ein neues Licht rücken.³¹⁶ Insbesondere mit Blick auf „die gezähmten Darstellungen“³¹⁷ der Jesusfigur in den modernen Medien und der Verkündigung der Kirche erweist sich dieser Gedanke wechselseitiger Bedeutungseffekte daher als äußerst bereichernd. Intertextualität wird sich auch deshalb als geeignete Methode für die vorliegende Untersuchung erweisen, weil sie ermöglicht, im Vergleich mit dem Anderen auch den spezifischen Eigenwert der Schriften herauszustellen: „‘Self’ can only ever emerge from the dialogic imagination as the strange and contingent interaction with the ‚other‘.“³¹⁸

Statt von einem einseitigen Abhängigkeitsverhältnis des KThom von den kanonischen Schriften auszugehen, werden auch die kanonischen Texte als vom KThom abhängig definiert, insofern diese durch ein Zusammenlesen mit dem KThom facettenreicher wahrgenommen und gedeutet werden können.³¹⁹ Indem die vorliegende Untersuchung ein reziprokes Abhängigkeitsverhältnis postuliert, stellt die Ausrichtung dieser Untersuchung ein Desiderat der Forschung dar.

3. Forschungsgeschichtliche Einordnung der Intertextualitätskonzepte

Um Intertextualität als Methode für die vorliegende Arbeit nutzen zu können, benötigt man zunächst ein Verständnis davon, was unter Intertextualität zu verstehen ist. Die Verwendung des Begriffs „Intertextualität“ zur Illustration des methodologischen Instrumentariums ist vielfach mit Problemen behaftet, was sich zum einen auf den unterschiedlichen Gebrauch des Intertextualitätsbegriffs innerhalb literaturtheoretischer Debatten zurückführen lässt und sich zum anderen auch in der konkreten Anwendung sogenannter intertextueller Studien zeigt, in denen oftmals Intertextualität als Bezeichnung eines Phänomens beschrieben

³¹⁶ Stefan Alkier liefert ein anschauliches Beispiel für einen solchen wechselseitigen Bedeutungseffekt: Die Lazarerzählung gemeinsam gelesen mit der Comicfigur *Der ungläubliche Hulk*, vgl. Alkier, *Erlesenes Sehen mit offenen Augen und allen Sinnen*, 92f.

³¹⁷ Ebd., 92.

³¹⁸ Jacobs, *Christ Circumcised*, 43.

³¹⁹ „(...) I suggest that ancient readers would have been not only alarmed by the episode in *IGT*, but by the canonical parallel as well, and even more alarmed by paired reading of both.“ (Upson-Saia, *Holy Child or Holy Terror?*, 22). Ein Zusammenlesen der Texte beeinflusst somit auch deren Wirkung. Im angeführten Beispiel Upson-Saias in Form der Potenzierung.

wird, das unter anderem Namen bereits allzu bekannt ist. In der vorliegenden Studie geht es ausdrücklich nicht darum, das Intertextualitätsparadigma als Neuetikettierung altbewährter Methoden zu missbrauchen.

Für die Literaturtheoretikerin Julia Kristeva ist jedes kulturelle System zugleich „Text“, der gelesen werden kann. Sie entwirft damit einen entgrenzten Textbegriff, der sich mit dem, was Jan Assmann unter einem kulturellen Gedächtnis versteht, in Einklang bringen lässt. Gleichzeitig bedeutet ein solcher Ansatz aber auch, dass damit jeder Text in gewisser Weise intertextuelle Dimensionen hat.³²⁰ Dem steht der Entwurf Gérard Genettes entgegen, welcher – anderes als der Kristevas – den Bezug auf Texte nicht Sprache und Literatur generell zuordnet, sondern lediglich bestimmten Texten und dies Transtextualität nennt. Die Transtextualität wiederum lässt sich in fünf Unterkategorien – nämlich Intertextualität (Zitat, Plagiat, Anspielung), Paratextualität (Vor- und Nachworte, Fußnoten etc. als „Umgebung“ des Textes), Metatextualität (Kommentar), Architextualität (Gattungszugehörigkeit) und Hypertextualität (Ableitung eines Textes von einem früheren Text) - einteilen.³²¹ Gleichzeitig finden diese literaturtheoretischen Überlegungen Anwendung auf moderne Literatur, in dieser Untersuchung hingegen haben wir es mit antiken Texten zu tun, die wiederum dazu nötigen, nach einer ihnen angemessenen und dienlichen Verwendung des Intertextualitätsbegriffs zu fragen.³²² Die genannten Beispiele deuten das Problem einer angemessenen Definition von Intertextualität an. Maßgeblicher Bestandteil einer theoretischen Fundierung ist neben einer adäquaten Begriffsbestimmung eine forschungsgeschichtliche Einordnung. Aus den unterschiedlichen Forschungsrichtungen resultieren schließlich die multiplen Definitionen.

Strenggenommen lässt sich die Forschungsgeschichte zur Intertextualität in zwei größere Phasen einordnen. Phase 1 soll im Folgenden als *konstituierende Phase* gekennzeichnet werden und beschreibt die Genese des Begriffs und der damit erfassten Phänomene, während Phase 2 als *Operationalisierungsphase* beschrieben werden kann, welche sich auf die Anwendbarkeit betreffendes Intertextualitätsverständnis konzentriert.

³²⁰ Vgl. Pfister, Konzepte der Intertextualität, 7. Zum Konzept des kulturellen Gedächtnisses, vgl. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis.

³²¹ Vgl. Schmitz, Moderne Literaturtheorie und antike Texte, 95; Genette, Palimpseste, 10-18.

³²² Vgl. Petersen, Brot, Licht und Weinstock, 70.

3.1 Definitionen

Kaum ein Begriff hat in den vergangenen zwei Jahrzehnten in Literaturwissenschaft und -kritik, aber ebenso in der Textlinguistik sowie der Semiotik zu solchen Kontroversen geführt wie der der Intertextualität. Von kaum einem anderen Begriff innerhalb des literatur- und sprachwissenschaftlichen Diskurses läßt sich sagen, daß seine Bedeutung derartig umkämpft und umstritten ist. Das mag auf den ersten Blick verwundern, herrscht doch über die Nominaldefinition von Intertextualität Konsens.³²³

Intertextuality involves the relation of one text to other texts.³²⁴

Nachfolgend gilt es, literaturwissenschaftliche und literaturtheoretische Definitionsvorschläge zum Intertextualitätsbegriff von solchen zu unterscheiden, die exegetisch ausgerichtet bereits stärker die konkrete Anwendung in der Bibelauslegung intendieren.

Die sicherlich bekannteste literaturtheoretisch fundierte Intertextualitätsdefinition bietet Julia Kristeva. Sie ist zentraler Bestandteil einer jeden theoretischen Explikation zur Intertextualität und basiert auf dem Austausch des Bachtin'schen Wortes durch den Text³²⁵ und dessen Aufwertung bei gleichzeitiger Abwertung des Subjekts,³²⁶ da nicht mehr die „(...) Spuren verschiedener Stimmen oder Sprachen“³²⁷ von Bedeutung sind, sondern nunmehr Texte miteinander in einen Dialog treten.³²⁸ Kristevas Intertextualitätsdefinition verabschiedet die Glorifizierung eines übermächtigen Autors und seiner „originellen Schöpfung“ und versteht den Text primär als „Mosaik von Zitaten“³²⁹, „(...) als ein Flickenteppich von bereits dagewesenen Versatzstücken früher oder gleichzeitig entstandener Texte (...).“³³⁰ Sie formuliert treffend:

(...) jeder Text baut sich als Mosaik von Zitaten auf, jeder Text ist Absorption und Transformation eines anderen Textes. An die Stelle des Begriffs der Intersubjektivität tritt der Begriff der *Intertextualität*, und die poetische Sprache läßt sich zumindest als eine *doppelte* lesen.³³¹

Doch der Intertextualitätsbegriff läßt sich freilich auch diachroner gestalten, indem Datierungsfragen – und damit verbunden eben auch gerade die Frage nach dem Autor bzw. der Produktion - innerhalb des Definitionsansatzes in den Blick geraten:

³²³ Tegtmeier, Der Begriff der Intertextualität und seine Fassungen, 49.

³²⁴ Mailloux, Interpretive Conventions, 151.

³²⁵ „(...) das Wort (der Text) ist Überschneidung von Wörtern (von Texten), in der sich zumindest ein anderes Wort (ein anderer Text) lesen läßt.“ (Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, 347f).

³²⁶ Vgl. Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 38.

³²⁷ Ebd.

³²⁸ Vgl. ebd.

³²⁹ Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, 348.

³³⁰ Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 38.

³³¹ Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, 348 (Hervorhebung im Original).

„Intertextualität“ ist die spezifische Eigenschaft eines Textes, der auf einen oder mehrere andere frühere Texte bezogen ist, wobei die früheren („Prätexpte“) zusammen den Intertext des späteren („Posttext“) bilden.³³²

Eine solche Intertextualitätsdefinition steht im Kontrast zu einer Arbeitsweise der Intertextualität, welche „(...) auf der Vorstellung einer Gleichzeitigkeit von Text und Intertext“³³³ basiert und somit ein stark synchrones Vorgehen gewährleistet.³³⁴

Insbesondere mit Blick auf die Anwendung des Intertextualitätsparadigmas als exegetische Methode ist es wichtig zu betonen, dass Intertextualität nach den Sinnmöglichkeiten fragt, die sich durch das gemeinsame Lesen von Texten ergeben. Ein solches Verständnis von Intertextualität impliziert auch das Wissen darum, dass Texte sich nicht auf einen manifesten Sinn begrenzen lassen, sondern vielmehr eine Pluralität an Deutungen zulassen. Ein solches Intertextualitätsverständnis wiederum macht LeserInnen erforderlich, die entsprechende intertextuelle Bezüge herstellen.³³⁵

Die exemplarischen Definitionen geben einen Einblick in die Vielfalt der Ansätze und doch gibt es einen gemeinsamen Nenner aller Begriffsbestimmungen zur Intertextualität: Intertextualität konzentriert sich auf die Beziehungen von Texten zu Texten.³³⁶ Lediglich unklar bleibt, welche konkreten Beziehungen der Intertextualität zuzurechnen sind.³³⁷ So kann Intertextualität als Obergriff gewählt werden, „(...) der potenziell alle möglichen Beziehungen zwischen Texten umfasst“³³⁸, ebenso aber auch herausgestellt werden, dass Intertextualität nicht jede Art von Beziehungen zwischen Texten einschließt und sich beispielsweise nur dann von Intertextualität sprechen lässt, wenn ein Text einen „Bedeutungszuwachs“ für einen anderen Text evoziert.³³⁹

³³² Stocker, Theorie der intertextuellen Lektüre, 15.

³³³ Schiffner, Lukas liest Exodus, 40.

³³⁴ Vgl. ebd.

³³⁵ Vgl. Schneider, Wie handelt Gott?, 42f. Schneider formuliert seine Intertextualitätsdefinition wie folgt: „Intertextualität fragt danach, welche begründeten und kommunizierbaren Sinnmöglichkeiten durch die Lektüre eines Textes mit einem oder mehreren anderen Texten motiviert werden.“ (ebd., 42). Alkier macht den Sachverhalt der Mehrdeutigkeit der Texte im Prozess des Lesens wie folgt deutlich: „(...) every text consists of the decentring and pluralizing of textual meaning: texts have no meaning *per se* but rather enable the production of meaning in the act of reading.“ (Alkier, The Book of Re(ve)lation, 295; Hervorhebung im Original).

³³⁶ Vgl. Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 28. „Intertextualität meint die Beziehungen der Texte untereinander. Alle literarischen Texte sind aus anderen literarischen Texten gewebt (...).“ (Bail, Gegen das Schweigen klagen, 102).

³³⁷ Vgl. Pfister, Konzepte der Intertextualität, 11.

³³⁸ Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 5.

³³⁹ Vgl. Steins, Die „Bindung Isaaks“, 100.

Neben der Art der Beziehung zwischen den Texten variiert auch das Verständnis des Textbegriffs,³⁴⁰ der notwendig einer Intertextualitätsdefinition vorzuschalten ist.³⁴¹ Die vielfältigen Definitionsmöglichkeiten von Intertextualität lassen sich daher auch auf ein differierendes Verständnis des Textbegriffs zurückführen.³⁴² Vielfältig sind demnach die Inhalte, die den Intertextualitätsbegriff füllen, vielfältig ebenfalls die unterschiedlichen Begriffe, die als „Synonyme“ verbucht werden.³⁴³ Transtextualität, Intersemantizität, Kontaktbeziehungen zwischen Texten und Interdiskursivität lassen sich als Alternativbegriffe für Intertextualität anführen. Zwar werden sämtliche Begriffe synonym verwendet, basieren aber keineswegs auf einem einheitlichen Theorieverständnis.³⁴⁴ Wie nun also soll ein Begriff verständlich und konturiert wahrgenommen werden, der sich sowohl terminologisch als auch inhaltlich – durch ein unterschiedliches Verständnis der implizierten Art der Textbeziehungen und durch eine differierende Wahl des Textbegriffs – höchst pluriform darstellt? Alleine 48 Verwendungsweisen von Intertextualität konnten nachgewiesen werden, was wiederum auf den inflationären Gebrauch des Intertextualitätsbegriffes und eine unklare Begriffsbestimmung hinweist, die letztlich dazu führt, dass „(...) keiner eigentlich mehr so recht weiß, was gemeint ist, wenn dieser Terminus genannt wird.“³⁴⁵ Exemplarisch für die begriffliche Vielfalt des Phänomens „Intertextualität“ stehen sicherlich auch Julia Kristeva und Gérard Genette, die sich beide aus jeweils unterschiedlichen Gründen vom Intertextualitätsbegriff verabschieden.³⁴⁶ Während Kristeva Intertextualität durch den Begriff der *Transposition* ersetzt, um der unangemessenen Verwendung des Intertextualitätsbegriffs für die Quellen- und Einflussforschung zu entfliehen, wählt Genette den Begriff der *Transtextualität*, um unter Intertextualität weiterhin nur den Kernbereich der Textbeziehungen in Form von Zitaten, Anspielungen und Plagiaten zu verstehen.³⁴⁷

³⁴⁰ Vgl. Gillmayr-Bucher, Intertextualität, 5.

³⁴¹ Vgl. dazu ausführlicher in Kapitel III, *Begriffsbestimmungen: Zum Text und Intertextualitätsverständnis*, S. 100-108 der vorliegenden Studie.

³⁴² Vgl. Seiler, Intertextualität, 275.

³⁴³ Vgl. Gillmayr-Bucher, Intertextualität, 5.

³⁴⁴ Vgl. Holthuis, Intertextualität, 1. Die angegebenen Alternativbegriffe beziehen sich chronologisch auf die nachfolgenden Studien: Genette, *Palimpseste*; Schmid/Stempel, *Dialog der Texte*; Hebel, *Romaninterpretation als Textarchäologie*; ders., *Intertextuality*; Angenot, *L'intertextualité enquête sur l'émergence et la diffusion d'un champ notionnel*, 121-135.

³⁴⁵ Die ausführliche Listung der Verwendungsweisen findet sich, in: Heinemann, *Zur Eingrenzung des Intertextualitätsbegriffs aus textlinguistischer Sicht*, 21.

³⁴⁶ Vgl. Stocker, *Theorie der intertextuellen Lektüre*, 23.

³⁴⁷ Vgl. ebd. Kristeva begründet diesen begrifflichen Austausch wie folgt: „Der Terminus *Intertextualität* bezeichnet eine solche *Transposition* eines Zeichensystems (oder mehrerer) in ein anderes; doch wurde der Terminus häufig in dem banalen Sinne von ‚Quellenkritik‘ verstanden, weswegen wir ihm den der *Transposition*

Der Intertextualität haftet als Charakteristikum das „Paradox von Ähnlichkeit und Differenz“ an. Selbiges resultiert wiederum aus dem „Paradox der Trennung und Verbindung“³⁴⁸ und besagt, dass Ähnlichkeit und Differenz beide auf ihre Weise den Textbezug offenbaren.³⁴⁹ Je nach Ausrichtung des Intertextualitätsbegriffs, kann er unterschiedlich eingeordnet werden. So kann beispielsweise differenziert werden zwischen a) einem *Merkmalsbegriff*, wenn Intertextualität eine Eigenschaft bezeichnet, b) einem *Relationsbegriff*, wenn er eine Beziehung bezeichnet und c) einem *Funktionsbegriff*, wenn er die Funktionsweise von Texten bezeichnet sowie d) einem *semiotischen Begriff*, wenn es um die Erzeugung von Textsinn geht.³⁵⁰ Entsprechend dieser Ausrichtung variieren freilich auch die Definitionen. Zudem sind sie Produkt unterschiedlicher Forschungsdiskurse und -etappen, die es im Folgenden näher zu bestimmen und beschreiben gilt.

3.1 Die konstituierende Phase

Grundlegend für die Entstehung des Intertextualitätsbegriffs ist der 1920 durch den russischen Sprach- und Literaturtheoretiker Michail Bachtin aufgeworfenen Gedanken der „Dialogizität“³⁵¹, den er primär anhand der Analyse des polyphonen Romans³⁵² entwickelt.³⁵³ Unter der Dialogizität des Wortes versteht Bachtin die Tatsache, dass ein Wort resp. eine sprachliche Äußerung nicht bloß auf ein Objekt referiert, sondern gleichzeitig auch immer respondierenden Charakter hat, indem es sich auf Äußerungen bezieht und zu diesen verhält.³⁵⁴ Bachtin formuliert dazu:

vorziehen; er hat den Vorteil, daß er die Dringlichkeit einer Neuartikulation des Thetischen beim Übergang von einem Zeichensystem zu einem anderen unterstreicht.“ (Kristeva, Die Revolution der poetischen Sprache, 69; Hervorhebungen im Original). Zum Begriff der Transtextualität, vgl. Genette, Palimpseste, 9-11.

³⁴⁸ Mehr dazu bei Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 11.

³⁴⁹ Vgl. ebd. Bereits innerhalb der Auswertung zum forschungsgeschichtlichen Abriss des KThom konnte angemerkt werden, dass sowohl Ähnlichkeit als auch Andersartigkeit auf mögliche Abhängigkeiten hinweisen können, auch wenn an dieser Stelle freilich der Begriff der Abhängigkeit nicht in diachroner Weise verstanden werden muss, vgl. S. 79-81 der vorliegenden Untersuchung.

³⁵⁰ Nähere Erläuterungen dazu, in: Stocker, Theorie der intertextuellen Lektüre, 24.

³⁵¹ „Das Wort wird im Dialog als seine lebendige Replik geboren, es erlangt seine Form in der dialogischen Wechselwirkung mit dem fremden Wort im Gegenstand. Der Entwurf des Gegenstandes durch das Wort ist dialogisch. Aber darin erschöpft sich die innere Dialogizität des Wortes keineswegs. Nicht nur im Gegenstand trifft das Wort auf ein anderes fremdes. Jedes Wort ist auf eine Antwort gerichtet und keines kann dem tiefergreifenden Einfluß des vorweggenommenen Wortes der Replik entgehen.“ (Bachtin, Die Ästhetik des Wortes, 172).

³⁵² „(...) die Sprache des Romans ist ein System von ‚Sprachen‘.“ (Bachtin, Die Ästhetik des Wortes, 157).

³⁵³ Vgl. Orosz, Literarische Bibellektüre(n), 217.

³⁵⁴ Vgl. Bachtin, Die Ästhetik des Wortes, 168-180; Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 18.

(...) das Wort hat hier eine zweifache Ausrichtung, es ist sowohl auf den Gegenstand der Rede, wie das gewöhnliche Wort, als auch auf ein *anderes Wort*, auf eine *fremde Rede* gerichtet.³⁵⁵ Julia Kristeva weitet nun den Dialogizitätsbegriff Bachtins vom Roman auf alle Texte aus³⁵⁶ und entwickelt 1967 aus ihm heraus den Intertextualitätsbegriff, der sich gegen die Annahme des Strukturalismus richtet, Texte seien „objektiv beschreibbare geschlossene Strukturen.“³⁵⁷ Vielmehr definiert sie den Text als „Mosaik von Zitaten“³⁵⁸ und versteht Intertextualität als Phänomen, das alle Erscheinungen der Kultur bestimmt.³⁵⁹ Neben Bachtins Gedanken der Dialogizität erwächst das Intertextualitätskonzept Kristevas auch aus Barthes' Texttheorie. Beide, Bachtin und Barthes, gibt Kristeva 2002 selbst als Quellen ihrer Überlegungen an.³⁶⁰ Das sprechende Subjekt ist bei Bachtin Urheber einer jeder Äußerung, welches Kristeva durch eine „Aktivität des Textes“ selbst ersetzt.³⁶¹ Es findet ein Wechsel von der Intersubjektivität hin zur Intertextualität statt und damit ein Wechsel von der Stimme hin zum Text.³⁶²

Roland Barthes, Jacques Derrida und Harald Bloom nehmen das poststrukturalistische Intertextualitätskonzept Kristevas auf und entwickeln dieses weiter.³⁶³ Barthes beispielsweise verlagert „(...) die produktionsästhetische Orientierung von Intertextualität hin zu einer rezeptionsorientierten Konzeption.“³⁶⁴ Er definiert den Text als Gewebe, „(...) in dem verschiedene Fäden miteinander verwoben sind.“³⁶⁵ Ihm zufolge kennzeichnet das Wesen eines Textes, dass er vergleichbar ist mit einer Echokammer, in welcher „(...) andere Text endlos wiederhallen.“³⁶⁶ Barthes' streng rezeptionsorientierte Konzeption mitsamt seiner Vorstellung

³⁵⁵ Bachtin, Probleme der Poetik Dostoevskijs, 206. Bachtin spricht in diesem Zusammenhang auch von dem „zweistimmige(n) Wort“ (ebd.).

³⁵⁶ Vgl. Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, 345-375; dazu auch Orosz, Literarische Bibellektüre(n), 218; Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 32.

³⁵⁷ Alkier, Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4, 2f.

³⁵⁸ Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, 348. Dazu auch: „Indem er den Begriff Wortstatus (statut du mot) als kleinste Einheit der Struktur einführt, stellt Bachtin den Text in die Geschichte und die Gesellschaft, welche wiederum als Texte angesehen werden, die der Schriftsteller liest, in die er sich einfügt, wenn er schreibt.“ (ebd., 346).

³⁵⁹ Vgl. Orosz, Literarische Bibellektüre(n), 217.

³⁶⁰ „My concept of intertextuality thus goes back to Bakhtin's dialogism and Barthes' text theory.“ (Kristeva, ‚Nous deux‘ or a (Hi)story of Intertextuality, 8). Vgl. dazu auch Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 34.

³⁶¹ „In ihrem Modell ersetzt Kristeva das Bachtin'sche Wort also durch den Text.“ (Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 38).

³⁶² Vgl. ebd., 36; Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, 348; Schahadat, Intertextualität, 370.

³⁶³ Vgl. Alkier, Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4, 5.

³⁶⁴ Holthuis, Intertextualität, 16f; Barthes, Der Tod des Autors, 185-193.

³⁶⁵ Barthes, Theory of the Text, 39; ders., Der Tod des Autors, 190; vgl. dazu Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 50.

³⁶⁶ Barthes, Über mich selbst, 81; vgl. Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 51.

von Wörtern, die wider- und nachhallen – ohne Rekonstruktionsmöglichkeiten ihres Ursprungsortes -, führt einen Werkbegriff *ad absurdum* und evoziert daher konsequent den „Tod des Autors“.³⁶⁷ Anders entwickelt Jacques Derrida das Intertextualitätskonzept weiter, indem er innerhalb seiner Kritik an der Sprechakttheorie John L. Austins u.a. die Metapher des „zitathaften Aufpropfens“³⁶⁸ verwendet. Diese aus der Botanik übernommene Bezeichnung ist zugleich hilfreich für das Verständnis der Intertextualitätstheorien. Das Aufpropfen wird insbesondere in poetologischen und poetischen Diskursen für Vorgänge des Zitierens, Kopierens und Nachahmens verwendet und beschreibt daher einen sekundären Vorgang.³⁶⁹ Der Literaturwissenschaftler Harald Bloom erläutert die Angst des Dichters, sein Werk könne von anderen Texten beeinflusst werden. Indem sich dieser nun aber mit den Werken anderer AutorInnen beschäftigt und sie resultativ fehldeutet, werden intertextuelle Spuren im Werk des Dichters hinterlassen. Der ambivalente Prozess und das Zusammenspiel von Zu- und Abwendung des Dichters zu und von anderen Texten lässt sich mit Blooms Beobachtung von Angst vor Einfluss, Autonomie- und Originalitätsbegrenzung in Einklang bringen.³⁷⁰

3.2 Die Operationalisierungsphase

Die in der ersten Phase erfolgte Konstituierung und daraus folgende Weiterentwicklung sowie Modifizierung des Intertextualitätsgedankens wird in einer weiteren Phase nunmehr kritisch in Frage gestellt. Zunehmend wird das *poststrukturalistische* Intertextualitätskonzept Kristevas aufgrund mangelnder Methodisierbarkeit angegriffen und sich vermehrt um eine eigene Typologie sowie ein „methodisierbares Intertextualitätskonzept“³⁷¹ bemüht.³⁷² Hier wird somit ein engeres Intertextualitätskonzept vertreten, das auf wissenschaftliche Anwendbarkeit abzielt.³⁷³ Michael Riffaterre beispielsweise grenzt sich deutlich von dem vorherrschenden *produktionsorientierten* Schwerpunkt der Intertextualität ab und verschiebt

³⁶⁷ Vgl. Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 51.

³⁶⁸ Derrida, Limited Inc, 32: „Möglichkeit des Herausnehmens und des zitathaften Aufpropfens, die zur Struktur jedes gesprochenen oder geschriebenen Zeichens [marque] gehört, und die noch vor und außerhalb jeglichen Horizonts semiolinguistischer Kommunikation jedes Zeichen [marque] als Schrift konstituiert (...)“

³⁶⁹ Vgl. Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 57f.

³⁷⁰ „Poetischer Einfluß, oder wie ich es häufiger nennen werde, poetisches Fehlverstehen, ist notwendig das Studium des Lebenszyklus eines Dichters als Dichter.“ (Bloom, Einfluss-Angst, 11). Vgl. Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 69-71.

³⁷¹ Alkier, Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4, 5.

³⁷² Vgl. ebd.

³⁷³ Vgl. ebd.

den Fokus auf die *Rezeption*.³⁷⁴ Im Unterschied zu den übrigen ForscherInnen entwickelt Riffaterre sein Intertextualitätskonzept am Beispiel von Gedichten und verzichtet auf eine narratologische Fokussierung. Riffaterres Interesse gilt insbesondere dem Text und den Rezipierenden:³⁷⁵ „Text und Leser bilden die Kehrseite einer Medaille.“³⁷⁶ Sein Vorgehen ist *literaturemiotisch* ausgerichtet.³⁷⁷ Gérard Genette hingegen nutzt den Begriff der Transtextualität, welchen er mit den ausdifferenzierten Unterkategorien Intertextualität, Paratextualität, Metatextualität, Architextualität und Hypertextualität versieht.³⁷⁸ Sie wird bei Genette strukturalistisch definiert und verstanden.³⁷⁹ Renate Lachmann wiederum vertieft texttheoretische, textdeskriptive und literatur- und kulturkritische Forschungsperspektiven und verbindet diese Ansätze mit dem Konzept des kulturellen Gedächtnisses.³⁸⁰ Eine *texttheoretische* Perspektive umfasst das theoretische Text- und Intertextualitätsverständnis, während eine *textanalytische* Perspektive sich mit der Frage nach einem „leistungsfähigen deskriptiven Apparat“³⁸¹ befasst und das literatur- und kulturkritische Potenzial in der Infragestellung bisheriger Konzepte zur Literatur liegt.³⁸² Ihre Ausrichtung bleibt dabei *kultursemiotisch*.³⁸³ Ulrich Broich und Manfred Pfister liefern „(...) klare Definitionen und transparente Systematisierungen von verschiedenen Formen und Typen der Intertextualität (...)“³⁸⁴ und gehen dabei über den Bereich der Konzepte der Intertextualität, die Formen der Markierung, Bezugfelder und Bezugsmöglichkeiten, hin zu den Funktionen und konkreten Interpretationen von Intertextualität.³⁸⁵ Sie arbeiten *kommunikationstheoretisch*.³⁸⁶ Susanne Holthuis setzt einen *rezeptionsorientierten* Zugang und begrenzt diesen nicht bloß auf literarische Intertextualität.³⁸⁷ Ihre an der Textrezeption ausgerichtete Untersuchung bemüht sich gleicherma-

³⁷⁴ Vgl. Riffaterre, *La syllepse intertextuelle*, 496; ders., *L'intertexte inconnu*, 5f; dazu Holthuis, *Intertextualität*, 20.

³⁷⁵ Vgl. Berndt/Tonger-Erk, *Intertextualität*, 100; Riffaterre, *Semiotics of Poetry*.

³⁷⁶ Ebd.

³⁷⁷ Vgl. ebd., 99. Zur literaturemiotischen Ausrichtung Riffaterres, vgl. Allen, *Intertextuality*, 111-121; Riffaterre, *Semiotics of Poetry*.

³⁷⁸ Vgl. Genette, *Palimpseste*, 10-18.

³⁷⁹ Vgl. Berndt/Tonger-Erk, *Intertextualität*, 99. Zum strukturalistischen Ansatz Genettes auch Pham, *Intertextuelle Referenzen auf Shakespeare*, 30.

³⁸⁰ Vgl. Lachmann, *Intertextualität als Sinnkonstitution*, 66-107; dies., *Gedächtnis und Literatur*; Orosz, *Literarische Bibellektüre(n)*, 220.

³⁸¹ Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, 8.

³⁸² Vgl. ebd., 7f.

³⁸³ Vgl. Berndt/Tonger-Erk, *Intertextualität*, 99. Zum kultursemiotischen Ansatz Lachmanns, vgl. Lachmann, *Kultursemiotischer Prospekt*, 17-28.

³⁸⁴ Orosz, *Literarische Bibellektüre(n)*, 220.

³⁸⁵ Vgl. Broich/Pfister, *Intertextualität*, V-VI.

³⁸⁶ Vgl. Berndt/Tonger-Erk, *Intertextualität*, 99.

³⁸⁷ Vgl. Orosz, *Literarische Bibellektüre(n)*, 220.

ßen darum, „(...) sowohl die im Text indizierten Intertextualitätssignale wie auch den ‚intertextuellen Akt des Lesens‘ (...)“³⁸⁸ angemessen für eine Textanalyse fruchtbar zu machen. Jörg Helbig seinerseits konzentriert sich auf das große Feld der *Markierungen* von Intertextualität und stellt neben einer theoretischen Grundlegung intertextueller Markierung v.a. die Bereiche der Arten intertextueller Markierung, deren Funktionen sowie eine Anwendung auf spezifische Textbeispiele vor.³⁸⁹ Peter Stocker wiederum wählt eine Untersuchung „in den komplementären Kontexten von Produktion und Rezeption literarischer Texte durch die Vermittlung von Leser und Autor.“³⁹⁰ Seine Untersuchung umfasst *begriffsgeschichtliche* Bestimmungen, Formen und Funktionen der Intertextualität sowie Modelle und Fallbeispiele.³⁹¹

³⁸⁸ Holthuis, Intertextualität, V.

³⁸⁹ Vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung.

³⁹⁰ Stocker, Theorie der intertextuellen Lektüre, 9.

³⁹¹ Vgl. ebd., 7f.

III Methodologische Grundlegung

Intertextualität impliziert immer die Existenz von mindestens zwei Texten, die zueinander in einer spezifischen Relation stehen.¹ Stellt man methodisch ausgerichtet die der Untersuchung zugrundeliegende Leitfrage „so anders?“ und das unter der Prämisse, dass zum einen die Begriffe „kanonisch“ und „apokryph“ wertneutral gebraucht werden und zum anderen dem Eigenwert der Schrift KThom angemessen Rechnung getragen wird, sollte eine „Abwendung von literarischen Hierarchien“² erfolgen und „textübergreifende Zusammenhänge wertneutral“³ untersucht werden. Intertextualität ermöglicht ein solches Vorgehen.⁴ Der eingangs angeführte Gedanke der Relationalität von Texten wird auch von Georg Steins und Susanne Holthuis auf je unterschiedliche Weise in ihren exegetischen Untersuchungen aufgegriffen. Während Steins die intertextuellen Größen „Hypertext“ und „Hypotext“ als Relationsbegriffe deklariert,⁵ versteht Holthuis Intertextualität „(...) als Relation zwischen ‚dominant verbalen relationalen semiotischen Objekten‘, wobei der Akzent vor allem auf das Faktum der ‚Relationalität‘ zu setzen ist.“⁶ Während des Lesens werden Ähnlichkeiten zwischen Texten entdeckt und diese wiederum konstituieren dann die Relation der Texte zueinander.⁷ An dieser Stelle gerät somit wieder die bereits unter 2.2.3 diskutierte problematische Relation von Abhängigkeit und Ähnlichkeit in den Blick:⁸ „Mit dem Paar ‚**Intertextualität**‘ und ‚**Einfluss**‘ verhält es sich wie mit den Partnern einer guten Ehe: Es geht nicht mit, aber es geht auch nicht ohne einander.“⁹ Unter Michail Bachtin, Julia Kristeva und anderen WissenschaftlerInnen wurde meist die Differenz innerhalb der Textbezüge fokussiert, die Einflussforschung hingegen nimmt nun wieder stärker die Ähnlichkeiten in den Blick.¹⁰

¹ Stocker, Theorie der intertextuellen Lektüre.

² Gillmayr-Bucher, Intertextualität, 12.

³ Ebd., 11.

⁴ Vgl. ebd., 11f.

⁵ Vgl. Steins, Die „Bindung Isaaks“, 101.

⁶ Holthuis, Intertextualität, 30f.

⁷ Vgl. Steins, Die „Bindung Isaaks“, 78.

⁸ Vgl. Kapitel II/S. 74f. der vorliegenden Untersuchung.

⁹ Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 63 (Hervorhebungen im Original). Auch wenn zweifelhaft bleibt, ob hier wirklich eine „gute“ Relation beschrieben wird.

¹⁰ Vgl. ebd.

Neben der problematischen Relation von Abhängigkeit und Ähnlichkeit spielt für eine intertextuelle Zugangsweise auch der entworfene Gedanke des gänzlich Neuen als Illusion¹¹ eine beachtliche Rolle. Christoph Dohmen schreibt:

Auch in der Bibelauslegung kann und muss das Rad nicht neu erfunden werden, so dass die Suche nach dem ganz Neuen, dem Noch-Nie-Gesagten sich als vergeblich erweisen muss. Andererseits kann es aber auch nicht darum gehen, wieder und wieder alles zusammenzutragen, was zu einem Text schon geschrieben wurde. Schließlich lehrt die neue Literaturwissenschaft, dass es den einen und einzigen – den richtigen und wahren – Sinn eines Textes nicht gibt.¹²

Zwar befasst sich Dohmen in seinem Kommentar mit dem Exodusbuch, gleichwohl trifft seine Beobachtung auch auf das KThom zu. Sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede des KThom zu den kanonischen Schriften können zu Indizien für gewisse Abhängigkeitsrelationen werden und Leserinnen und Leser mit dem Faktum konfrontieren, dass das, was sie lesen, eben nicht gänzlich neu sein kann. Darüberhinaus wird die Existenz eines einzigen Sinns von Texten bestritten. Diese Annahme gilt, weil die Wahl der Texte, die zusammengelesen werden, immer auch über deren Interpretationsmöglichkeiten entscheidet und diese wiederum je nach Auswahl variieren können. Damit reiht sich die vorliegende Studie in die Riege derjenigen Forschungen ein, welche eine solche Beobachtung zunehmend auch für ihr Operationalisierungskonzept zur Bibelauslegung fruchtbar machen.¹³

Die Ausführungen zur Methodologie und Methode der Intertextualität in der vorliegenden Studie ist wie folgt gegliedert: Vorangestellt ist eine Begründung für den intertextuellen Ansatz der Untersuchung. Diese Begründung speist sich zum einen aus den Vorteilen, die ein Vergleich von Texten mit sich bringt, und zum anderen aus den konkreten Chancen, die ein Zusammenlesen von Texten bereithält. Im Anschluss an die Listung der Vorteile der zugrundegelegten Methode werden notwendige theoretische Grundlagen aufgeführt, indem Definitionen von Intertextualität thematisiert und diskutiert werden. Im Anschluss wird ein konkretes Methodeninstrumentarium entwickelt. Es folgt daher die Überleitung von der Methodologie hin zu einer umsetzbaren Methode. Bevor allerdings ein brauchbares Untersuchungsinstrumentarium entwickelt werden kann, müssen einige Grundsatzentscheidungen

¹¹ Vgl. Kapitel II/S. 75 der vorliegenden Studie.

¹² Dohmen, Exodus 19-40 (HThK), 29.

¹³ Neben primär rezeptionsorientierten Ansätzen betont auch Georg Steins die Notwendigkeit eines Untersuchungsinstrumentariums, das den zu untersuchenden Text nicht auf eine Bedeutung festlegt: „Es [das Operationalisierungskonzept; GL] muß der *Lektüre* als einem je aktuellen Ereignis der Begegnung von Text und Rezipient entsprechen; d.h. es legt den Text nicht auf eine Bedeutung fest, sondern ermöglicht die Erkenntnis und Beschreibung von Rezeptionsmöglichkeiten (Spielräumen) und bleibt in der Vorstellung konkreter Rezeptionen immer ergänzbar und grundsätzlich überholbar.“ (Steins, Die „Bindung Isaaks“, 99).

getroffen werden. Dazu zählen Begriffsbestimmungen sowie die spezifische Auswahl der zugrundeliegenden Texte ebenso wie intratextuelle Beobachtungen und Festlegungen zur Gewichtung der Triade Autor-Text-Leserin und der Bestimmung von Diachronie und Synchronie der zugrundegelegten Methode.

1. Begründungen für einen intertextuellen Ansatz

Neben den ganz grundsätzlichen innerhalb des forschungsgeschichtlichen Abrisses erläuterten inhaltlichen Begründungen, die sich auf die konkrete Ausrichtung der Fragestellung in Form des Vergleichs und die bisher innerhalb der Forschung zum KThom getätigten primär diachron ausgerichteten intertextuellen Ansätze beziehen,¹⁴ lassen sich nunmehr auch stärker von der Methodologie her aufweisbare Begründungen für die Intertextualität als zugrundeliegender Methode anbringen. Diese beziehen sich zum einen auf die komparatistische Vorgehensweise und zum anderen auf den nachweislichen Nutzen eines Zusammenlesens von Texten, das einer strikten Gegenüberstellung von Texten als zwei unvereinbaren und entgegengesetzten Größen widerspricht und damit auch einer mit Wertungen versehenen Gegenüberstellung der kanonischen und apokryphen Literatur mit Skepsis begegnet.

1.1 Vom Nutzen des Vergleichs

Die Komparatistik liefert eine für diese Untersuchung nützliche Erkenntnis: „Der Vergleich schärft also unseren Blick für das einzelne Objekt, obwohl wir zwei (oder mehrere) vor uns haben.“¹⁵ Durch einen gemeinsamen Nenner, den die zu vergleichenden Texte aufweisen, welcher im Rahmen dieser Untersuchung Wundererzählungen sind, lassen sich nicht bloß Texte miteinander in Bezug setzen, sondern darüber hinaus vielmehr die Facetten der einzelnen Schrift, also die des KThom als eigenständiger Schrift, herausarbeiten. Es wird gezeigt, dass eine intertextuelle Untersuchung ein nützliches Instrumentarium für einen fruchtbringenden Vergleich darstellen kann. Die Komparatistik wird gemeinsam mit der Rhetorik, der Einflussforschung, der Hermeneutik und den Text- und Interpretationstheorien zu den Forschungsfeldern, die es im Bereich der Intertextualität zu berücksichtigen gilt, gerechnet.¹⁶ Komparativ ausgerichteten Untersuchungen geht es um den Textvergleich. Meist werden sie von PhilologInnen durchgeführt, die funktionale und/oder systemimmanente Eigenschaften

¹⁴ Vgl. Kapitel II der vorliegenden Studie.

¹⁵ Grabovszki, Vergleichende Literaturwissenschaft für Einsteiger, 73.

¹⁶ Vgl. Holthuis, Intertextualität, 11.

der Texte miteinander vergleichen¹⁷ und daraus „(...) die Bildung literarischer Reihen, Textkorpora etc. vornehmen.“¹⁸ Der Intertextualität lässt sich daher auch eine komparative Funktion zuweisen.¹⁹

Wenngleich die Bedeutung der Stoff- und Motivgeschichte für die Komparatistik herausgearbeitet wurde und Verbindungen zwischen der Komparatistik und der Einflussforschung hergestellt werden können,²⁰ geht es der vorliegenden Untersuchung aber gerade nicht um Einflussforschung i.S. des Herausarbeitens konkreter Abhängigkeiten, sondern um die gezielte gegenseitige Bereicherung der Texte durch den Vergleich. Komparatistische Ansätze können, müssen jedoch nicht Teil der Einflussforschung sein, gerade dann, wenn man sich die literaturwissenschaftliche Unterscheidung von typologischem und genetischem Vergleich anschaut.²¹ Während nämlich der genetische Vergleich insbesondere „(...) Ähnlichkeiten zum Gegenstand hat, die durch Kontakt, d.h. durch direkte und indirekte Beeinflussung entstehen (...)“²², konzentriert sich der typologische Vergleich eher auf Ähnlichkeiten, „(...) die ohne Kontakt aufgrund von analogen Produktions- und Rezeptionsbedingungen zustande kommen.“²³

Einfluss kommt also nicht nur durch unmittelbaren Umgang mit einem Werk oder einem Autor zustande, sondern ist häufig durch kollektive Rezeption vermittelt, die die Voraussetzungen für eine neuartige Produktion bildet.²⁴

Das wiederum verdeutlicht, dass Einfluss nicht zwingend Abhängigkeit bedeutet, die eine schriftliche Quelle impliziert, sondern vielmehr durch kollektive Rezeption etwas Neues geschaffen wird. Einseitige Abhängigkeit und die damit oft einhergehende Geringschätzung des Eigenwerts eines Werkes werden dadurch negiert. Trotz der komparativen Ausrichtung die-

¹⁷ Vgl. ebd., 60.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Susanne Holthuis erwähnt in ihrer Studie zu einer rezeptionsorientierten Ausrichtung der Intertextualität u.a. eine komparative Funktion der Intertextualität, die sie wie folgt beschreibt: „Hinsichtlich der *komparativen* Funktion spielen intertextuelle Bezüge lediglich eine post-interpretative Rolle, etwa was die Evaluation der im Text ausgedrückten Sachverhalte betrifft, indem der Text bzw. die ihm zuzuordnende Textwelt hinsichtlich bestimmter (funktionaler oder systemimmanenter) Aspekte mit dem Referenztext bzw. seiner Textwelt verglichen wird. Komparative intertextuelle Verarbeitungen sind traditionell Gegenstand der Philologie, insbesondere der Einflußforschung; sie sind darüber hinaus auch Grundlage von Texttypologien, Epochenzuordnungen oder synoptischen Textvergleichen.“ (Holthuis, Intertextualität, 207-211, hier 210). Wie stark Intertextualität auf den Vergleich aus ist und vergleichend arbeitet, zeigt auch die Erwähnung Bachtins und Kristevas in Peter V. Zimas *Komparatistik*, vgl. Zima, *Komparatistik*, 99f.

²⁰ Vgl. Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 66.

²¹ Vgl. ebd.

²¹ Vgl. Zima, *Komparatistik*, 105ff.

²² Ebd., 105 (Hervorhebung im Original).

²³ Ebd. (Hervorhebung im Original).

²⁴ Ebd., 145.

ser Untersuchung, ist das Ziel nicht, eine übergeordnete literarische Reihe zu entwerfen und somit die Texte bereits vorab in ihrer Eigenständigkeit zu begrenzen und sie bloß zum Teil eines großen Ganzen werden zu lassen. Eine komparatistische Ausrichtung fokussiert den Vergleich, weiß aber, dass neben Ähnlichkeiten auch Unterschiede sichtbar werden und will sich daher um eine Auswertung bemühen, welche die Unterschiedlichkeit und Einzigartigkeit der Texte herausstellt, gleichwohl freilich auf verbindende Elemente achtet. Angesichts des häufig formulierten Vorwurfs der Willkür hinsichtlich der Inbezugsetzung von Texten innerhalb der Intertextualitätsdebatte sollte eine jede Forscherin/ein jeder Forscher für eine aussagekräftige Untersuchung eine „(...) Selektion des untersuchten Texts, der Auswahl und Art der Vergleichstexte und schließlich der Vergleichspunkte selbst“²⁵ vornehmen.²⁶

1.2 Vom Sinn des Zusammenlesens

Es ist unzulässig, die Analyse (...) allein auf den jeweiligen Text zu beschränken. Jedes Verstehen ist das In-Beziehung-Setzen des jeweiligen Textes mit anderen Texten und die Umdeutung im neuen Kontext (...).²⁷

Weil der Vergleich in der vorliegenden Untersuchung nicht auf das Eruiieren von Abhängigkeiten zielt, sondern vielmehr die Dialogizität und Reziprozität der unterschiedlichen Texte intendiert, muss im Folgenden der Sinn eines Zusammenlesens von Texten näher expliziert werden. Der Sinn des Zusammenlesens lässt sich in dem damit verbundenen Generieren einer „Pluralität von Sinneffekten“²⁸ definieren. Die Bibel ist kein Ort harmonischer Einstimmigkeit, an dem Widersprüche und Differenzen der Schriften keine Rolle spielen.²⁹ Vielmehr ist die Bibel selbst der Ort, der „Räume zwischen Texten“³⁰ eröffnet, und eine Vielzahl an Sinnpotentialen ermöglicht.³¹ Dieses Potential des Zusammenlesens verdeutlicht Stefan Alkier, indem er innerhalb seiner kategorialen Semiotik der Intertextualität unterschiedliche Arbeitsweisen zuteilt und zwischen einer produktionsästhetischen, rezeptionsästhetischen und experimentellen Perspektive unterscheidet.³² Der experimentellen Perspektive kommt dabei die Aufgabe zu, „(...) im Sinne des unbegrenzten Intertextualitätskonzepts nach Sinneffekten, die sich aus dem Zusammenlesen zweier oder mehrerer Texte ergeben, auch wenn

²⁵ Ecker, „A Map for Rereading“, 298.

²⁶ Vgl. ebd. Dies geschieht auf den Seiten 102-107 der vorliegenden Untersuchung.

²⁷ Bachtin, Zur Methodologie der Literaturwissenschaft, 352.

²⁸ Vorwort, in: Alkier/Hays, Die Bibel im Dialog der Schriften, VII.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. ebd.

³² Vgl. Alkier, Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4, 10f.

dies nicht produktions- oder rezeptionsgeschichtlich begründet wird“³³ zu fragen.³⁴ Ein auch das Anliegen der vorliegenden Untersuchung treffendes Ziel des Zusammenlesens von Texten hat Alkier prägnant formuliert:

Eine intertextuelle biblische Theologie wird nicht länger nach einer sinnzentrierenden „Mitte“ der Schrift suchen, die in exklusiver Überheblichkeit die Anderen immer ausgrenzen muß, sondern nach den vielfältigen Sinnmöglichkeiten Ausschau halten, die das Zusammenlesen biblischer Texte im Rahmen der verschiedenen konkreten Kanones hervorbringt.³⁵

Intertextuelle biblische Theologie kann somit dazu beitragen, apokryphe Schriften endlich in ihrem Eigenwert ernstzunehmen und nicht länger bloß im Schatten ihrer kanonischen Schwestern wahrzunehmen. Ein Zusammenlesen ermöglicht somit neue Verständnismöglichkeiten der Texte, die durch ein separates oder hierarchisches Betrachten der Texte in dieser Weise nicht möglich sind.³⁶ Gleichwohl lässt sich der Bedeutungsaufbau, der durch ein Zusammenlesen von Texten ermöglicht werden kann, eingrenzen:

Nicht jeder Text trägt zum Bedeutungsaufbau eines jeden anderen etwas bei. Nur ein Text, der einen oder mehrere andere evoziert, wird durch diese Relationen bereichert. Erst aus der Anwesenheit des anderen Textes in der Struktur eines Textes resultiert eine Sinnkomplexion. Relationen zwischen den Texten werden aufgebaut über Ähnlichkeiten, die im Lesevorgang entdeckt werden.³⁷

Enger gefasst liegt somit nur dann Intertextualität vor, wenn ein Text A (fremder Text) zu einem Bedeutungszuwachs für Text B (auszulegender Text) beizutragen vermag wie auch der auszulegende Text gleichermaßen Sinnpotentiale für den fremden Text liefern kann. Damit muss also nicht jede Art der Beziehung zwischen Texten (z.B. Abhängigkeitsrelationen) strenggenommen eine intertextuelle sein.³⁸ Die Funktion und das Vorgehen einer solchen Lektüre kann als „(...) eine Begegnung von Verschiedenem zum Zwecke der Bereicherung im Sinne der Erschließung neuer Sichtweisen (...)“³⁹ beschrieben werden.

Das Zusammenlesen von Texten ist geeignet, um „Stereotypen der Wahrnehmung aufzubrechen und das Werk in ungewohnte Beleuchtung zu stellen“⁴⁰ und trägt dazu bei, Datierungs-

³³ Ebd., 10, 16f.

³⁴ Vgl. ebd., 10. Interessant ist, dass diese Perspektive losgelöst von den Größen Autor und Leser existiert, gleichwohl sie sicherlich die produktionsorientierten und rezeptionsorientierten Fragestellungen anregen und bereichern kann, ohne selbige zum Ziel zu haben, vgl. ebd., 16f.

³⁵ Ebd., 13.

³⁶ Vgl. Gillmayr-Bucher, Intertextualität, 15.

³⁷ Steins, Die „Bindung Isaaks“, 78.

³⁸ Vgl. ebd., 100. Steins betont jedoch die Reziprozität innerhalb seiner „kanonisch-intertextuellen Lektüre“ nicht eigens.

³⁹ Ebd., 227.

⁴⁰ Vgl. Stierle, Werk und Intertextualität, 141.

fragen in den Hintergrund treten zu lassen.⁴¹ Das Zusammenlesen wird hier zum Argument für eine synchrone Vorgehensweise, entgegen der bislang stark verfochtenen Tendenz, Vergleiche und intertextuelle Ansätze mit Einfluss- und Quellenforschung zusammenzudenken und sie daher unwillkürlich diachron auszurichten.

2. Von der Methodologie zur Methode

Eine präzise Unterscheidung der Begrifflichkeiten „Methode“ und „Methodologie“ wird selbst in einschlägigen Methodenbüchern zum Neuen Testament nicht vorgenommen, was vielfach zu Ungenauigkeiten führt. Beim Lesen eines Textes wird eine Vielzahl an Fragen aufgeworfen.⁴² „Bei der systematischen und reflektierten Suche nach Antworten auf diese Fragen entstehen Methoden (...).“⁴³ Das griechische μέθοδος – zusammengesetzt aus ὁδός und der Präposition μετὰ⁴⁴ bezeichnet somit ein „*following after*“⁴⁵, ein „*pursuit*“⁴⁶, „den Weg auf ein Ziel hin“,⁴⁷ genauer also „ein planmäßiges Verfahren zur Realisierung eines Zieles“⁴⁸ und damit auch den „Gang einer Untersuchung.“⁴⁹ Das Suffix „-logie“ wiederum unterscheidet die Methode von der „Lehre von denjenigen M., die wiss. Erkenntnis anstreben“ und „Reflexionen auf die M. zur Erkenntnisgewinnung“ intendieren.⁵⁰ Damit ist die Methodologie Teil der Wissenschaftstheorie und bezeichnet „(...) sowohl die Lehre von den Methoden einer einzelnen Disziplin als auch die allgemeine Lehre wissenschaftlicher Methoden als Teil der Logik und der Philosophie.“⁵¹

Anhand dieser etymologischen und begriffstheoretischen Unterscheidung dürfte deutlich geworden sein, dass bislang methodologische Diskurse und forschungsgeschichtliche Einordnungen stattfanden (vgl. Kapitel II), die es nunmehr einzuordnen und zu bewerten gilt, um aus ihnen heraus eine eigenständige Methode als „Gang der Untersuchung“⁵² und

⁴¹ Vgl. Petersen, Brot, Licht und Weinstock, 318.

⁴² Vgl. Vette, Bibelauslegung, christliche, 1.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Vgl. Art. μέθοδος, in: Liddell./Scott, A Greek-English Lexicon, 1091.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Kluge, Methode, 618.

⁴⁸ Berg, Methodologie, 1187.

⁴⁹ Beer, „Methode“, „Methodik“ und „Methodologie“ in der Ethnologie, 9.

⁵⁰ Berg, Methodologie, 1187.

⁵¹ Beer, „Methode“, „Methodik“ und „Methodologie“ in der Ethnologie, 9; Berg, Methodologie, 1187.

⁵² Beer, „Methode“, „Methodik“ und „Methodologie“ in der Ethnologie, 9.

„planmäßiges Verfahren“⁵³ zu entwickeln. Zur Realisierung eines solchen Unterfangens ist es notwendig, vorab einige Grundsatzentscheidungen zu treffen. Neben der Entscheidung für ein spezifisches Text- und Intertextualitätsverständnis mitsamt der Festlegung und Auswahl der zugrundeliegenden Texte, sollte eine prägnante intratextuelle Beschreibung folgen und Festlegungen hinsichtlich der Gewichtung der Triade Autor-Text-Leserin vorgenommen werden, bevor in einem letzten Schritt die konkrete Ausrichtung der Methode in die Kategorien Diachronie und Synchronie erfolgt.

4.1 Zum Text- und Intertextualitätsverständnis

Die Konzeption des Textbegriffs ist notwendige Voraussetzung für die Formulierung eines eigenständigen Intertextualitätsverständnisses sowie die Auswahl der zugrundeliegenden Texte. Diese Grundsatzentscheidung lässt sich unterteilen in a) Text- und Intertextualitätsbegriff und b) Wahl und Festlegung des Analysetextes und dessen Vergleichstexte.

a) Text- und Intertextualitätsbegriff

Ein tragfähiger Textbegriff ist die Grundlage und Basis einer jeden intertextuellen Untersuchung.⁵⁴ Das Textverständnis und die Intertextualitätsdefinition sind zwei Größen, die untrennbar zusammengehören und sich wechselseitig bedingen. So muss ein Intertextualitätsverständnis, das eine Text-Text-Beziehung postuliert, notwendig danach fragen, was ein Text überhaupt ist und was unter intertextuellen Bezügen zu verstehen ist.⁵⁵

Die Definition von Intertextualität steht und fällt daher mit den ihr unmittelbar zuzuordnenden Kriterien von *Text* und *Textualität*, Entscheidungen auf dieser Ebene determinieren alle folgenden Konzeptionen zu intertextuellen Relationen in Texten.⁵⁶

Somit ist es also auch nicht verwunderlich, dass Intertextualität ein Merkmal von Textualität ist und „(...) daß wissenschaftlich ausgewiesene Intertextualitätskonzepte ihren jeweiligen Textbegriff darlegen müssen.“⁵⁷ Nachdem nun geklärt ist, dass faktisch ein Textverständnis das Intertextualitätskonzept bedingt, bleibt nun die Frage nach den konkreten Optionen, die hinsichtlich des zugrundeliegenden Textverständnisses zur Wahl stehen. Von besonderer

⁵³ Berg, *Methodologie*, 1187.

⁵⁴ Vgl. Hübenthal, *Transformation und Aktualisierung*, 26; Schiffner, *Lukas liest Exodus*, 37. Und einer jeden Untersuchung, welche die biblischen Schriften in ihrer „Texthaftigkeit“ verstehen will. Vertiefte Auseinandersetzungen mit einem biblischen Textverständnis generell und möglichen textinterpretierenden Zugängen finden sich bei Wischmeyer/Scholz, *Die Bibel als Text*.

⁵⁵ Vgl. Hübenthal, *Transformation und Aktualisierung*, 29.

⁵⁶ Holthuis, *Intertextualität*, 29 (Hervorhebung im Original).

⁵⁷ Alkier, *Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4, 1*.

Bedeutung ist hier sicherlich die texttheoretische Ebene und die damit verbundene Frage, wie eng oder weit man Text und Intertextualität definiert.⁵⁸ Julia Kristeva arbeitet mit einem radikal erweiterten Textbegriff, der im Sinn einer allgemeinen Kultursemiotik generalisiert ist. Ein solches Text- und damit auch Intertextualitätsverständnis, das auch als „unbegrenzte Intertextualität“⁵⁹ bezeichnet werden kann, steht relativ zu Beginn der Theoriebildung und richtet sich zugleich gegen ein zu eng gefasstes Textverständnis, das Texte als „geschlossene Strukturen“⁶⁰ versteht. Damit wird zugleich jedes kulturelle System zum Text, den es zu lesen und interpretieren gilt.⁶¹ Stärker analytisch und pragmatisch ausgerichtete Ansätze hingegen definieren ein engeres Text- und Intertextualitätskonzept, um operationalisierbar sein zu können und beschränken sich oftmals auf literarische Texte, die eindeutige intertextuelle Markierungen aufweisen.⁶² Es stehen sich somit globale und lokale Intertextualitätskonzepte gegenüber, die sich als einander entgegengesetzt bezeichnen lassen,⁶³ jedoch nicht gegenseitig ausschließen. Neben der Unterscheidung von globalem und lokalem Intertextualitätskonzept kann ebenfalls ein globaler Textbegriff von einem lokalen Textbegriff unterschieden werden. Beide Instanzen lassen sich beinahe variabel miteinander kombinieren und ergeben ein jeweils eigenständiges Konzept.⁶⁴ Neben der Enge und/oder Weite des Text- und Intertextualitätsverständnisses spielt auch die Frage nach einem offenen oder geschlossenen Textverständnis eine entscheidende Rolle.⁶⁵ Produktionsästhetische Ansätze orientieren sich an einem geschlossenen, rezeptionsorientierte Ansätze hingegen an einem offenen Textverständnis.⁶⁶

⁵⁸ Vgl. Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 34; Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 8-11; dazu auch Zima, Komparatistik, 101, der zwischen interner und externer Intertextualität unterscheidet und damit im Wesentlichen das benennt, was den engen vom weiten Textbegriff unterscheidet.

⁵⁹ So zumindest nach Stefan Alkier, vgl. Alkier, Zeichen der Erinnerung, 117.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. Pfister, Konzepte der Intertextualität, 7; Alkier, Zeichen der Erinnerung, 117.

⁶² Vgl. Broich/Pfister, Vorwort, X; auch Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 8f, die u.a. darauf hinweist, wie schwierig es ist, zwischen literarischen und nicht-literarischen Texten zu unterscheiden; dazu auch Seiler, Intertextualität, 277. Alkier nimmt diese Unterscheidung vor, indem er von „Limited Intertextuality“ und „Unlimited Intertextuality“ spricht, vgl. Alkier, The Book of Re(ve)lation, 297.

⁶³ Vgl. Tegtmeyer, Der Begriff der Intertextualität und seine Fassungen, 50f.

⁶⁴ Vgl. ebd. Eine sehr anschauliche Skizze zu den unterschiedlichen sich ergebenden Konzepten liefert Sandra Hübenthal in Anlehnung an Henning Tegtmeyer, vgl. Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 30.

⁶⁵ Vgl. Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 43. Diese Frage fließt jedoch gleichzeitig stark ein in die Frage nach der Gewichtung der Triade Autor-Text-Leserin und soll an dieser Stelle zwar berücksichtigt, nicht jedoch in aller Ausführlichkeit behandelt werden, da dies in 2.3 *Zur Verhältnisbestimmung der Größen „AutorIn-Text-Leserin“* geschehen wird, vgl. S. 109-115 der vorliegenden Untersuchung.

⁶⁶ Vgl. Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 43.

Die vorliegende Untersuchung zeichnet sich durch die grundlegende Annahme eines erweiterten Text- und damit auch Intertextualitätsbegriffs i.S. Kristevas aus. Gleichwohl befasst sie sich jedoch mit Texten in verschrifteter, literarischer Form. Ein weiter und enger Text- und Intertextualitätsbegriff schließen sich nicht in Form einander gegenüberstehender Gegensätze aus.⁶⁷ Vielmehr fungiert das enge Text- und Intertextualitätsverständnis in der vorliegenden Arbeit als Exemplum eines universalen Textverständnisses, das eben auch in verschrifteter Form Ausdruck findet und in diesem Rahmen operationalisierbar bleibt. Es wird somit grundsätzlich von einem globalen Text- und Intertextualitätsverständnis ausgegangen, das literarische und nicht-literarische Texte einschließt und Bezüge dieser auf- und zueinander grundsätzlich annimmt.⁶⁸ Fokussiert wird in der nachfolgenden Untersuchung hingegen exemplarisch der verschriftete Text in Form des KThom, der in Bezug zu den kanonischen Schriften gelesen wird, weswegen sich unwillkürlich auf die Ebene eines lokalen Text- und Intertextualitätskonzepts begeben wird, welches im Text eingezeichnete intertextuelle Strukturen aufspürt und lediglich solche Textbeziehungen berücksichtigt, die dies augenscheinlich hergeben. Hier ließe sich somit von dem Konzept einer „begrenzten Intertextualität“ sprechen.⁶⁹ Der Untersuchungsgegenstand verlangt aus pragmatischen Gründen eine Eingrenzung und Engführung des Konzepts, bleibt jedoch gleichermaßen der grundlegenden Annahme eines globalen Text- und Intertextualitätskonzepts verpflichtet. Gleichzeitig muss ein offenes Textverständnis angenommen werden, um den Text selbst sprechen zu lassen, ihn nicht auf eine starre Bedeutung seitens eines übermächtigen Autors festzulegen, sondern ihn für die Deutungen der Leserin oder des Lesers beweglich zu halten.

b) Wahl und Festlegung des Analysetextes und dessen Vergleichstexte

Nach den theoretischen Überlegungen zum zugrundeliegenden Text- und Intertextualitätsverständnis, muss nun die Frage gestellt werden, wie die Textauswahl der Untersuchung zu begründen ist. Unterschieden wird zwischen einem Text, der analysiert wird und damit zent-

⁶⁷ Was wiederum die unterschiedlichen Kombinationsmöglichkeiten aus globalem und lokalem Text- und Intertextualitätsverständnis nach Tegtmeyer anschaulich belegen, vgl. Tegtmeyer, *Der Begriff der Intertextualität und seine Fassungen*, 50. Einen ähnlichen Ansatz wählt Annette Merz, welche betont, dass meist ein eingeschränkter Begriff von Intertextualität zugrundegelegt wird, der nur direkt markierte Bezugnahmen als Intertextualität klassifiziert. Gleichzeitig merkt sie an: „Die Ergebnisse dieser textanalytisch arbeitenden AutorInnen werden jedoch nicht – jedenfalls nicht zwangsläufig – hinfällig, wenn man einen texttheoretisch weiter gefassten Intertextualitätsbegriff zugunedelegt.“ (Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, 8).

⁶⁸ Mit Stefan Alkier ließe sich hier von der Kategorie der „unbegrenzten Intertextualität“ sprechen, vgl. Alkier, *Zeichen der Erinnerung*, 117.

⁶⁹ Vgl. dazu ebd.

raler Gegenstand der Untersuchung ist und Texten, die in einer spezifischen Relation zu diesem Text stehen und sich daher für einen Vergleich eignen. Im Folgenden soll das KThom daher als *Analysetext* bezeichnet werden, weil er Ausgangspunkt und Gegenstand der Fragestellung ist und die Untersuchung an ihm stattfinden wird. Die Fragestellung der vorliegenden Studie legt nahe, die kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments in Bezug zum KThom zu setzen und daher nachfolgend den Großtext Kanon, der durch Einzeltexte zusammengesetzt ist, als *Vergleichstext* zu bezeichnen.⁷⁰

Das KThom eignet sich als Analysetext für die vorliegende intertextuelle Untersuchung aufgrund seiner *Kohärenz* und *narrativen Qualität*. Die Begründung ist daher auch eine intratextuelle. Doch neben dem Kriterium der Kohärenz muss zur Bestimmung des KThom als Analysetext - angesichts der Vielzahl der Varianten des KThom - aber auch eine sachlich fundierte und methodologisch begründete Entscheidung für eine zugrundeliegende Textform bereitgestellt werden. Reidar Aasgaards Monographie *The Childhood of Jesus* basiert grundlegend und primär auf der Variante des *Sabaiticus*⁷¹ und spätestens seit Tony Burkes grundlegender Untersuchung zu den griechischen Textzeugen in 2010, welche *Gs* als Textform beschreibt, die der Originalform des KThom am nächsten kommt,⁷² wird diese immer häufiger zur Grundlage für Abhandlungen zum KThom.⁷³ Gleichwohl wird für die vorliegende Untersuchung die Langform *Ga* als geeigneter Analysetext für eine intertextuelle Untersuchung zugrundegelegt. Oscar Cullmanns deutsche Übersetzung der Langform *Ga* von Constatin von Tischendorf wie auch die textkritische Arbeit Tony Burkes und dessen Rekonstruktion der Rezension *Ga* auf Basis mehrere Manuskripte liefern die Grundlage der textanalytischen Arbeit dieser Untersuchung.⁷⁴ Die Auswahl basiert dabei auf dem Kriterium der *Vergleichbarkeit*.

⁷⁰ Zur Begründung der ausgewählten Termini *Analysetext* und *Vergleichstext* in Abgrenzung zu weiteren optionalen Begrifflichkeiten mehr unter 5. *Das Untersuchungsinstrumentarium*, vgl. S. 119f. der vorliegenden Studie. Zum Kanon als Großtext, vgl. Seiler, Intertextualität; Steins, Die „Bindung Isaaks“, 17.

⁷¹ „I shall do so by concentrating primarily on one of the Greek variants, namely *Gs* (manuscript H).“ (Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 34).

⁷² Vgl. Burke, DE INFANTIA, 935.

⁷³ Mehr zur Überlieferungsgeschichte des KThom und den einzelnen Varianten, vgl. Burke, DE INFANTIA, 175ff; Kaiser, Die Kindheits Erzählung des Thomas, 931-935.

⁷⁴ Textausgabe nach Burke, DE INFANTIA, 340-389 und deutsche Übersetzung nach Cullmann, Kindheits Erzählung des Thomas, 353-359 auf Basis der Langform nach Constantin von Tischendorf, vgl. von Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*.

Ähnlichkeiten der Variante *Gs* des KThom können stark und beinahe ausschließlich auf das lukanische Doppelwerk bezogen werden. Hinzukommt, dass Bezüge zu diesem im *Sabaiticus* aber immer noch weniger ausgeprägt sind als in von Tischendorfs Langversion. Insgesamt lassen sich zudem geringere Ähnlichkeiten von *Gs* zu den kanonischen Texten als in anderen Versionen des KThom nachweisen.⁷⁵ *Ga* hingegen beinhaltet häufiger Parallelen zu den kanonischen Erzählungen.⁷⁶ Liefert die Langversion zumindest quantitativ die besseren Vergleichsmöglichkeiten, eignet sich diese vermutlich auch besser, um qualitative Ähnlichkeiten bestimmen zu können. Zwar wird sich gerade in neueren Untersuchungen zum KThom oftmals - wenn auch nicht ausschließlich⁷⁷ - auf den *Sabaiticus* als zugrundeliegender Textform bezogen, dennoch wird gleichzeitig aber innerhalb der Textanalyse an Punkten, wo es sinnvoll erscheint, der Langtext als Vergleich hinzugezogen oder zumindest eine weitere Untersuchung dessen deutlich beworben.⁷⁸

Mit der Wahl der Langversion *Ga* und der damit einhergehenden Begründung der größeren Ähnlichkeiten zu den kanonischen Wundererzählungen macht sich die vorliegende Studie zugleich angreifbar.⁷⁹ Zum einen wurde bereits oben die problematische Relation von Abhängigkeit und Ähnlichkeit aufgezeigt,⁸⁰ zum anderen wird durch die Wahl bereits vorab die Vermutung nahelegt, dass die vorliegende Untersuchung ein „Ganz-Ähnlich“ intendiert. Damit geht auch die mögliche Kritik einher, mit einer stärker den neutestamentlichen Wundererzählungen „angepassten“ Version zu arbeiten und damit bereits vorab wiederum den Kanon als Richtschnur zu setzen. Auf der einen Seite ähnelt *Ga* zwar gerade durch die Thera-

⁷⁵ Vgl. Chartrand-Burke, *Completing the Gospel*, 106f; von Bendemann, *Anhaltende Trockenheit*, 836.

⁷⁶ Kurt Erlemann definiert die „Rücknahme der Auferweckung“ in KThom 9 nach dem Text des Codex Sabaiticus als Abweichung von der kanonischen Tradition, in welcher es gerade um die „(...) Wiederherstellung des Zustands vor der Katastrophe (...)“ geht. In der Langform *Ga* nach Tischendorf hingegen erfolgt diese „Rücknahme der Auferweckung“ nicht. (Erlemann, *Erweckung eines verunglückten Spielkameraden*, 844).

⁷⁷ Holzbach wählt 2013 die Langform *Ga* als Grundlage seiner Untersuchung, vgl. Holzbach, *Ein aufmüpfiger Schüler*, 862.

⁷⁸ So beispielsweise bei von Bendemann, *Anhaltende Trockenheit*, 832. Dies ist z.B. der Fall, wenn es um Emotionsschilderungen Jesu in KThom 3 geht. Während im *Sabaiticus* die Emotionen nicht beschrieben werden, findet sich in der Langversion das „Erzürntwerden Jesu.“ (ebd.). An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass sich hier die Langversion sicherlich als geeigneter für die vorliegende Untersuchung erweist, so sie Emotionen Jesu beschreibt und damit einen Legitimationsgrund für die Untersuchung des Wundertäters ermöglicht. Aasgaard bewirbt nicht nur eine genauere Untersuchung der Ähnlichkeiten von *Gs* zum biblischen Material, sondern auch von „other main manuscripts and variants.“ (Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 132).

⁷⁹ Stefan Alkier definiert eine textorientierte Perspektive der Intertextualität als „(...) nicht (...) analogisch (...) begründet“. (Alkier, *Intertextualität*, 63). Die vorliegende Untersuchung ist sowohl text- als auch rezipierendorientiert ausgerichtet. Die Wahl der zu vergleichenden Texte basiert dabei durchaus auch auf Analogien.

⁸⁰ Vgl. Kapitel II/S. 74f der vorliegenden Untersuchung.

pieerzählungen in Kapitel 17 und 18 sowie die Auferweckung des zweiten Lehrers in KThom 14 stärker den Erzählungen des Neuen Testaments, zum anderen jedoch finden sich gerade in der Langversion zahlreiche den Evangelien zunächst unähnlich wirkende Erzählungen um Verfluchungen.⁸¹ *Ga* bietet somit beide Facetten und um angemessen vergleichen zu können, sollte die Version mit den meisten Parallelen und Bezugsmöglichkeiten die Grundlage dieser Studie sein. Gleichzeitig basiert *Ga* aber auf unterschiedlichen Manuskripten, die wiederum unterschiedliche Lesarten bieten.⁸² Burke selbst merkt dazu in seiner textkritischen Ausgabe an: „Readers should note that the manuscripts cover unequally different sections of the text (...)“⁸³ Zugleich steckt darin auch ein Appell an die geforderten Expertenleserinnen und –leser, die Varianz der Manuskripte als Form des intertextuellen Spiel zu verstehen. In der vorliegenden Untersuchung findet daher auch ein Zusammenlesen der Textversionen von Cullmann und Burke als Textgrundlage statt.

Das KThom weist in seiner Gesamtheit eine Vielzahl an Parallelen zu den kanonischen Texten auf. Diese Parallelen erstrecken sich über verwendete Bilder und Motive hin zu der Erwähnung ähnlicher Figuren, Ereignisse sowie Vorstellungen und Konzepte.⁸⁴ Somit kann der biblische Kanon nur dann sinnvoll als Vergleichstext herangezogen werden, wenn der Analysetext in seiner Gesamtheit einen Bezug zu diesem impliziert.⁸⁵ Neben den konkreten Anspielungen im Analysetext selbst, welche die Auswahl des Kanons als Vergleichstext begründen, kann die Begründung auch vom Vergleichstext aus angebracht werden, indem die Quantität der potentiell in Bezug zu setzenden kanonischen Texte berücksichtigt wird.⁸⁶ Forciert werden soll ein synchroner Ansatz der Intertextualität, der von einem Nebeneinander christlicher Apokryphen und kanonischer Texte ausgeht und impliziert, dass dieses Nebeneinander zu einem vertieften Verständnis des Analysetextes führt.⁸⁷ Gleichzeitig soll aber darüber hinausgegangen werden, indem auch von einem besseren Verständnis des Ver-

⁸¹ Vgl. Burke, *Social Viewing*, 33.

⁸² Vgl. Burke, *DE INFANTIA*, 298f.

⁸³ Ebd., 294.

⁸⁴ Vgl. Nicklas, *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität*, 69, 72f.

⁸⁵ Vgl. ebd., 69.

⁸⁶ Vgl. ebd., 66.

⁸⁷ „Ein Text wird dann zu einem „privilegierten Hypotext“ eines anderen – des Hypertextes -, wenn Themen, Motive oder Inhalte des Hypotextes zum Verständnis entscheidender Informationen, auf die der Hypertext hinzielt, eine entscheidende Rolle spielen.“ (Nicklas, *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität*, 68).

gleichstextes, nämlich des Kanons, ausgegangen wird.⁸⁸ Die Frage nach der Wundertätigkeit Jesu konzentriert sich dabei auf die Auswahl primär neutestamentlicher Vergleichstexte für die Textanalyse, wenngleich alttestamentliche Texte dort, wo es für die Konturierung und Ausdifferenzierung der Frage sinnvoll erscheint, ebenfalls hinzugezogen werden. Sehr bewusst fungiert in der vorliegenden Studie daher der biblische Kanon als Vergleichstext. Das Einbeziehen des Alten Testaments ergibt sich notwendig aufgrund der ebenfalls intertextuellen Relation von Altem und Neuem Testament und dem damit verbundenen Bezug der Kanonteile aufeinander.⁸⁹ So kann der biblische Kanon als „hypertextuelle Maschine“⁹⁰ verstanden werden, der zum Neulesen motiviert und eine Vielzahl an Interpretationen bereithält. In Form eines Recyclings ermöglicht der Kanon auch außerhalb desselben neue Konfigurationen, die befremdlich und teils provokant verstanden werden können.⁹¹

Dabei ist der Bibelkanon für die Wahrnehmung der Bedeutung von Einzeltexten nicht erst sekundär und fakultativ wichtig, sondern erweist sich von vorneherein als primärer Kontext. Somit bietet der Kanon ‚christliche Bibel‘ sogar dort dialogisierenden Einfluss, wo keine ausdrückliche Bezugnahme zu anderen Texten erfolgt; denn schon allein durch die Platzierung im kanonischen Kontext steht eine Text-Stimme neben der anderen bzw. mit ihnen im Dialog, der durch den Leser aktuiert wird.⁹²

Ein rezeptionsorientierter Ansatz befreit den biblischen Kanon von jeglichem Zwang, einen feststehenden Sinn aufweisen zu müssen, sondern verdeutlicht vielmehr, dass die Interaktion zwischen Leserin und Text letztlich den Kanon mit Sinn(en) füllt.⁹³ So kann der biblische Kanon als Vergleichstext fruchtbare Deutungen für den Einzeltext KThom bereithalten, nicht im Sinne normierender Festlegung und Wertung, sondern in Form offener und kreativer Gestaltung. Eine solche Bereicherung des Analysetexts durch den Vergleichstext Kanon ist möglich, weil dieser an sich polyphon und in sich dialogisch ist und daher nicht mit einer feststehenden Bedeutung dem KThom gegenübersteht.⁹⁴ Während mithilfe eines kanonisch-intertextuellen Ansatzes eine „Neubestimmung der Rolle des ‚Kanons‘“⁹⁵ intendiert werden kann, soll die Wahl des biblischen Kanons als Vergleichstext in der vorliegenden Untersu-

⁸⁸ Das ist insoweit weiterführend, als auch innerhalb kanonisch-intertextueller Ansätze ein diachrones Fragen nach Abhängigkeiten zugunsten einer Untersuchung der Relation der Texte im „Raum des Kanons“ vernachlässigt wird und somit ein synchrones Intertextualitätsverständnis durchaus unterstützt wird. Die Begriffe „Prätext“ und „Folgetext“ beziehen sich dann auf die chronologische Anordnung im Kanon und nicht auf ihre Datierung, vgl. Seibel, Intertextualität, 278.

⁸⁹ Vgl. dazu auch Nicklas, Semiotik – Intertextualität – Apokryphität, 62f.

⁹⁰ Bezeichnung nach Aichele, Kanon als Intertext, 167.

⁹¹ Vgl. ebd., 167, 172.

⁹² Braun, Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität, 63.

⁹³ Vgl. ebd.

⁹⁴ Vgl. Steins, Die „Bindung Isaaks“, 80.

⁹⁵ Ebd., 2.

chung zu einer Neubestimmung der Relation von kanonischen und apokryphen Schriften beitragen. Es liegt daher nahe, den biblischen Kanon als Vergleichstext für eine intertextuelle Untersuchung zum KThom zu wählen. Freilich wären auch andere außerkanonische und außerchristliche Vergleichstexte denkbar, diese jedoch verfehlten die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung und würden aufgrund des ohnehin schon umfangreichen Textcorpus den Rahmen der Studie überschreiten.⁹⁶

Indem der biblische Kanon als Vergleichstext gesetzt wird, müssen die unterschiedlichen Kanongestalten berücksichtigt werden. Insbesondere in Bezug auf das Alte Testament muss daher eine Entscheidung für den hebräischen Kanon (MT) oder den griechischen Kanon (LXX) getroffen werden. Das Ziel des Vergleichs und Zusammenlesens macht den Rückgriff auf die Rahlfs-Hanhart Septuaginta als textkritische Ausgabe der LXX plausibel.⁹⁷ Die gemeinsame Basis einer Sprache, nämlich des Griechischen, vereinfacht und plausibilisiert den Vergleich zusätzlich. Intertextualität - insbesondere eine rezeptionsorientiert und synchron ausgerichtetete – kann sich von positivistischen Entscheidungen für „(...) die hebräische Originalfassung als kanonischer Text der christlichen Bibel“⁹⁸ verabschieden, weil sie eine Vielzahl unterschiedlicher Textvarianten miteinander in einen Dialog bringen kann.⁹⁹ Die Variation des Umfangs und die unterschiedliche Gliederung der christlichen Kanones müssen für die vorliegende Untersuchung keine weitere Rolle spielen.¹⁰⁰ Innerhalb der neutestamentlichen Vergleichstexte wird mit der textkritischen Ausgabe des *Novum Testamentum Graece* in der 28. Auflage gearbeitet, die Barbara Aland u.a. herausgegeben haben.¹⁰¹

⁹⁶ An dieser Stelle greift die an sich grundlegende Annahme eines globalen Textbegriffs, der davon ausgeht, dass auch kulturelle Systeme Texte sind. Neben dem biblischen Kanon würden sich als mögliche Vergleichstexte für das KThom sicherlich literarische Texte wie beispielsweise Kaiserbiographien, buddhistische und hinduistische Erzählungen sowie Erzählungen um antike Wundertäter im Stile eines Apollonius von Tyana eignen. Ebenso freilich aber auch nicht-literarische Texte, die z.B. das Wissen um die besondere Konstitution der Kindheit in der Antike einschließen.

⁹⁷ Rahlfs-Hanhart Septuaginta. *Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, edidit Alfred Rahlfs. *Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart*, Stuttgart 2006.

⁹⁸ Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, 28.

⁹⁹ Vgl. Grohmann, *Psalm 113 und das Lied der Hanna (1Sam 2,1-10)*, 138.

¹⁰⁰ Zur unterschiedlichen Anordnung insbesondere der Briefe, vgl. Ebner/Schreiber, *Einleitung in das Neue Testament*, 10.

¹⁰¹ *Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Aufl., hrsg. v. Barbara Aland u.a., Stuttgart 2012.

2.2 Intratextualität

Innerhalb der semiotischen Exegese kommt der intratextuellen Analyse die Funktion der „textimmanenten Erforschung syntagmatischer, semantischer und pragmatischer Textbeziehungen“ zu.¹⁰² Die intratextuelle Untersuchung sollte der intertextuellen vorgeschaltet werden,¹⁰³ damit eruiert werden kann, „(...) welche Informationen der Text selbst zu lesen gibt (...)“¹⁰⁴ und wo er auf außertextliche Bezüge referiert und somit den Leser/die Leserin instruiert, sein/ihr enzyklopädisches Wissen zu aktivieren und fremde Texte hinzuzuziehen, sozusagen also über sich selbst hinausweist.¹⁰⁵ Streng genommen ist bereits Bachtins Konzept der Dialogizität intratextuell ausgerichtet, weil es sich auf den Dialog der Stimmen innerhalb eines Einzeltextes bezieht.¹⁰⁶ Intratextuelle Untersuchungen sind Untersuchungen innerhalb eines Textes, welche die Prüfung der Kohärenz des vorliegenden Textes einschließen.¹⁰⁷ Die Abgrenzung zur intertextuellen Untersuchung an sich lässt sich wie folgt beschreiben:

Die *intertextuelle Dimension* eines Textes umfasst demnach die Summe aller seiner aktuellen und potenziellen Außenreferenzen im Unterschied zu den Binnenreferenzen (der *intratextuellen Dimension*).¹⁰⁸

Zur Kohärenz, den Inhalten und der Struktur des KThom wurden in den vorangehenden Kapiteln schon entsprechende Ausführungen vorgenommen.¹⁰⁹ Doch wie verhält es sich mit dem Kanon als literarischer Größe? Die Beantwortung dieser Frage steht aus und kann im Rahmen dieser Untersuchung sicherlich nur ansatzweise und ausblickartig erfolgen. Tobias Nicklas grenzt die Begriffe „Kanon“ und „christliche Bibel“ voneinander ab und stellt die Vorzüge des Begriffs „christliche Bibel“ dar, die sich v.a. darauf beziehen, dass es sich bei ihr um eine „greifbare literarische Größe“¹¹⁰ handelt und sie „eine konkrete Ausprägung eines Arrangements Heiliger Schriften als *Buch*“¹¹¹ repräsentiert.¹¹² Dem Begriff des Kanons hingegen sind Konnotationen zueigen, die problematisch sind. Gedacht sei hier an den Gedanken einer unveränderlichen und festgefügteten Liste, die dem Kanon auch ideologischen Charakter ver-

¹⁰² Alkier, Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4, 8.

¹⁰³ Ein solches Vorgehen wählt auch Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 36-38,246, indem sie die intratextuelle Analyse und die Untersuchung des situativen Kontexts der intertextuellen Analyse voranstellt; ebenso auch Petersen, Brot, Licht und Weinstock, 96.

¹⁰⁴ Schneider, Wie handelt Gott?,46.

¹⁰⁵ Vgl. ebd.

¹⁰⁶ Vgl. Pfister, Konzepte der Intertextualität, 4.

¹⁰⁷ Vgl. Baumann, Gottes Gewalt im Wandel, 179; Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 372.

¹⁰⁸ Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 9 (Hervorhebung im Original).

¹⁰⁹ Vgl. Kapitel I/S. 20-24 der vorliegenden Studie.

¹¹⁰ Nicklas, Semiotik – Intertextualität – Apokryphität, 63 (Hervorhebung im Original).

¹¹¹ Ebd., 64 (Hervorhebung im Original).

¹¹² Vgl. ebd., 63f.

leihen.¹¹³ Begünstigt wird dieser Gedanke sicherlich auch dadurch, dass der Kanon den gewohnten Text bietet, der kirchlich autorisiert ist und in Folge dieser „Autorität“ resp. „Autorisierung“ wiederum den apokryphen Schriften gegenübersteht.

Der Kanon stellt den maßgeblichen Kontext zum richtigen Verständnis jedes biblischen Textes bereit. Als Kanon zieht die Bibel Eigentums Grenzen und schließt Außenseiter aus.¹¹⁴

Der Kanon als literarische Größe ist durch drei Merkmale gekennzeichnet: Kontext, Struktur und Rezeptionsmedium. Das Merkmal Kontext meint dabei die Verankerung einer jeden Einzelschrift im Kontext Kanon. Dabei bleibt dieser Kontext für die Auslegung zunächst primär.¹¹⁵ Gerade weil der primäre Kontext der Kanon ist, kann eine Entgrenzung in Form des Zusammenlesens mit einer apokryphen Schrift eine neue Kontextualisierung und Wahrnehmung begünstigen und fördern und ist daher anzustreben. Das zweite Merkmal ist die Struktur. Dabei wird der Kanon durch eine sonderbare Ambivalenz gekennzeichnet, indem er „(...) zwar *nach außen geschlossen*, aber *in sich offen* (...)“¹¹⁶ ist. In sich offen ist der Kanon durch seine „interne Vielstimmigkeit“ und die zum Teil disparate Zuordnung der einzelnen Textteile zueinander.¹¹⁷ Das dritte Merkmal des Kanons ist seine Rezeptionsleistung. Der Kanon trägt sowohl zur Konservierung der historischen Texte bei als auch zu deren Aktualität, indem die Texte kontinuierlich – und somit immer auch aktuell – lesbar bleiben.¹¹⁸

2.3 Zur Verhältnisbestimmung der Größen „AutorIn – Text – LeserIn“

Vielfach findet innerhalb der Forschung die Gegenüberstellung einer produktionsorientierten und rezeptionsorientierten Konzeption von Intertextualität statt.¹¹⁹ Berücksichtigt wird dabei oftmals nicht ausreichend, dass es auch einen textorientierten Zugang geben kann, der nach dem Text immanenten Charakteristika und Spezifika fragt und dies zunächst losgelöst von einem möglichen Autor und/oder Rezipierenden tut. Stefan Alkier berücksichtigt diese textorientierte Perspektive von Intertextualität, indem er Sinneffekte postuliert, die durch

¹¹³ Vgl. ebd., 64. Mehr zur ideologischen Kontrolle des Kanons bei Aichele, Kanon als Intertext, 164-169.

¹¹⁴ Ebd., 166.

¹¹⁵ Vgl. Steins, Die „Bindung Isaaks“, 17.

¹¹⁶ Ebd., 22 (Hervorhebung im Original).

¹¹⁷ Vgl. ebd.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 25. Neben Georg Steins publiziert auch Jordan M. Scheetz 2011 eine kanonisch-intertextuelle Untersuchung, vgl. Scheetz, The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel.

¹¹⁹ So auch Petersen, die in ihrer intertextuellen Studie u.a. eine produktionsorientierte und rezeptionsorientierte Ausrichtung von Intertextualität einander gegenüberstellt: „Nicht die Autorintention ist maßgeblich für den Textsinn, dieser konstituiert sich vielmehr in der Perspektive der Rezipierenden.“ (Petersen, Brot, Licht und Weinstock, 317).

ein Zusammenlesen von Texten entstehen.¹²⁰ Meist jedoch werden produktions- und rezeptionsorientierte Ansätze in Kontrast zueinander wahrgenommen und verstanden. Das Eruiere des Textsinnes wird dabei zwar zum Ziel dieser Ansätze, oftmals aber auch zu deren Spielball. Eine Antwort auf diese Gegenüberstellung findet sich dann in Ansätzen, die ein Zusammenspiel von produktions- und rezeptionsorientierten Methoden forcieren und davor warnen, beide Ansätze als Alternativen aufzufassen.¹²¹ Problematisch ist zum Teil die Definition des produktionsorientierten Zugangs. Dieser wird oftmals verstanden als „(...) Untersuchung verschiedener – über Zitate oder andere Formen der Anspielung – in einem zu untersuchenden Text präsente andere Texte.“¹²² Eine solche Definition differenziert nicht zwischen einer autorenpezifischen Perspektive und einer genuin textspezifischen Ausrichtung. Einen Lösungsansatz liefert Susanne Holthuis, die innerhalb ihrer rezeptionsorientierten Ausrichtung differenziert zwischen dem Gedanken, dass Intertextualität nicht als Texten inhärente Eigenschaft verstanden werden kann und der Einsicht, dass Texte durchaus auch „intertextuelle Qualitäten“¹²³ motivieren können. Zwar ist für sie Intertextualität reines Resultat eines Kommunikationsgeschehens zwischen Text und LeserIn, dabei berücksichtigt sie aber auch die durch den Text selbst vor- und auffindbaren Merkmale.¹²⁴ Gleichwohl jedoch sollte deutlicher herausgestellt werden, dass erst einmal jeder Text für LeserInnen Potential hat, Bezüge zu anderen Texten aufzuweisen und sich damit von einer inhärenten Eigenschaft sprechen ließe, sodass es sich vielmehr um ein generelles Potential eines jeden Textes handelt, wenngleich natürlich in unterschiedlicher Intensität und Ausprägung. Es wird somit ersichtlich, dass insbesondere die produktionsorientierten Ansätze der eigenständigen Größe

¹²⁰ Vgl. Alkier, Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4, 10; ders., Intertextualität, 60-65; ders., Zeichen der Erinnerung, 121f.

¹²¹ Vgl. Schneider, Wie handelt Gott?, 46f. Sandra Hübenthal definiert sowohl einseitige Produktionsorientierung als auch einseitige Rezeptionsorientierung als nicht ausreichend und problematisch, vgl. Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 32.

¹²² Ebd., 47. Dazu ebenfalls auch Alkier, Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4,10.

¹²³ Holthuis, Intertextualität, 31.

¹²⁴ Vgl. ebd., 31f. Holthuis selbst formuliert als Intention ihrer Arbeit, dass „(...) ein Brückenschlag zwischen text- und rezeptionsorientierten Ansätzen und damit eine ‚vermittelnde Position‘ angestrebt werden“ soll. (ebd., 32). Wolfgang Heinemann kritisiert den Ansatz Holthuis' mit der Intention der Fürsprache für produktionsorientierte Zugänge: „Wenn Intertextualität ausschließlich als Phänomen einer ‚intertextuell angelegten Textverarbeitung‘ (und als Ausdruck der intertextuellen Kompetenz des Lesers) betrachtet wird, welche Rolle kommt dann der ‚intertextuellen Disposition‘ des Textes, kommt ‚intertextuellen Signalen‘ zu, die doch offenbar schon vom Textproduzenten im Text angelegt sind?“ (Heinemann, Zur Eingrenzung des Intertextualitätsbegriffs aus textlinguistischer Sicht, 26.). Heinemann weist hier auf die von Holthuis definierten intertextuellen Dispositionen hin (vgl. Holthuis, Intertextualität, 33), die für ihn auf einen vom Autor gelenkten Eingriff hinweisen. Zu einer generellen Kritik an einseitig rezeptionsorientierten Untersuchungen, vgl. Heinemann, Zur Eingrenzung des Intertextualitätsbegriffs aus textlinguistischer Sicht, 33.

„Text“ zu wenig Beachtung im Kommunikationsgeschehen zukommen lassen und dies oftmals nur insoweit tun, als sie das Eruiere des Textsinns resp. das bessere Textverständnis als Ziel setzen, das aber an die Intention des Autors geknüpft bleibt.

Die vorliegende Studie ist sowohl text- als auch rezipientenorientiert ausgerichtet.¹²⁵ Der Text ist zentral an dem Kommunikationsgeschehen mit dem jeweiligen Leser/Leserin beteiligt und rezeptionsorientierte Ansätze „(...) fragen nach Sinneffekten, die sich für verschiedene Leser bei der gleichzeitigen Lektüre mehrerer Texte ergeben.“¹²⁶ Die Rezipierenden werden dabei zur „Schaltstelle für intertextuelle Verknüpfungen.“¹²⁷ Vom Text motivierte intertextuelle Relationen und leserbezogene intertextuelle Interpretationen arbeiten daher zusammen. Zugleich stellen die vom Text selbst motivierten intertextuellen Signale eine Art Korrektiv dar, damit es nicht zu willkürlichen leserbezogenen Deutungen kommt, die im assoziativen Bereich verhaftet bleiben.¹²⁸

Vielmehr leisten zum einen die Textstruktur, die von Intertextualität geprägt ist, zum anderen der Leser einen entscheidenden Beitrag zur Sinnkonstitution eines Textes.¹²⁹ Da die vorliegende Untersuchung eine textanalytische ist, erscheint es somit unangemessen, primär einen Kommunikationsprozess zwischen den Größen „Autor“ und „Leser“ anzunehmen, vielmehr sollen „Text“ und „LeserIn“ im Dialog resp. in Interaktion begriffen werden.¹³⁰ In den Blick soll der Text als solcher geraten, als uns heute vorliegende und zu interpretierende Größe, als Bindeglied zwischen Autor und Leser. Wohl wissend also, dass der Text immer Produktion und Rezeption mit einschließt. Die Textorientierung wird überall dort eine Rolle spielen, wo es um intertextuelle Signale im Text selbst geht. Die Fragerichtung bezieht sich dann darauf, welche Markierungen und Signale der Intertextualität sich im Text selbst finden lassen und welche Rückschlüsse diese wiederum für die Interpretation der Texte zulassen. „Intertextuelle Dispositionen“ repräsentieren textinhärente Intertextualitätssignale

¹²⁵ Vgl. dazu auch Holthuis, Intertextualität, 31f; Seiler, Intertextualität, 284. Nach der Größe „Autor“ wird in der vorliegenden Arbeit nur dann gefragt, wenn es von konkretem Nutzen für die Untersuchung ist, was beispielsweise dann der Fall ist, wenn man beim Jesusbild ansetzt und fragt, ob der Autor die kanonischen Schriften womöglich anders gelesen hat und den Jesusknaben bereits in Kindheitstagen mit den Attributen des erwachsenen Jesus ausstatten wollte und daher wohl auch den erwachsenen Jesus mitsamt seiner provokanten Seiten wahrgenommen haben könnte, vgl. Kapitel II/2.3.1 *Das Jesusbild*, S. 76-78 der vorliegenden Untersuchung; dazu auch Burke, DE INFANTIA, 224.

¹²⁶ Schneider, *Wie handelt Gott?*, 47.

¹²⁷ Grohmann, Psalm 113 und das Lied der Hanna (1 Sam 2,1-10), 141.

¹²⁸ Vgl. Holthuis, Intertextualität, 48; Seiler, Intertextualität, 284.

¹²⁹ Braun, *Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität*, 58.

¹³⁰ Zum Kommunikationsgeschehen zwischen Autor und Leser, vgl. Broich, *Formen der Markierung von Intertextualität*, 31 und Seiler, Intertextualität, 277, 283.

und steuern wiederum den Rezeptionsvorgang.¹³¹ Die Rezipientenorientierung fragt nach dem Sinn, den die Lesenden dem Text geben¹³² und welchen Sinn sie ihm potentiell geben könnten. Der Leser/die Leserin wird dadurch zum „Mitschöpfer des Sinns.“¹³³ Für Riffaterre ist der Leser „(...) the only one who makes the connections between text, interpretation, and intertext (...).“¹³⁴ Diese Fragerichtung ist insbesondere für die vielfach erfolgte und erfolgende Negativwertung des KThom relevant. Nicht zuletzt ist schließlich auch der Kanonisierungsprozess Resultat eines spezifischen Rezeptionsprozesses.¹³⁵ Warum spricht Irenäus von „gefälschten“ Schriften und führt unmittelbar im Anschluss ein Zitat aus dem KThom an (Harr. I, 20,1)? Warum wird noch heute das KThom als „übertrieben“, „absurd“ und „zurecht aus dem Kanon ausgeschlossen“ bezeichnet? Was war und ist für die Lesenden „so anders“ an dem, was im KThom geschildert wird? Von welchem Vorwissen der LeserInnen kann man ausgehen, dass sie zu solchen Rückschlüssen kommen? Lässt sich das KThom von Lesenden nur mit den kanonischen Texten als Folie verstehen? Wird die Wahrnehmung und Bewertung des KThom verändert, wenn man konkrete intertextuelle Bezüge in den Blick nimmt, auf deren Basis man einen Vergleich mit kanonischen Schriften durchführt? Werden womöglich Negativwertungen des KThom *ad absurdum* geführt, indem sich mithilfe einer intertextuellen Untersuchung ganz neue Wirkungen des KThom verzeichnen ließen? Oder stimmen letztlich die Ergebnisse der intertextuellen Untersuchung mit dem überein, was wirkungsgeschichtlich dem KThom einen Sonderstatus zuschreibt, der pejorativ konnotiert ist? Das Verständnis der LeserInnen ist Grundlage und Bedingung der Fragestellung. Wäre das KThom wirkungsgeschichtlich nicht immer wieder abwertend zur Kenntnis genommen worden, wäre diese Fragestellung nicht so virulent.

In Bezug auf die Rezipientenorientierung muss daher auch die Entwicklung eines geeigneten Modell-Lesers/einer geeigneten Modell-Leserin berücksichtigt werden. Umberto Eco definiert den Modell-Leser als „(...) Zusammenspiel *glücklicher Bedingungen*, die im Text festgelegt worden sind und die zufriedenstellend sein müssen, damit ein Text vollkommen in sei-

¹³¹ Vgl. Holthuis, Intertextualität, 33.

¹³² „(...) denn der *Rezipient* wird in den werkimmanenten Dialog einbezogen und übernimmt eine aktive Rolle im Bedeutungsaufbau.“ (Steins, Die „Bindung Isaaks“, 79; Hervorhebung im Original).

¹³³ Ebd., 85.

¹³⁴ Riffaterre, Semiotics of Poetry, 164.

¹³⁵ Vgl. Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 44.

nem möglichen Inhalt aktualisiert werden kann.“¹³⁶ Der Modell-Lesende lässt sich daher als Textstrategie verstehen, der an der Aktualisierung des Textes durch Interpretation mitwirkt und „(...) dessen intellektuelles Profil allein von der Art der Interpretationsarbeit bestimmt wird, von der man annimmt (...), daß er sie auszuführen wisse (...).“¹³⁷ Der Rezeptionsprozess wird von den Entscheidungen der Lesenden gesteuert, die je nach Rezeptionserwartung und ausgewähltem Text unterschiedlich stark intertextuelle Bezüge herstellen.¹³⁸ Zudem wird der Rezeptionsprozess durch das Vorverständnis bzw. die Enzyklopädie des Lesers/der Leserin entscheidend beeinflusst. Während das Vorverständnis nach Bultmann „(...) ein menschliches Selbstverständnis von Leben und Existenz“¹³⁹ beschreibt, das unbedingt bei der Auslegung eines Bibeltextes berücksichtigt werden muss,¹⁴⁰ lässt sich die Enzyklopädie mit Eco als „Destillat (...) anderer Texte“¹⁴¹ bezeichnen. Da die Sprache des Textes immer auch kulturelle Tradition impliziert, verweist diese automatisch auf die enzyklopädische Kompetenz der Lesenden.¹⁴² Enzyklopädisches Wissen ist als kulturelles Wissen bereits erworbenes Wissen. Die Quantität des enzyklopädischen Wissens steuert letztlich auch die Textlektüre und die Qualität der Mitarbeit der Lesenden.¹⁴³ Die Enzyklopädie wiederum steuert das Herstellen intertextueller Bezüge und spielt eine wesentliche Rolle für das Textverständnis.¹⁴⁴ Für die Entwicklung eines geeigneten Modell-Lesers ist daher die Enzyklopädie und damit verbunden die Allusions(erkennungs)kompetenz wesentlich zu berücksichtigen.¹⁴⁵

Zunächst muss eine Verortung der Rezipientenposition¹⁴⁶ vorgenommen werden, um die Modell-LeserInnen der vorliegenden Untersuchung näher zu bestimmen. Ausgehend von dem Modell des impliziten Lesers Wolfgang Iser, der sich auch als „(...) den Texten eingezeichnete Struktur“¹⁴⁷ verstehen lässt, müssen somit die vom Text selbst vorgezeichneten

¹³⁶ Eco, *Lector in fabula*, 76.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Vgl. Holthuis, *Intertextualität*, 152.

¹³⁹ Lincoln, *Die Theologie und das Hören*, 94.

¹⁴⁰ Vgl. Bultmann, *Das Problem der „natürlichen Theologie“*, 295f.

¹⁴¹ Eco, *Lector in fabula*, 28.

¹⁴² Vgl. ebd., 94.

¹⁴³ Vgl. Alkier, *Erleneses Sehen*, 88.

¹⁴⁴ Vgl. Hübenthal, *Transformation und Aktualisierung*, 46.

¹⁴⁵ Vgl. Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, 64; Seiler, *Intertextualität*, 279. Insgesamt lässt sich hier ein Wortfeld bilden, das es zu berücksichtigen gilt, und sich mit Bultmanns „Vorverständnis“, Ecos Enzyklopädie, Assmanns kulturellem Gedächtnis, der intertextuellen Präsuppositionsstruktur als Größen zur Beschreibung des empirischen Lesers umreißen lässt, vgl. dazu Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, 61.

¹⁴⁶ Dazu Steins, *Die „Bindung Isaaks“*, 87ff.

¹⁴⁷ Iser, *Der Akt des Lesens*, 60.

LeserInnen von real existierenden Leserinnen und Lesern mit unterschiedlichen Wissens- und Kompetenzstufen unterschieden werden. Modell-LeserInnen sind somit keine realen Größen, sondern vom Text und Untersuchungsgegenstand gesetzte und postulierte Annahmen.¹⁴⁸ Für die vorliegende Studie werden gegenwärtige Rezipierende angenommen, welche „(...) die Gesamtheit der Vororientierungen, die ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern als Rezeptionsbedingungen anbietet (...)“¹⁴⁹ repräsentieren. Strenggenommen ließen sich daher diese Modell-LeserInnen auch als ExpertenleserInnen¹⁵⁰ oder ideale LeserInnen¹⁵¹ bezeichnen. Diese angenommenen gegenwärtigen Leserinnen und Leser, die als Textstrategie an der Aktualisierung des Textes durch ihre Interpretation mitarbeiten,¹⁵² müssen zuvor kontextuell verortet und hinsichtlich ihrer Kompetenzen näher bestimmt werden. Kontext und Kompetenz wiederum bestimmen maßgeblich deren Rezeptions- und somit Mitwirkungsprozess.¹⁵³

Ausgehend von der in dieser Untersuchung aufgeworfenen Fragestellung eignen sich insbesondere die heutigen theologisch gebildeten und literaturwissenschaftlich geschulten LeserInnen. Unter diese Gruppierung werden solche gefasst, die sich innerhalb des biblischen Kanons adäquat zurechtfinden und solche, die wiederum ein Zusatzwissen hinsichtlich möglicher außerkanonischer Schriften aufweisen. Gemeinsam haben aber alle diese Gruppierungen, dass sie tendenziell die Möglichkeit eines Rückgriffs auf diese geprägten Traditionen in Form des Kanons und/oder kultureller Rituale haben und daher innerhalb ihrer Enzyklopädie auf kanonspezifisches und konventionalisiertes Wissen¹⁵⁴ zurückgreifen können. Neben dem Wissen um die Inhalte der einzelnen Bezugstexte, benötigen die Modell-LeserInnen auch noch ein spezifisch gattungstypologisches Wissen, insbesondere in Bezug auf die Struktur und den Aufbau von Wundererzählungen. Nur die Annahme einer solchen RezipientInnengruppe eignet sich, um das, was wir heute unter „Kanon“ verstehen, mit dem in Bezug zu

¹⁴⁸ Vgl. Seiler, *Intertextualität*, 285.

¹⁴⁹ Iser, *Der Akt des Lesens*, 60.

¹⁵⁰ Mit Holthuis ist von einem textgelenkten und philologisch gebildeten Leser auszugehen, der in der vorliegenden Untersuchung insbesondere ein intertextueller und theologisch gebildeter Leser ist, vgl. Holthuis, *Intertextualität*, 225-234.

¹⁵¹ Im Sinne Eco als Leser zu verstehen, der die „Gesamtheit von Kompetenzen“ mit sich bringt, um angemessen an der Aktualisierung eines Textes mitzuwirken, vgl. Eco, *Lector in fabula*, 67; Holthuis, *Intertextualität*, 227f.

¹⁵² Vgl. Eco, *Lector in fabula*, 76.

¹⁵³ Vgl. Helbig, *Intertextualität und Markierung*, 14.

¹⁵⁴ Zum „konventionalisierten Wissen“ auch Alkier, *Wunder und Wirklichkeit*, 284.

setzen, was nicht in diesen gelangte und demnach die gegenwärtige Wirkung des „So-Anders“ des KThom noch zusätzlich intensiviert. Die Untersuchung wird damit zugleich doppelt synchron angelegt sein, insoweit sie gegenwärtige LeserInnen und das gegenwärtig vorliegende und geprägte Textkorpus im Blick hat, was im nächsten Gliederungspunkt weiter ausgeführt wird.¹⁵⁵

Abschließend ist nun noch der Rezeptionsprozess der definierten ExpertenleserInnen¹⁵⁶ selbst zu berücksichtigen, der sich u.a. durch das Aktualisieren einzelner Ausschnitte der Enzyklopädie, das Füllen von Leerstellen sowie die Erwartungen, die die Leserin/der Leser an den Text stellt, speist.¹⁵⁷ Das Zusammenspiel von Text und LeserIn wird durch die im Text auffindbaren intertextuellen Merkmale ausgedrückt, die den Lesenden in seinem Rezeptionsprozess irritieren und als Störfaktor den gewöhnlichen Lesefluss unterbrechen. Nachdem das intertextuelle Signal durch das Aufrufen der Enzyklopädie resp. das Aktivieren des Vorwissens erkannt wurde, kann sich nunmehr der Identifikation des Vergleichstexts gewidmet werden. Der Vergleichstext wiederum aktiviert Konnotationen, die im Folgenden in den Analysetext eingetragen werden und dessen Deutung und Interpretation wesentlich mitbestimmen.¹⁵⁸

2.4 Diachronie und Synchronie

Intertextuelle Lektüre fragt nicht in erster Linie nach Vor- bzw. Nachzeitigkeit, sondern betrachtet die Veränderung des Textsinns durch gleichzeitige Lektüre anderer Texte, die ein bestimmtes Sprachbild ebenfalls enthalten.¹⁵⁹

Die vorliegende Untersuchung geht von einem synchron ausgerichteten Intertextualitätsverständnis aus. Darunter ist zum einen die Orientierung am Endtext zu verstehen, zum anderen die Annahme einer grundlegenden Reziprozität von Analysetext und Vergleichstext, ungeachtet des jeweiligen Entstehungszeitpunktes. Nicht die Frage einer Vor- und Nachzeitigkeit des jeweiligen Textes wird aufgeworfen, sondern vielmehr die Frage nach einer Veränderung des Textsinns durch das gemeinsame Lesen der Werke. Die Analyse ist im Wesentli-

¹⁵⁵ Zu einem ähnlichen Entwurf geeigneter Modell-LeserInnen, vgl. Steins, Die „Bindung Isaaks“, 95f; Seiler, Intertextualität, 285.

¹⁵⁶ Zum Begriff „Expertenleser“, vgl. Holthuis, Intertextualität, 230-235.

¹⁵⁷ Vgl. „Grundlegende Leseoperationen prozeduraler Interpretation in sieben Kategorien“ nach Nicklas, Leitfragen leserorientierter Exegese, 45-61; dazu auch Braun, Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität, 67f. Holthuis unterscheidet innerhalb ihrer „Faktoren intertextueller Textverarbeitung“ zwischen statischen und dynamischen Faktoren, vgl. Holthuis, Intertextualität, 181.

¹⁵⁸ Vgl. dazu Helbig, Intertextualität und Markierung, 162; Seiler, Intertextualität, 285.

¹⁵⁹ Schneider, Wie handelt Gott?, 50.

chen an der Kommunikation der Texte untereinander und an der Kommunikation der Texte mit ihren Modell-LeserInnen interessiert. Es muss daher unbedingt die Umkehrung der Fra- gerichtung mit berücksichtigt werden und das meint, dass eben auch ein zeitlich nachgeord- neter Text die Deutung eines früheren Textes maßgeblich verändern und beeinflussen kann, zumal heutige Leserinnen und Leser nicht zwingend ihre Enzyklopädie daraufhin befragen, welcher Text älter oder jünger ist und das Neue Testament heute auch ganz generell zumeist synchron rezipiert wird.¹⁶⁰ Es ist daher festzuhalten, dass Intertextualität nicht nur in eine Richtung funktioniert, sondern grundsätzlich dialogisch ausgerichtet ist, indem durch das gemeinsame Lesen Bedeutungen in Analyse- und Vergleichstexte eingetragen werden.¹⁶¹ So ist davon auszugehen, dass der Analysetext rückwirkend das Verständnis des Vergleichstex- tes ändert.¹⁶² Die Grundausrichtung der Intertextualität basiert auf Gleichzeitigkeit, „(...) so können Texte miteinander ins Gespräch kommen, deren >Autoren< oder >Autorinnen< die Werke des oder der anderen nicht kannten oder zumindest nicht vorliegen hatten (...).“¹⁶³

Intertextualität ist dann synchron, wenn auch danach gefragt wird, wie der ältere Text durch das Zusammenlesen mit dem jüngeren verstanden werden kann.¹⁶⁴ Synchronität kann aber in Bezug auf Intertextualität unterschiedlich verstanden werden.¹⁶⁵ Neben der gerade ausgeführte Wechselseitigkeit unabhängig von der zeitlichen Datierung der Texte kann synchrone Intertextualität auch im Sinne eines Bezogen-Seins von beinahe gleichzeitig entstandenen Schriften definiert werden.¹⁶⁶ Dieses horizontal-synchrone Ver- ständnis „(...) ist dabei natürlich nicht als strikte Gleichzeitigkeit als idealer, zeitloser Schnitt auf der Zeitachse zu verstehen, sondern im Sinne einer Betrachtungsweise, die von der zeit- lich-diachronen Dimension abstrahiert“¹⁶⁷ und ist zu unterscheiden von der vertikal-

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 53f. Eine solche Reziprozität betont auch Nicole Frank: „(...) auf einen literarisch bewusst konzi- pierten ‚Dialog‘ von Texten hin, der sinnkonstituierende Funktion sowohl im Blick *auf den Text selbst* als auch *auf die Rezeption seiner literarischen Vorgänger* hat.“ (Frank, Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes, 21; Hervorhebung im Original). Exemplarisch zu einem wechselseitigen Ansatz auch Petersen, Brot, Licht und Weinstock, 280f; Holthuis, Intertextualität, 6.

¹⁶¹ Zur Wechselseitigkeit und dem Dialog der Texte untereinander, vgl. Hübenthal, Transformation und Aktualisi- erung, 30f, auch 45. Alkier schreibt dazu: „(...) the intertextual generation of meaning proceeds in both direc- tions (...).“ (Alkier, The Book of Re(ve)lation, 295).

¹⁶² Vgl. Holthuis, Intertextualität, 6.

¹⁶³ Schiffner, Lukas liest Exodus, 40.

¹⁶⁴ Roose, Polyvalenz durch Intertextualität im Spiegel der aktuellen Forschung zu den Thessalonicherbriefen, 256f. Im Gegenüber zu einer solchen Annahme steht das Postulat eines Prätextes, der einem anderen Text sowohl zeitlich als auch räumlich vorausgeht, vgl. dazu Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 146.

¹⁶⁵ Zur Synchronität der Methode auch Braun, Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität, 57.

¹⁶⁶ Vgl. Pfister, Imitation und Intertextualität bei Robert Lowell, 326f.

¹⁶⁷ Ebd.

diachronen Ausrichtung in Form eines Bezugs zu einem früheren Text.¹⁶⁸ Die vorliegende Untersuchung orientiert sich an einer synchronen Intertextualität, die unabhängig von der zeitlichen Entstehung der Texte ansetzt und berücksichtigt daher die oben genannte Differenzierung von horizontal und vertikal nicht. Synchrone Intertextualität ist dialogisch ausgerichtet und eine solche Dialogizität kann nur gewährleistet werden, wenn auch mögliche neue Bedeutungseffekte¹⁶⁹ für den Vergleichstext durch das Zusammenlesen berücksichtigt werden und dadurch Reziprozität nachgewiesen wird.¹⁷⁰ Die Referenztextorientierte Funktion von Intertextualität, die an späterer Stelle noch eine Rolle spielen wird, exemplifiziert ein synchrones und wechselseitiges Verständnis von Intertextualität.¹⁷¹ Einzelne Ansätze gehen so weit, synchrone Intertextualität als Textvergleich zu verstehen, der keine markierten Referenzbezüge beinhalten muss, sondern diese vielmehr erst im Vergleich als solche ersichtlich werden.¹⁷² Ein solches Verständnis kommt dem Konzept der vorliegenden Arbeit nahe, insofern es eine prinzipielle Offenheit in Form des Vergleichs ermöglicht und darüber hinaus auch der Rezipierendenseite angemessen Rechnung trägt. Die Wechselseitigkeit der Frage- richtung wird dabei auch in Abgrenzung zur einseitigen Quellen- und Einflussforschung betont.¹⁷³ Die Unterscheidung beider Forschungsrichtungen lässt sich wiederum durch die Einordnung in ein diachrones und synchrones Konzept vornehmen. Während die Einflussforschung diachron orientiert ist, ist die Intertextualität synchron ausgerichtet.¹⁷⁴ Gleichwohl wird aber wiederum ein einseitig synchrones Konzept mit der Begründung kritisiert, dass es wichtig ist, die historische Verortung nicht zu vernachlässigen und diachrone und synchrone

¹⁶⁸ Vgl. ebd. Eine ähnliche Unterscheidung zwischen einer diachronen und synchronen Ausrichtung der Intertextualität formuliert Tobias Nicklas. Innerhalb seiner Ausführungen legt er einen besonderen Schwerpunkt auf die Unterscheidung von produktionsorientierten Fragerichtungen und solchen jenseits einer möglichen Autorintention, vgl. Nicklas, *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität*, 67. Weitere nützliche Ausführungen zur Unterscheidung von produktionsästhetischen und rezeptionsästhetischen Ansätzen und der Frage nach diachroner und/oder synchroner Intertextualität bei Baumann, *Gottes Gewalt im Wandel* und Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*. Zudem findet sich die Unterscheidung von diachronen und synchronen Aspekten, die sich auf Zitate und Anspielungen im Falle der Diachronie und den Gebrauch im vorliegenden Text im synchronen Fall beziehen. Oftmals wird dabei eine gleichzeitig diachrone und synchrone Arbeitsweise der Intertextualität angenommen. Synchronität bezeichnet dabei den Text in der vorliegenden Form als Verbindung und Konstellation mehrerer Texte in einem, vgl. Scheetz, *The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel*, 7.

¹⁶⁹ Holthuis nennt das „intertextuelle Re-Interpretation des Referenztextes“ (Holthuis, *Intertextualität*, 215).

¹⁷⁰ Vgl. ebd.

¹⁷¹ Mehr zur Referenztextorientierten Funktion von Intertextualität auf den Seiten 143f der vorliegenden Studie.

¹⁷² Vgl. Steyer, *Irgendwie hängt alles mit allem zusammen*, 98.

¹⁷³ Vgl. Frank, *Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes*, 327. Frank spricht von einer „gegenläufige(n) Rezeptions- und Leserichtung“ und einer „doppelseitige(n) literarische(n) Spiegelung.“ Dazu auch Petersen, *Brot, Licht und Weinstock*, 246.

¹⁷⁴ Vgl. Hatina, *Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies*, 41.

Aspekte miteinander zu verbinden.¹⁷⁵ Noch radikaler fällt die Kritik aus, wenn davon ausgegangen wird, dass Intertextualität immer historisch und synchrone Intertextualität eine Illusion ist, weil Intertextualität immer auf Abhängigkeiten verweist und daher die Unterscheidung zur Quellen- und Einflussforschung in der Tat nur schwer vorzunehmen ist.¹⁷⁶ Einer solchen Kritik kann wiederum nur Einhalt geboten werden, indem verdeutlicht wird, dass das Anliegen der Quellenforschung die Identifikation eindeutiger Prätexte ist und das Ziel der Untersuchung nicht das Eruiere des Sinnzuwachs durch das Zusammenlesen ist, sondern der Nachweis spezifischer Abhängigkeitsverhältnisse.¹⁷⁷

3. Das Untersuchungsinstrumentarium

Nachdem Grundsatzentscheidungen getroffen wurden und der Weg von der Methodologie hin zur Methode geebnet wurde,¹⁷⁸ wird im Folgenden die textanalytische Ebene betreten, welche die konkrete Umsetzung der Analyse spezifiziert und das Analyseinstrumentarium zugrundelegt.¹⁷⁹ Zuvor jedoch wird eine für die Untersuchung richtungsweisende Intertextualitätsdefinition vorgenommen und in diesem Zusammenhang auch weiterführende Positionierungen zu einzelnen Intertextualitätsarten eingenommen. Die der Untersuchung zugrundeliegende Intertextualitätsdefinition lässt sich wie folgt formulieren:

Intertextualität ist die grundlegende Wechselwirkung zwischen Texten, was sowohl literarische als auch nicht-literarische Texte einschließt. Innerhalb literarischer Texte ist von einer potentiellen Anhäufung intertextueller Signale auszugehen, die je nach zugrundeliegendem Text und der Enzyklopädie der Rezipierenden variieren und der Intensität nach unterschieden werden können. Rezipierende bestimmen gemeinsam mit dem Potential des Textes selbst die intertextuelle Konstitution. Intertextualität versteht sich daher als doppelte Wechselwirkung, indem sie 1. den gegenseitigen Textbezug reflektiert und 2. die Interaktion von Text und Le-

¹⁷⁵ Vgl. Grohmann, Psalm 113 und das Lied der Hanna (1 Sam 2,1-10), 142. Grohmann betont aber gleichzeitig, dass die Intertextualität ein prinzipiell synchrones Konzept sei. Das Miteinander diachroner und synchroner Ansätze betont auch Gerlinde Baumann, vgl. Baumann, Gottes Gewalt im Wandel. Dass die Entscheidung für einen synchronen Ansatz nicht zwangsläufig die Entscheidung gegen eine diachrone Ausrichtung ist, betont ebenfalls Braun, Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität, 57.

¹⁷⁶ Vgl. Karrer, Intertextualität als Elementen- und Struktur-Reproduktion, 109; Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 44.

¹⁷⁷ Vgl. Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 65, 67.

¹⁷⁸ Vgl. 2. Von der Methodologie zur Methode inkl. der einzelnen Untergliederungspunkte auf den Seiten 99-118 der vorliegenden Studie; vgl. dazu auch Steins, Die „Bindung Isaaks“, 85, 99f.

¹⁷⁹ Zur textanalytischen Ebene auch Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 18-22.

senden beschreibt und entfaltet ihre Möglichkeiten daher konsequent synchron, was sie von der Quellen- und Einflussforschung unterscheidet.

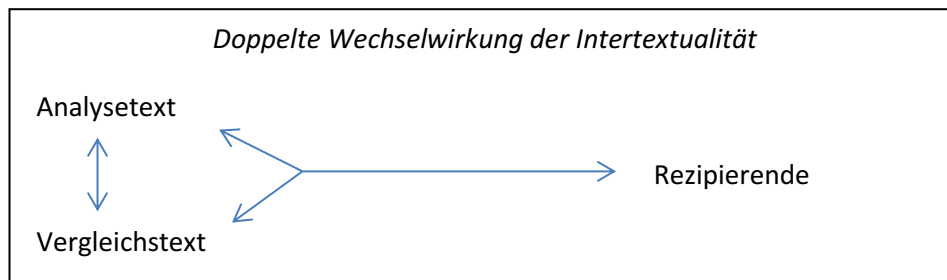


Abb.: Doppelte Wechselwirkung der Intertextualität.

Die zugrundeliegende Intertextualitätsdefinition ist konsequent dialogisch ausgerichtet. Sie betont den Austausch zwischen Texten einerseits und den Austausch zwischen den Texten und den Rezipierenden andererseits. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich das Untersuchungsinstrumentarium der vorliegenden Studie zu einem großen Teil kommunikationstheoretischen Ansätzen verpflichtet weiß, diese aber synchron modelliert.¹⁸⁰

Neben den unterschiedlichen intertextuellen Phänomenen, die es zu berücksichtigen gilt, ist vor allem aber auch die Wahl geeigneter Termini für die zugrundeliegenden Texte wichtig. Es lassen sich insgesamt neun unterschiedliche Bezeichnungen für den Analysetext und den Vergleichstext innerhalb der Forschungsdiskussion wiederfinden.¹⁸¹ Insbesondere der oftmals innerhalb der Intertextualitätsdebatte gewählte Terminus „Prätex“ kann im Sinne eines literarischen Vorgängers, zu dem sich der vorliegende Text verhält, verstanden werden und thematisiert daher auch entstehungsgeschichtliche Fragestellungen.¹⁸² Aus den genannten Gründen wird in der vorliegenden Studie nicht mit dem Begriffspaar Haupttext und Prätex gearbeitet. Eine synchron definierte und relational ausgerichtete Intertextualität muss konsequent auch synchron ausgerichtete Termini verwenden, die das relationale Gefüge der Texte im Sinne einer Wechselseitigkeit versteht.¹⁸³ Einer angedachten Reziprozität wider-

¹⁸⁰ Ein solcher kommunikationstheoretischer Ansatz findet sich bei Broich/Pfister, Intertextualität, vgl. Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität, 99.

¹⁸¹ Jörg Helbig zumindest benennt tabellarisch acht Begriffspaare, welche die Relation von Analysetext und Vergleichstext bezeichnen. Inklusive seiner eigenen Begriffsbezeichnungen von alludierendem und alludiertem Text lassen sich somit neun Begriffspaare festhalten, vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 76.

¹⁸² Vgl. Holhuis, Intertextualität, 8; Gillmayr-Bucher, Intertextualität, 13. Zur Problematik der Bezeichnung „Prätex“, vgl. auch Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 6 und Baumann, Gottes Gewalt im Wandel, 28f.

¹⁸³ Dazu auch Helbig, Intertextualität und Markierung, 78, der die Bezeichnung „Prätex“ problematisch findet, weil „(...) sie einen chronologischen Nexus in den Vordergrund rückt, der am Wesensgehalt des Relationsmodus

spricht auch das Begriffspaar Hypertext und Hypotext, das an sich schon eine Wertung impliziert und mögliche Überbietungsgedanken evoziert, die ja gerade nicht Anliegen einer Studie sein können, die sich von solchen Wertungen befreien möchte.¹⁸⁴ Die bisher bereits angewandten und übertragenen Termini „Analysetext“ und „Vergleichstext“ repräsentieren daher eine komparatistische Ausrichtung, die keinerlei Datierungsfragen impliziert, und kennzeichnen zugleich den der Analyse zgedachten Text, ohne dabei bereits vorab terminologisch eine Wertung einzutragen. Sie eignen sich daher für die Ausrichtung der vorliegenden Untersuchung.

Der Aufbau des Untersuchungsinstrumentariums verdankt sich auch bisher erfolgten Studien zur Intertextualität, indem auf Teilaspekte dieser zurückgegriffen wird, diese Teilaspekte aber neu komponiert und für die Belange der Untersuchung modifiziert werden.¹⁸⁵

3.1 Formen der Markierung

Als *Markierung* werden die literarischen Mittel der LeserInnensteuerung bezeichnet, die Autorinnen einsetzen, um den Fremdtex als solchen hervorzuheben, und mit denen sie sicherzustellen versuchen, dass der intendierte Dialog mit dem Prätext auch wirklich stattfindet.¹⁸⁶ Einem solchen sich sowohl auf den Rezeptionsprozess der Lesenden auswirkenden als auch planvoll von einem Autor gestalteten Verständnis von intertextuellen Markierungen lässt sich einerseits zustimmen, andererseits entgegenzutreten. Eine Modifikation kann dahingehend stattfinden, Markierungen weniger auf die Figur des Autors zu zentrieren, sondern sie v.a. als dem Text inhärente Charakteristika zu definieren.¹⁸⁷ Diese im Text auffindbaren Signale können nun also von dem Leser/der Leserin aufgespürt werden, auf einen anderen Text hinweisen und ihn/sie diese Bezüge herstellen lassen. An dieser Stelle sei somit also die Annahme einer LeserInnensteuerung unterstützt und ein text- und rezipientenorientiertes Ver-

beider Texte vorbeizieht.“ Ähnlich diachron ausgerichtet und stärker der Quellenforschung zugewandt ist auch das Begriffspaar *target text/source text*.

¹⁸⁴ Hier sei an das – insbesondere in 2. *Fragestellung und Relevanz der Thematik* beschriebene – spannungsreiche und mit vielfachen Wertungen versehene Verhältnis von apokryphen und kanonischen Schriften erinnert, vgl. Kapitel I/S. 8-20 der vorliegenden Untersuchung. Tobias Nicklas' äußerst gelungener und innovativer Beitrag zum intertextuellen Verhältnis apokrypher und kanonisch-gewordener Schriften schafft ein terminologisches Problembewusstsein (vgl. Nicklas, *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität*, 64), arbeitet aber – in Anlehnung an G. Genette - zugleich mit den keineswegs wertfreien Begriffen „Hypertext“ und „Hypotext“, vgl. ebd., 66ff.

¹⁸⁵ Wesentlich bereichert wird die vorliegende Studie durch folgende Untersuchungen: Broich/Pfister, *Intertextualität*; Helbig, *Intertextualität und Markierung*; Holhuis, *Intertextualität*; Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus* und Stocker, *Theorie der intertextuellen Lektüre*.

¹⁸⁶ Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, 62 (Hervorhebung im Original).

¹⁸⁷ Vgl. dazu auch Seiler, *Intertextualität*, 280.

ständnis von Markierung sichergestellt sowie eine Abgrenzung zu einseitig am Autor orientierten Definitionsansätzen vorgenommen.¹⁸⁸ Finden sich im Text selbst nur wenige Markierungen von Intertextualität, erschwert dies sicherlich das Herstellen von Bezügen seitens der Rezipierenden.¹⁸⁹ Strenggenommen ist die Untersuchung von Intertextualität innerhalb des biblischen Kanons ohnehin geprägt von einem Zustand permanenter Intertextualität und deshalb auch eine Markierung von Intertextualität durch den Kontext.¹⁹⁰ Eine terminologische Unterscheidung zwischen markierter und unmarkierter Intertextualität¹⁹¹ kann somit beibehalten werden, sofern markierte Intertextualität nicht als vom Autor gesetzt, sondern als im Text auffindbar und in Form eines Signalcharakters verstanden wird. Aus den genannten Gründen wird im Rahmen der vorliegenden Untersuchung häufig auch von einem intertextuellen Signal – ergänzend zur intertextuellen Markierung – gesprochen. Während sich die markierte Intertextualität damit auf den Text selbst bezieht, erfordert die unmarkierte Intertextualität wiederum ein spezifisches Wissen der LeserInnen, das den Wahrnehmungsprozess begünstigt. So verstandene Begrifflichkeiten orientieren sich an der text- und leserInnenspezifischen Ausrichtung der Untersuchung. Von einer thematisierten Intertextualität ist dann zu sprechen, wenn die Markiertheit der Verweise maximal ausfällt, was beispielsweise durch meta-kommunikative Verben, deutliche Identifizierungen von AutorInnen und/oder Vergleichstexten sowie expliziten Zitaten realisiert werden kann.¹⁹² Eine besondere Beachtung muss dem Gedanken der permanenten Intertextualität zukommen. Indem das KThom biblische Figuren und Themenfelder aufgreift, erschafft es gleichsam einen Rahmen, der unabhängig von expliziten Markierungen Leserinnen und Leser dazu veranlasst, nach Anspielungen zu suchen.¹⁹³

Analyseschritt 1 der vorliegenden Studie fragt somit danach, welche Formen der Markierung von Intertextualität im Text auffindbar sind. Dieser Fragestellung wird in einem Dreierschritt

¹⁸⁸ Jörg Helbig weist darauf hin, dass definitorisch sowohl von dem Vorgang als auch von dem Resultat des Markierens ausgegangen werden kann. Die dieser Studie zugrundeliegende Definition von Markierung orientiert sich daher wohl einzig am Resultat, weniger am Vorgang selbst, vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 11.

¹⁸⁹ Vgl. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 63. Merz erwähnt, dass der Autor auf Markierungen verzichten kann, wenn er damit rechnet, dass den LeserInnen die Texte bekannt sind und richtet sich damit wiederum auch an einem autororientierten Verständnis von Markierung aus.

¹⁹⁰ Vgl. Broich, Formen der Markierung von Intertextualität, 43.

¹⁹¹ Vgl. ebd., 31-33.

¹⁹² Vgl. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 67.

¹⁹³ Zur permanenten Intertextualität, vgl. Broich, Formen der Markierung von Intertextualität, 31.

nachgegangen. Zunächst werden 1. die *Arten von Markierung* eruiert, nachfolgend 2. der *Ort von Markierung* bestimmt, um im Anschluss daran schließlich 3. den *Grad der Markiertheit* zu untersuchen.

Zu 1) Die *Arten der Markierung* werden in zwei Kategorien aufgeteilt: Zitate und Allusionen.¹⁹⁴ Strenggenommen handelt es sich auch bei Zitaten um Anspielungen, gleichwohl sollen diese beiden Kategorien voneinander unterschieden werden.¹⁹⁵ Beide Kategorien verhalten sich in einem Ungleichgewicht zueinander. Während das Zitat einer genaueren Definition bedarf und damit klar umrissen ist, finden sich unter der Allusion eine Vielzahl unterschiedlichster intertextueller Markierungen. Zitat und Allusion gelten innerhalb der Intertextualitätsdiskussion als „prototypische Verfahren intertextueller Referenz.“¹⁹⁶

Zitate sind in der Regel durch wörtliche Übernahmen gekennzeichnet, die Definition lässt zugleich aber auch kleinere Abweichungen zu, die zu einem Zitat durchaus auch Übernahmen zählen, die nicht wörtlich sind, gleichwohl sie aber durch Einleitungsformeln oder dergleichen oft als Zitate gekennzeichnet sind. Diese Annahme ist insbesondere deshalb so wichtig, weil es in der Antike noch kein normiertes Vorgehen für das Zitieren gab.¹⁹⁷ Demnach kann es durchaus auch vorkommen, dass Zitate lediglich implizit markiert oder gänzlich unmarkiert sind.¹⁹⁸ Es lassen sich fünf Grundtypen des Zitats nach Holthuis festhalten:

- A) Die unveränderte Wiedergabe fremden/eigenen Textmaterials erfolgt total.
- B) Die Wiederholung fremden/eigenen Textmaterials erfolgt total und modifiziert.
- C) Die Wiedergabe fremden/eigenen Textmaterials erfolgt partiell und unverändert.
- D) Die Wiederholung fremdem/eigenem Textmaterials erfolgt partiell und modifiziert und
- E) Die totale und quasi-nicht-modifizierte Wiederholung einer oder mehrerer formaler Textebenen (phonetisch, syntaktisch) des Vergleichstextes (als Sonderform von Typ B).¹⁹⁹

¹⁹⁴ Sandra Hübenthal wiederum erweitert die Klassifizierung in ihrer Untersuchung unter Berufung auf R.B. Hays um die Kategorie des Echos, die als „verborgene Anspielung“ verstanden werden kann und Resultat einer als zu grob eingeschätzten Klassifikation von Zitat und Anspielung ist, vgl. Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 55ff. Auch Reidar Aasgaard nimmt innerhalb seiner intertextuellen Untersuchung zum KThom eine Einteilung in Zitat, Anspielung und Echo vor, vgl. Aasgaard, The Childhood of Jesus, 113-137.

¹⁹⁵ Vgl. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 22.

¹⁹⁶ Holthuis, Intertextualität, 123.

¹⁹⁷ Vgl. Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 51.

¹⁹⁸ Dazu auch Hartenstein, Die Zweite Lehre, 24.

¹⁹⁹ Diese Einteilung der Grundtypen des Zitats ist übernommen aus Holthuis, Intertextualität, 98-105.

Zitat-Typ E wird in der vorliegenden Studie aus folgenden Gründen nicht berücksichtigt: 1. Die Unterscheidung von Zitat und autonomem neuem Text gelingt nur schwer, 2. Die Grenze zwischen dem Zitat eines Einzeltextes und einer generellen Gattungszugehörigkeit ist nicht immer adäquat zu ziehen und 3. Einige dieser Zitat-Typen lassen sich hauptsächlich auf lyrische Texte anwenden.²⁰⁰

Der *Allusions*begriff ist problembehaftet, weil er zum einen je nach Ausweitung für Intertextualität generell stehen kann, zum anderen eine Abgrenzung zum Zitat nicht immer einfach und oftmals ungünstig ist.²⁰¹ Zitat und Anspielung unterscheiden sich dabei insbesondere durch die Anzahl der wörtlich übernommenen Elemente.²⁰² Während das Zitat meist auf einen konkreten Einzeltext verweist, kann sich die Allusion sowohl auf Einzeltexte als auch auf ganze Textgruppen beziehen.²⁰³ Sie kann in der Nennung eines Namens, eines Begriffs oder eines paraphrasierenden Verweises erfolgen und bezeichnet generell den Verweis auf einen anderen Text.²⁰⁴ Die Allusion kann daher in folgende Unterkategorien eingeteilt werden:

- A) onomastische Allusionen,
- B) motivische Allusionen und
- C) strukturelle Allusionen.

Der *onomastischen Allusion* zuzurechnen sind sicherlich die klassischen Themengebiete der onomastischen Intertextualität und damit die Unterscheidung von typonomischer Intertextualität, wenn auf Ortsnamen verwiesen wird, und der internymischen Intertextualität, wenn Verweise auf konkrete Personen und/oder literarische Figuren vorgenommen werden.²⁰⁵ Es handelt sich dabei um eine Art „Wiederauftritt von Figuren aus anderen literarischen Texten (...)“.²⁰⁶ Zu diesen Personen kann auch die Wahl des Autors, somit also „Auftritt und Nennung fremder Autoren“²⁰⁷ zählen.²⁰⁸ Auch titulare Anspielungen zählen zum Bereich der

²⁰⁰ Vgl. Holthuis, Intertextualität, 102-104.

²⁰¹ Vgl. ebd., 105, 123, 126.

²⁰² „Die Abgrenzung des Zitats von der Anspielung ist üblicherweise eine Frage der Länge der übernommenen Zeichenkette.“ (Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 52).

²⁰³ An dieser Stelle sei somit deutlicher hervorgehoben, dass sich Anspielungen auf Einzeltexte und Textsorten beziehen können. Annette Merz betont zwar, dass Allusionen „Einzel- wie Systemreferenzen bezeichnen“, ergänzt aber zugleich mit ihrer entschiedenen Betonung der allusiven Intertextualität als Ausprägung der Einzeltextreferenz, vgl. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 22.

²⁰⁴ Vgl. Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 54.

²⁰⁵ Vgl. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 23.

²⁰⁶ Helbig, Intertextualität und Markierung, 113.

²⁰⁷ Ebd., 116.

²⁰⁸ Zum „Re-used author“, vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 112ff.

onomastischen Allusionen. Titulare Intertextualität tritt oftmals in Kombination mit der Nennung konkreter Figurennamen in Erscheinung und bezieht sich auf die Wahl des Titels eines Werkes, der bereits auf andere Werke anspielen kann.²⁰⁹ Namen von Protagonisten und/oder Autoren, Handlungsorte²¹⁰ und die Wahl des Titels stellen daher die Allusionsmarker im Bereich der onomastischen Intertextualität dar.²¹¹ Onomastische Allusionen lassen sich daher auch in den Bereich der Interfiguralität einordnen, die das „Bezogensein literarischer Figuren aufeinander“²¹² beschreibt. Ein solcher Bezug kann entweder der Figurencharakterisierung dienen oder der spezifischen Handlungsbeschreibung. Der Wahl des Namens kommt dabei eine sinnstiftende Funktion zu, indem er Konnotationen auslöst, die zugleich spezifische Charakteristika der Figur erwarten lassen.²¹³

In den Bereich der *motivischen Allusionen* gehören Allusionsmarker wie die Angabe bzw. der Verweis auf spezifische Episoden,²¹⁴ Stichwortbezüge²¹⁵ und Themenfelder. Durch die Wahl spezifischer theologisch aufgeladener Termini und das Behandeln einzelner Themenschwerpunkte werden Bezüge zum Vergleichstext markiert.

Die *strukturellen Allusionen* wiederum können unterteilt werden in Strukturparallelen²¹⁶, also die Übernahme eines ähnlichen Aufbaus und einer ähnliche Anordnung einzelner Elemente, was somit auch die gattungstypologische Fragestellung berührt, und in die formale Umsetzung der einzelnen Markierungen in Form von graphemischen Inferenzen wie Anführungszeichen, Doppelpunkt, Kursiva, Fußnoten, Unterstreichungen sowie möglichen Zitationsformeln.²¹⁷ Die Frage nach der Struktur betrifft auch die Frage nach Paraphrasierungen, die variierend, expandierend und/oder reduzierend gestaltet sein können.²¹⁸ In der vorliegenden Untersuchung, die sich ihrer Fragestellung nach auf die Wundererzählungen konzentriert, werden die strukturellen Allusionen an der von Gerd Theißen orientierten Erarbei-

²⁰⁹ Vgl. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 23f.

²¹⁰ Zur Verwendung von Personen- und Ortsnamen, vgl. Frank, Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes, 20.

²¹¹ Vgl. dazu auch Helbig, Intertextualität und Markierung, 51, der Holthuis' Einteilung referiert, die wiederum anders aufgebaut ist.

²¹² Schiffner, Lukas liest Exodus, 40.

²¹³ Vgl. ebd.

²¹⁴ Vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 51.

²¹⁵ Vgl. Schiffner, Lukas liest Exodus, 16.

²¹⁶ Dazu auch ebd.

²¹⁷ Vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 88, 112ff.

²¹⁸ Vgl. Holthuis, Intertextualität, 143.

tung struktureller Motive neutestamentlicher Wundererzählungen orientiert sein.²¹⁹ Dieses Vorgehen bietet sich insoweit an, als Theißen seine „strukturierten Formen“ selbst synchron betrachtet.²²⁰ An dieser Stelle darf nicht verwirren, dass diese Elemente selbst Motive sind und Schnittmengen zu den motivischen Allusionen provozieren. Gleichwohl handelt es sich nun aber um explizit auf die Struktur von Wundererzählungen bezogene Motive, die daher auch begrifflich zu unterscheiden sind.

Zu 2) Neben den Arten der Markierung und der damit verbundenen Untersuchung von Zitaten und Anspielungen (onomastische, motivische und strukturelle) im KThom wird nun in einem nächsten Schritt der *Ort der Markierung* bestimmt. Die einzelnen Arten der Markierung lassen sich wiederum einem spezifischen Ort zuteilen. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem Nebentext, dem inneren und äußeren Kommunikationssystem.²²¹ *Zitate* können sowohl im Nebentext in Fußnoten und/oder im Titel in Erscheinung treten,²²² innerhalb des inneren Kommunikationssystems auf der Handlungsebene in Form einer Figurenrede eingebaut sein, als auch im äußeren Kommunikationssystem unter Rückgriff auf das Wissen der Lesenden aktiviert werden. *Onomastische Allusionen* lassen sich sowohl dem Nebentext (z.B. in Form von Fußnoten, Titel und Untertitel, Gattungsbezeichnungen, Titel einer Reihe, Motto, Vor- und Nachwort etc.),²²³ dem inneren Kommunikationssystem (beispielsweise als Wissen der Figuren um einen literarischen Text und Figuren anderer literarischer Werke) als auch dem äußeren Kommunikationssystem (also dem Wissen der LeserInnen und nicht der Charaktere des Textes) zuordnen. *Motivische Allusionen* wiederum finden sich primär im inneren Kommunikationssystem und verweisen auf die Handlungsebene des Textes und das werkimmanente Kommunikationssystem. Gleichwohl muss angemerkt werden, dass motivische Allusionen auch im äußeren Kommunikationssystem eine Rolle spielen, beispielsweise dort, wo das Wissen der theologisch gebildeten LeserInnen um einzelne Motive nicht nur die Handlungsebene des Textes, sondern auch die Rezeption betrifft und zusätzlich auch im Nebentext verortet werden können, wenn beispielsweise im Titel oder Vorwort motivische An-

²¹⁹ Vgl. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 57-90.

²²⁰ Vgl. ebd., 13-27.

²²¹ Diese Einteilung ist orientiert an den Ausführungen und Zuteilungen Ulrich Broichs, vgl. Broich, *Formen der Markierung von Intertextualität*, 35-44.

²²² Vgl. ebd., 35.

²²³ Zu denken ist hier an das, was Genette als Paratext bezeichnet, vgl. Genette, *Palimpseste*, 11.

spielungen vorgenommen werden.²²⁴ *Strukturelle Allusionen* lassen sich als einzige Art intertextueller Markierungen ausschließlich im Nebentext als Konstituenten von Struktur und im äußeren Kommunikationssystem als kommunikationsbildende Instanz zwischen Text und LeserIn zur Aktivierung des Wissens der Lesenden auffinden und spielen werkimmanent auf der Handlungsebene des Textes keine Rolle. In Anlehnung an Ulrich Broich, aber unter gleichzeitiger Abwandlung seines Modells, lässt sich tabellarisch folgendes Einordnungsschema des Ortes der Markierung festhalten:

Art der Markierung	Ort der Markierung
<i>Zitate</i> A) total und unverändert B) total und modifiziert C) partiell und unverändert D) partiell und modifiziert	Im Nebentext, inneren und äußeren Kommunikationssystem möglich.
<i>Allusionen</i> A) onomastische B) motivische C) strukturelle	Nebentext, inneres und äußeres Kommunikationssystem A) Nebentext, inneres und äußeres Kommunikationssystem B) Nebentext, inneres und äußeres Kommunikationssystem C) Nebentext und äußeres Kommunikationssystem

Abb.: Arten und Orte der Markierung.

Zu 3) Neben Art und Ort der Markierung kann nunmehr in einem letzten Teilschritt des ersten Analyseschritts der *Grad der Markiertheit* eruiert werden. Hier geht es um die Deutlichkeit eines Referenzsignals.²²⁵ Ganz generell lässt sich zwischen einer expliziten und impliziten Markierung unterscheiden.²²⁶ Grundlegend unterscheiden lässt sich die explizite Markierung von der impliziten Markierung durch die Veränderung des übernommenen Zitatsegments. Diese Modifikation dient einer Kontrastmaximierung und findet gewöhnlich in Form phonologischer, syntaktischer oder graphemischer Ebene statt. Liegt eine implizite Markierung vor, findet sich keine solche Veränderung des Zitatsegments durch auf Ergänzungen basierenden

²²⁴ Vgl. dazu auch leicht abgewandelt ebd.

²²⁵ Vgl. Seibel, Intertextualität, 279.

²²⁶ Vgl. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 64; Helbig, Intertextualität und Markierung, 42.

Veränderungen²²⁷ und dessen Existenz lässt sich damit ausschließlich über einen durch den neuen Kontext bedingten Codewechsel, der eine linguistische Interferenz begünstigt, eruieren.²²⁸ Innerhalb der impliziten Markierung sind es daher die „Eigenschaften des Zitats selbst“, die Intertextualität erkennbar machen.²²⁹ Merkmal der impliziten Markierung ist, dass sich im Text selbst keine eindeutigen Hinweise auf intertextuelle Verweise finden lassen und die Allusionskompetenz des Lesers/der Leserin umso mehr gefragt ist, um Bezüge aufzudecken und herzustellen.²³⁰ Es sind dann die Brüche im Text selbst, die die Leserin/den Leser aufhorchen und eventuelle Bezüge herstellen lassen. Spezifischer lässt sich der Grad der Markiertheit dann nochmal einteilen in eine explizite, quasi-explizite und implizite Markierung.²³¹ Innerhalb dieser Aufteilung lässt sich dann von einer expliziten Markierung sprechen, wenn das übernommene Material graphotextologisch gekennzeichnet und um bibliographische Angaben ergänzt ist. Graphotextologische Kennzeichnungen können sich auf die Schriftart, die Schriftgröße, aber auch auf Anführungszeichen o.Ä. beziehen. Bibliographische Angaben bezeichnen das Verwenden von Fußnoten oder einem Anmerkungsteil am Ende eines Kapitels.²³² Quasi-explizite Markierungen hingegen liegen dann vor, wenn bibliographische Angaben unvollständig sind und keine exakte Markierung des Zitats im Text selbst stattfindet.²³³ Von einer impliziten Markierung kann dann gesprochen werden, wenn allein aus „textuellen oder kontextuellen Eigenschaften“²³⁴ und aus der „Disposition des Textes selbst“²³⁵ ein intertextueller Bezug zu erschließen ist.²³⁶ Daneben existiert freilich die unmarkierte Intertextualität. Um die implizite Markierung von einer prinzipiellen Unmarkiert-

²²⁷ Alle Veränderungen beinhalten Zusätze/Additionen zum Zitatsegment: phonologisch=Markierungspause, syntaktisch=*inquit*-Formel und graphemisch=Anführungszeichen, Kapitälchen, Doppelpunkt etc., vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 42.

²²⁸ Vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 42.

²²⁹ Plett, Sprachliche Konstituenten einer intertextuellen Poetik, 85. An dieser Stelle ist mit Plett und Merz - gegen Helbig - der Annahme zu folgen, dass Codewechsel primär den impliziten Markierungen zuzuordnen sind, vgl. Plett, Sprachliche Konstituenten einer intertextuellen Poetik, 84ff; Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 67 und Helbig, Intertextualität und Markierung, 118.

²³⁰ Vgl. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 64. Hier sei der Rezeptionsprozess und die ihm eigenen Schritte beim Aufdecken intertextueller Signale erwähnt. Der Leser/die Leserin nimmt Störfaktoren im Text wahr, erkennt diese Störfaktor zugleich als Markierung von Intertextualität und bemüht sich nunmehr um das Erkennen des Vergleichstextes. Die Bezüge zum Vergleichstext wiederum können der Leserin/dem Leser nun dabei helfen, den Analysetext entsprechend der durch den Vergleichstext erzeugten Konnotationen zu interpretieren, vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 162.

²³¹ Vgl. Holthuis, Intertextualität, 109-111.

²³² Vgl. ebd., 109.

²³³ Vgl. ebd.

²³⁴ Ebd., 110.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Vgl. ebd.

heit zu unterscheiden, bietet es sich an, die Komplexitätsstufen implizit markierter Intertextualität zu bestimmen. Diese reichen von 1. reiner Wiederholung über 2. modifizierte Wiederholung und 3. totale Negation der Vorgabe hin zu 4. partielle Negation der Vorgabe.²³⁷ Von einer unmarkierten Intertextualität lässt sich hingegen dann sprechen, „(...) wenn neben einem notwendigen Verzicht auf linguistische und/oder graphemische Signale eine sprachlich-stilistische Kongruenz von Zitatsegment und Kontext vorliegt (...).“²³⁸ Diese Unmarkiertheit der Intertextualität bildet den Beginn der Progressionsskala intertextueller Markierung und stellt die sogenannte *Nullstufe* dar.²³⁹ Implizit markierte Intertextualität kann auch als *Reduktionsstufe* bezeichnet werden, weil nur eine schwache Markierung vorliegt. Diese wiederum lässt sich durch Quantität oder Position betonen. Die Quantität lässt sich durch die Frequentierung (Kontamination²⁴⁰, Repetition²⁴¹ und Addition²⁴²) und die Proportion²⁴³ regulieren. Die Position hingegen wird durch die Distribution²⁴⁴ und Exponiertheit (Referenzen im Haupttext²⁴⁵ oder in Nebentexten²⁴⁶) spezifiziert und nimmt unmittelbar Bezug auf den Ort der Markierung.²⁴⁷ Anders als innerhalb des Teilschrittes des Orts der Markierung werden hier allerdings weniger stark die Kommunikationssysteme als Ort klassifiziert und daher die Ebenen thematisiert, als vielmehr die tatsächliche Lokalisierung in stringent räumlicher Form angesprochen. Eine Aufteilung in Neben- und Haupttext bleibt dabei aber weiterhin sinnvoll. Von einer *Vollstufe* kann gesprochen werden, wenn es sich um explizit markierte Intertextualität handelt. Diese kann insbesondere durch onomastische Allusionen²⁴⁸ und graphemi-

²³⁷ Vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 46.

²³⁸ Ebd., 88.

²³⁹ Vgl. ebd., 87.

²⁴⁰ „Ergebnis der Selektion von Einzelelementen aus verschiedenen Referenztexten (...) und deren Kombination.“ (Lachmann, Gedächtnis und Literatur, 61).

²⁴¹ „Wiederholung ein und derselben Einschreibung im präsenten Text (...).“ (Helbig, Intertextualität und Markierung, 100).

²⁴² „Bezugnahme auf unterschiedliche Segmente eines Referenztextes (...).“ (Helbig, Intertextualität und Markierung, 101).

²⁴³ Wenn die Bezugnahme auf einen Vergleichstext im Verlauf des Analysetextes stetig zunimmt, vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 102.

²⁴⁴ Werden die Bezüge punktuell oder ganzheitlich resp. weiträumiger im Analysetext eingestreut?, vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 105.

²⁴⁵ Textanfang und Textende können insbesondere zur Fokussierung der Aufmerksamkeit beitragen, vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 105f.

²⁴⁶ Hier geht es um intertextuelle Markierungen durch oder in Form von Nebentexten wie Fußnoten, Titel, Moti, Vorworte etc. Helbig spricht hier von „Paratexten“, vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 106f.

²⁴⁷ Vgl. ebd., 91-111. Wie stark die drei Teilschritte von Analyseschritt 1 zusammenhängen, dürfte an dieser Stelle deutlich werden.

²⁴⁸ Re-used figures und Re-used authors, vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 113-117.

sche Inferenzen²⁴⁹ ausgedrückt werden und dann, wenn Mehrfachmarkierungen²⁵⁰ vorliegen.²⁵¹ Einen ganz eigenen Stellenwert kommt der intertextuellen Markierung in der sogenannten *Potenzierungsstufe* zu. Hier wird die Intertextualität eigens thematisiert, indem 1. die literarische Produktion und Rezeption beispielsweise durch metakommunikative Verben zum Ausdruck gebracht oder Hinweise auf Literatur gegeben werden oder 2. der Vergleichstext namentlich erwähnt wird.²⁵² Die Spanne zwischen Expliztheit und gänzlicher Unmarkiertheit lässt sich über das Vorkommen linguistischer und/oder graphemischer Signale sowie sprachliche Brüche bestimmen.²⁵³

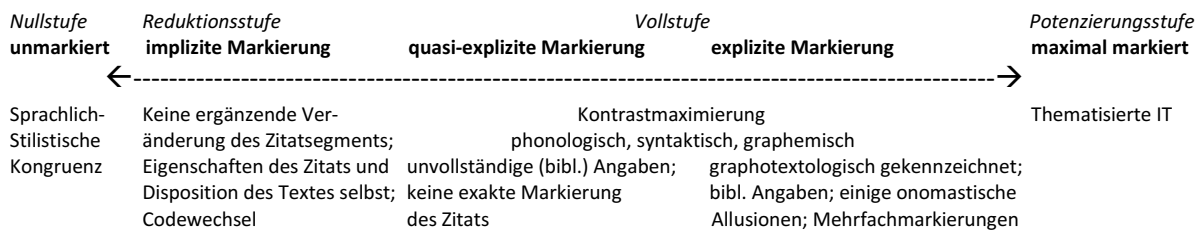


Abb.: Grad der Markiertheit.

Wie sehr die Teilschritte Art der Markierung, Ort der Markierung sowie Grad der Markiertheit des Analyseschritts 1 zusammengehören und sich gegenseitig bedingen, muss nachhaltig betont werden. Nicht jede Art von Markierung kann gleichermaßen an jedem Ort der Markierung und auf jeder Ebene angesiedelt sein. Art und Ort der Markierung können aber wiederum entscheidende Aussagen über den Grad der Markiertheit treffen.

3.2 Bezugsfelder der Intertextualität

Intertextuelle Verweise können sich entweder auf einen konkreten Einzeltext (Einzeltextreferenz) oder auf eine Textsorte/Gattung²⁵⁴ (Systemreferenz) beziehen.²⁵⁵ Oftmals wird da-

²⁴⁹ U.a. unterschiedliche Schriftarten und -größen sowie Einrückungen etc., vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 121.

²⁵⁰ „Kombination von Markierungen“ (Helbig, Intertextualität und Markierung, 126).

²⁵¹ Vgl. ebd., 111-131.

²⁵² Vgl. ebd., 131-137.

²⁵³ Vgl. ebd., 88, 131-137.

²⁵⁴ In der vorliegenden Untersuchung wird ganz bewusst sowohl mit dem Textsorten- als auch dem Gattungsbegriff gearbeitet. Dies kann wie folgt begründet werden: 1. Der Gattungsbegriff bezieht sich in erster Linie auf literarische Texte und da Intertextualität als zugrundeliegender Methode ihrer Herkunft nach literaturwissenschaftlich fundiert ist und sowohl Analyse- als auch Vergleichstext literarische Werke repräsentieren, eignet sich der Gattungsbegriff weiterhin. 2. Gleichwohl ist das vorliegende Intertextualitätsverständnis text- und rezipierendenorientiert ausgerichtet und geht – trotz der Setzung eines engen Textbegriffs aus Gründen der Operationalisierbarkeit – grundsätzlich von einem offenen Textbegriff aus, was wiederum auch die Rede von Textsorten als stärker Sachtexte betreffend sowie das Wissen um kulturell manifestierte Kommunikations-

von ausgegangen, dass Formen der Intertextualität bzw. spezifische Arten der Markierung von Intertextualität sich ihrem Kern nach auf Einzeltexte beziehen und somit unter den Bereich der Einzeltextreferenz fallen.²⁵⁶ Der Bezug auf einen einzelnen, individuellen Vergleichstext gilt dann gemeinsam mit offensichtlicher und markierter Intertextualität als Kernbereich der Intertextualität.²⁵⁷

Eine *Einzeltextreferenz* ist eine Allusion unterschiedlicher Explizitheit (...) auf einen konkret identifizierbaren individuellen Text oder ein Textsegment (...).²⁵⁸ Diese Definition ist um zwei Aspekte zu ergänzen. Da in der vorliegenden Studie Zitat und Allusion voneinander abgegrenzt werden,²⁵⁹ muss erstens im Fall der Einzeltextreferenz auch das Zitat eigens berücksichtigt werden. Zweitens sollte das Problem, dass Allusionen exemplarisch der Einzeltextreferenz zugeordnet werden, näher beleuchtet werden.²⁶⁰ Eine solche Annahme vernachlässigt, wie stark auch Allusionen den Bereich der Systemreferenz berühren können. Zwar wird die Systemreferenz²⁶¹ verstanden als „(...) Bezugnahme auf textübergreifende Systeme, Muster und Codes“²⁶², doch wird sie zuweilen ausschließlich auf ein solches strukturelles Verständnis begrenzt und eingeeengt. Onomastische und motivische Allusionen sind aber in hohem Maße Gegenstand der Einzeltextreferenz *und* Systemreferenz. Namen können auf literarische Gattungen verweisen wie auch einzelne Termini vermehrt in spezifischen Textsorten vorkommen und demnach ebenfalls auf eine Gattung hinweisen können.²⁶³ Einzeltextreferenz liegt somit dann vor, wenn sich der Analysetext mit einem in-

schemata voraussetzend legitimiert. Der Begriff der Textsorte berücksichtigt daher auch stärker ein nicht-literarisches Textverständnis. 3. Zudem eignet sich die Rede von „Textsorten“ gerade in einer textanalytisch ausgerichteten Untersuchung, die Analyse- und Vergleichstexte einander gegenüberstellt. Näheres zur Genese und Unterscheidung des Gattungs- und Textsortenbegriffs bei Fischer, *Texte, Gattungen, Textsorten und ihre Verwendung in Lesebüchern*, 14-26.

²⁵⁵ Gerlinde Baumann wiederum gliedert innerhalb ihrer intertextuellen Untersuchung die Bezugnahmen nach 1. Eng verwandten Texten, 2. Verwandten Texten und 3. Entfernteren Texten, vgl. Baumann, *Gottes Gewalt im Wandel*, 186-223.

²⁵⁶ Vgl. Broich, *Bezugsfelder der Intertextualität*, 48f.; Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, 22.

²⁵⁷ Vgl. Broich, *Bezugsfelder der Intertextualität*, 48.

²⁵⁸ Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, 22 (Hervorhebung im Original).

²⁵⁹ Vgl. 3.1 *Formen der Markierung*, S. 120-129 der vorliegenden Untersuchung.

²⁶⁰ Annette Merz zählt die onomastische, titulare und allusive Intertextualität zur Einzeltextreferenz, vgl. Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, 22.

²⁶¹ G. Genette bezeichnet das, was Broich als *Systemreferenz* versteht, in seinem Werk *Palimpseste als Architextualität*. P. Stocker wiederum modifiziert diese Terminologie, indem er die *Architextualität* unterteilt in *Demotextualität*, *Themotextualität* und *Similitextualität*. Nähere Ausführungen zu den einzelnen Ausprägungen und deren Unterscheidung bei Stocker, *Theorie der intertextuellen Lektüre*, 60-73.

²⁶² Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, 25.

²⁶³ „[E]ine intertextuelle Relation zwischen zwei gegebenen Texten besteht dann, wenn sie entweder typologisch verwandt sind, oder wenn der eine auf irgendeine Weise auf den anderen referiert.“ (Petöfi/Olivi, *Von der verbalen Konstitution zur symbolischen Bedeutung*, 335; vgl. dazu auch Holthuis, *Intertextualität*, 48f). Eine Unterscheidung zwischen typologischer und referentieller Intertextualität wie Petöfi und Olivi als Weiterführung der Dichotomie der Einzel- und Systemreferenz vorgeschlagen ist dem hiesigen Verständnis nach nur be-

dividuellen Vergleichstext in Bezug setzen lässt.²⁶⁴ Systemreferenz liegt wiederum dann vor, wenn der Analysetext einer bestimmten Textsorte oder Gattungsmustern ähnelt und sich daher mit dieser Gruppe von Texten als Vergleichstexten in Verbindung bringen lässt.²⁶⁵ Insofern der Analysetext Bezug nimmt auf eine Gattung, kann zwischen linearer und perspektivierender Intertextualität unterschieden werden und der damit verbundenen Frage, ob „Segmente vorhergehender Texte“²⁶⁶ in Form von Zitaten und/oder Anspielungen aufgenommen werden oder sich der Analysetext „(...) aus einem System von anderen fremden Texten speist, die teils fingiert sind und teils tatsächlich existieren (...).“²⁶⁷ Sowohl die Einzeltextreferenz als auch die Systemreferenz lassen sich präziser bestimmen, indem eruiert wird, ob jeweils Elemente (wörtlich) oder die Struktur (nicht-wörtlich) des oder der Vergleichstexte reproduziert wird.²⁶⁸ Die Bezugfelder der Intertextualität lassen sich auch über die Größen Form und Inhalt bestimmen, wenngleich diese nicht klar voneinander abgrenzbar sind, sondern vielmehr die beiden Seiten einer Medaille repräsentieren. Während die formalstrukturelle Ebene vertikal ausgerichtet ist und klassifikatorische Aufgaben erfüllt, indem der Analysetext bestimmten Textklassen und Genres zugeordnet wird und damit den Bereich der Systemreferenz berührt, weist die inhaltlich-pragmatische Ebene eine horizontale Ausrichtung auf und bestimmt eher assoziative sowie semantische Details.²⁶⁹ Neben einer konkreten Gegenüberstellung von Einzeltextreferenz und Systemreferenz, die angesichts der Viel-

dingt sinnvoll, da auch die typologische Intertextualität ihrer Form nach Referenzen aufweist. Der Terminologie nach ist daher die Unterscheidung zwischen Einzeltextreferenz und Systemreferenz analog dazu zu präferieren, vgl. Tegtmeier, *Der Begriff der Intertextualität und seine Fassungen*, 59-75 sowie zur typologischen Intertextualität Holthuis, *Intertextualität*, 54f, 59. An dieser Stelle gehe ich mit Tegtmeier, der sich ebenfalls gegen den Begriff der referentiellen Intertextualität ausspricht, vgl. Tegtmeier, *Der Begriff der Intertextualität und seine Fassungen*, 64. Eine andere Bezeichnung für die typologische Intertextualität ist die paradigmatische Intertextualität, die sich auf gemeinsame Texteneigenschaften konzentriert, vgl. Heinemann, *Zur Eingrenzung des Intertextualitätsbegriffs aus textlinguistischer Sicht*, 25.

²⁶⁴ Broich spricht hier von einem Prätext, vgl. Broich, *Bezugfelder der Intertextualität*, 48.

²⁶⁵ Vgl. ebd., 52f. Sicherlich kommt der Systemreferenz als Form der Textsortenreferenz in der vorliegenden Studie ein gesonderter Stellenwert zu, insoweit die Fragestellung bereits impliziert, dass die „Gattung“ Wundererzählungen untersucht werden. Zu den einzelnen Wunderarten und der Motivik neutestamentlicher Wundererzählungen, vgl. Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 256-286; Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*.

²⁶⁶ Suerbaum, *Intertextualität und Gattung*, 64.

²⁶⁷ Ebd. Suerbaum verweist darauf, dass die lineare Intertextualität auch als horizontale und die perspektivierende auch als vertikale bezeichnet werden kann. Diese terminologischen Spitzfindigkeiten decken sich ihrem Gehalt nach auch mit den Einordnungen Günter Weises, vgl. Weise, *Zur Spezifik der Intertextualität in literarischen Texten*, 39.

²⁶⁸ Vgl. Karrer, *Intertextualität als Elementen- und Strukturreproduktion*, 101f.

²⁶⁹ Vgl. Weise, *Zur Spezifik der Intertextualität in literarischen Texten*, 39. Gerd Theißens formgeschichtliche Zuordnung der Wundererzählungen wiederum verbindet formal-strukturelle und inhaltlich-pragmatische Elemente und unterstreicht die Tatsache, dass die Größen Form und Inhalt nicht wirklich separat zu behandeln sind. Theißens Einteilung der einzelnen Wunderarten beispielsweise basiert auf der Beobachtung, welche „Person aus dem Personeninventar“ in Zentrum der Erzählung rückt, vgl. Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 265.

zahl an Schnittmengen beider „Bereiche“ ohnehin nicht als einander ausschließende Größen verstanden werden dürfen,²⁷⁰ muss die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass sich ein Text auf gleich mehrere Einzeltexte beziehen kann und daher eine Gruppe von Texten als Vergleichstexte dienen können. In diesem Fall kann auch von einer Mehrtextreferenz gesprochen werden, die aber dennoch der Einzeltextreferenz zugeordnet bleibt. Diese Variante ist daher von der systemischen Klassifizierung mehrerer Texte durch deren Zuordnung zu bestimmten Textsorten resp. Gattungen zu unterscheiden (Systemreferenz). Insgesamt sind daher folgende Bezugsgrößen für einen Analysetext denkbar:

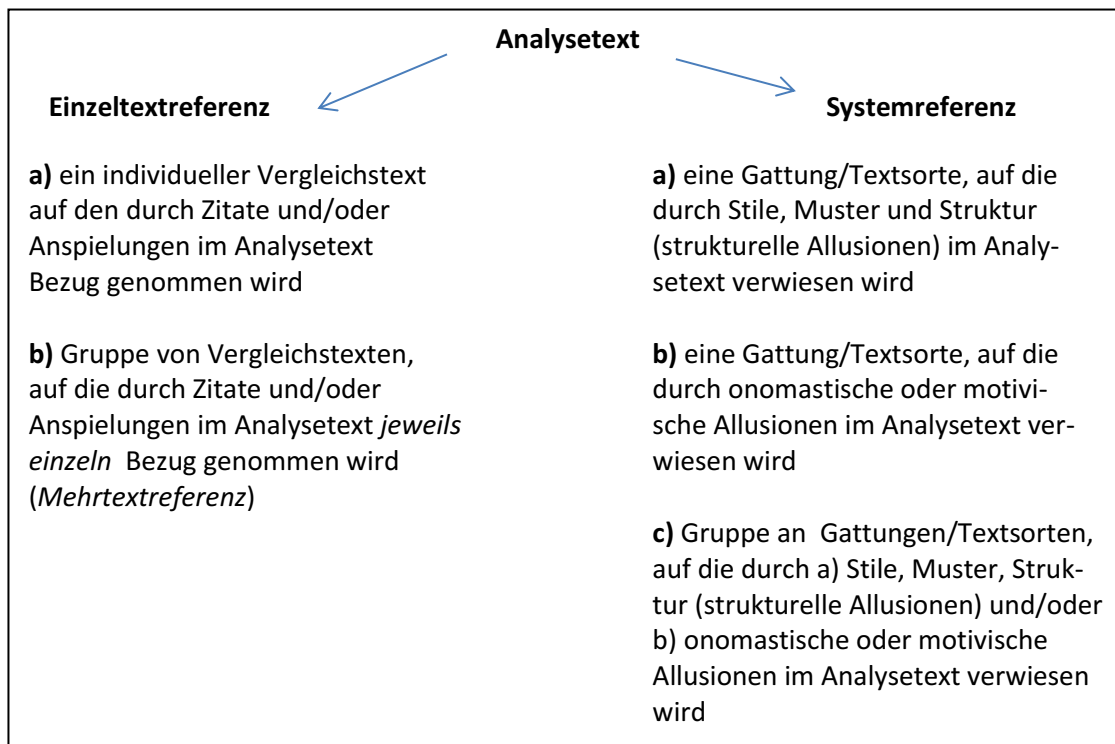


Abb.: Mögliche Bezugsorte des Analysetextes.

Hinsichtlich der Systemreferenz - die in der vorliegenden Untersuchung als Textsortenreferenz²⁷¹ zu verstehen ist - lassen sich neben den im oben aufgeführten Schaubild²⁷² getätigten, auf Arten der Analogien basierenden Differenzierungen der Bezugnahmen (erzeugte

²⁷⁰ „(...) oft sind Einzeltext- und Systemreferenz nur schwer voneinander zu trennen.“ (Broich, Bezugfelder der Intertextualität, 51).

²⁷¹ Eine anschauliche tabellarische Aufbereitung zur Spezifizierung von Einzeltextreferenz und Systemreferenz liefert ebenfalls Elke Rößler, die zudem die Systemreferenz in drei unterschiedlichen Ausprägungen präzisiert. Sie unterscheidet zwischen der Systemreferenz als Textsortenreferenz, der Systemreferenz als Diskurstypenreferenz und der Systemreferenz als allgemeine Textreferenz. Nähere Erläuterungen dazu bei Rößler, Intertextualität in Zeitungstexten – ein rezeptionsästhetischer Zugang, 238f.

²⁷² Ein Schaubild zu den „Globaltypen intertextueller Relationen“ mit der Differenzierung von referentieller und typologischer Intertextualität liefert Susanne Holthuis, vgl. Holthuis, Intertextualität, 49.

Analogien zwischen Analysetext und Vergleichstext durch a) Stile²⁷³, Muster²⁷⁴ und Struktur²⁷⁵ und/oder b) Anspielungen) auch solche vornehmen, die sich stärker auf die jeweilige Ausprägung der Analogie beziehen. Werden Muster *imitiert*, lässt sich von einer *Similitextualität* sprechen. Wird ein spezifisches Muster *thematisiert*, so handelt es sich um eine *Themamtextualität* und wird ein Muster *angewandt*, so liegt eine *Demotextualität* vor.²⁷⁶ Diese Unterscheidung wiederum bezieht sich aber nur auf die unter a) beschriebene Analogie der Stile, Muster und Struktur. Werden Analogien über b) Anspielungen erzeugt, so kann dahingehend wiederum zwischen *onomastischen* und/oder *motivischen Allusionen* differenziert werden, die entweder auf eine Gruppe von Schriften verweisen, die identische Figuren beinhalten und/oder Titel sowie Verfassernamen tragen, die bereits einer Schriftengruppe zuzuweisen sind, oder mit bestimmten geprägten Begrifflichkeiten hantieren, die üblicherweise in spezifischen Textsorten/Gattungen vermehrt auftauchen. Problematisch wird sicherlich die Zuordnung der *strukturellen Allusionen*, die sowohl in Bezug auf a) Stile, Muster und Struktur auf Gattungen/Textsorten verweisen können als auch durch ihre Zugehörigkeit zu den Anspielungen unter b) berücksichtigt werden müssten. Für die Analyse werden in Bezug auf die Untersuchung der Einzeltextreferenz und/oder Systemreferenz aber die *strukturellen Allusionen* zugunsten der *onomastischen* und *motivischen Allusionen* für b) vernachlässigt, weil sie sich bereits in Systemreferenz a) realisiert wissen. Ein Analysetext kann dabei sicherlich auch auf mehrere Textsorten/Gattungen Bezug nehmen (vgl. c)).

Neben dieser nun dargestellten Untersuchung möglicher *Bezugsorte*²⁷⁷ des Analysetextes kann ebenfalls nach der *Art der Bezugnahme* gefragt werden. Diese Fragestellung richtet

²⁷³ Stile sind zu verstehen als Ausdruck der „(...) individuellen *Variationsmöglichkeiten* bei der Durchführung einer sprachlichen Handlung“ und sind „intentional orientiert.“ (Linke/Nussbaumer/Portmann, Studienbuch Linguistik, 348; Hervorhebung im Original). Mehr zum Stilbegriff auch bei Fix, Stil – ein sprachliches und soziales Phänomen.

²⁷⁴ Textmuster lassen sich verstehen als „Teilmenge des Interaktionswissens der Kommunizierenden. Sie fungieren als gesellschaftlich determinierte, von Individuen interiorisierte Schemata /Muster, die auf komplexe Interaktions- und Textganzeheiten bezogen sind.“ (Heinemann, Textsorten, 23f). Sie repräsentieren „Schnittpunkte von Wissensbeständen verschiedenster Art (...), das in ihnen textsortenspezifisch aufgehoben ist.“ (Fix, Stil – ein sprachliches und soziales Phänomen, 49).

²⁷⁵ Während ein System verstanden werden kann als „(...) Menge von Elementen, die in geordneten Beziehungen zueinander stehen“, kann die Struktur als eben diese „Ordnung eines Systems“ bezeichnet werden. (Linke/Nussbaumer/Portmann, Studienbuch Linguistik, 36). Wolfgang Motsch beschreibt sog. „Ebenen der Textstruktur“, die sich im Wesentlichen aus syntaktischen, semantischen und pragmatischen Aspekten konstituieren, vgl. Motsch, Ebenen der Textstruktur, 13.

²⁷⁶ Vgl. Stocker, Theorie der intertextuellen Lektüre, 63-69.

²⁷⁷ Ulrich Broich klassifiziert konkrete Einzeltextbezüge in autotextuelle, intratextuelle und schließlich intertextuelle Formen. Während die Autotextualität den Bezug eines Textes auf sich selbst meint, steht die Intratextua-

ihre Aufmerksamkeit dann weniger auf den/die Vergleichstext/e als vielmehr auf die vom Analysetext gewählte Darstellung der Analogien und ist daher relational und qualitativ in Bezug auf den/die Vergleichstext/e zu verorten.²⁷⁸

Analyseschritt 2 besteht somit zum einen aus dem Eruiern von konkreten Vergleichstexten und zum anderen aus der anschließenden Auswertung dieser. Das Benennen der Vergleichstexte (im vorliegenden Fall also der kanonischen Schriften) wird aufgrund intertextueller Signale im Analysetext und den Möglichkeiten der Leserinnen und Leser, diese wahrzunehmen und letztlich in Bezug zu kanonischen Texten zu setzen, bestimmt. Dieses Vorgehen repräsentiert daher den ersten Teilschritt von Analyseschritt 2, nämlich die Frage: *Aus welchem/n Text/en stammen die Bezüge?* Die anschließende Auswertung der Erhebung ordnet die Vergleichstexte gemäß dem oben dargestellten Schaubild in Einzeltextreferenz und/oder Systemreferenz mit ihren jeweiligen Unterkategorien ein und stellt somit gezielt die Frage, *ob auf unterschiedliche Einzeltexte Bezug genommen wurde oder letztlich gattungstypologische Zuordnungen vorgenommen werden können* und müssen. Dabei wird es nicht um ein „Entweder-Oder“ von Einzeltextreferenz und Systemreferenz gehen, sondern je nach Textstelle und intertextueller Markierung potentielle Vergleichstexte aus der Perspektive gegenwärtiger LeserInnen eruiert. Das kann freilich auch ein Zugleich von Einzeltextreferenz und Systemreferenz wahrscheinlich machen und lässt vielfältige Kombinationsmöglichkeiten zu.

3.3 Intensität der intertextuellen Bezüge

Nachdem nun innerhalb der Analyse die Formen der Markierung bestimmt und die Zuordnung zu einer Einzeltextreferenz und/oder Systemreferenz geklärt sind, widmet sich Analyseschritt 3 der Untersuchung der *Intensität der intertextuellen Bezüge*. Dieser Teilschritt basiert auf den bisher gewonnenen Erkenntnissen, insbesondere dem *Grad der Markiertheit* (vgl. qualitative Kriterien) und den *Bezugsfeldern der Intertextualität* (vgl. quantitative Krite-

lität – anders als in 2.2 *Intratextualität* (vgl. S. 108f. der vorliegenden Studie) - für den Bezug eines Textes auf einen oder mehrere Texte desselben Autors und die Intertextualität schließlich auf den Bezug eines Textes zu Texten anderer Autoren, vgl. Broich, *Bezugsfelder der Intertextualität*, 49-52; auch in Berndt/Tonger-Erk, *Intertextualität*, 152.

²⁷⁸ An dieser Stelle sei hingewiesen auf die „Qualitativen Kriterien der Prätexte“ nach Monika Lindner (vgl. Lindner, *Integrationsformen der Intertextualität*, 121-124) sowie auf „Die Relation der Prätexte untereinander“ (vgl. ebd., 124-126). R. Hohl Trillini und S. Quassdorf thematisieren sogenannte „Relation types“, welche die Beziehung von Analyse- und Vergleichstext beschreiben, dies jedoch stark diachron orientiert tun, vgl. Hohl Trillini/Quassdorf, *A ,Key to All Quotations’?*, 269-286.

rien) und lässt sich wiederum in zwei Unterschritte aufteilen: 1. die Erhebung *qualitativer* und *quantitativer Kriterien* und 2. die anschließende Prüfung, ob grundsätzliche *Bedingungen für Intertextualität* erfüllt werden.

Zu 1) Die *qualitativen Kriterien* setzen sich zusammen aus dem Kriterium der *Referentialität*, der *Kommunikativität*, der *Autoreflexivität*, der *Strukturalität*, der *Selektivität* und der *Dialogizität*.²⁷⁹

- Das Kriterium der *Referentialität* bedeutet, dass die Intensität der Intertextualität umso stärker ist, je mehr ein Text einen anderen thematisiert.²⁸⁰ Wird ein Zitat aus dem Vergleichstext nahtlos in den Analysetext übernommen, sodass keine Brüche entstehen, ist die Intensität der Intertextualität geringer einzustufen. Wird hingegen auf den „ursprünglichen Kontext“ des Zitats verwiesen, indem die Herkunft desselben erkennbar wird und gegenwärtige Leserinnen und Leser das eingefügte Zitat schwerlich übersehen können, kann von einer starken Thematisierung des Vergleichstextes und daher auch von einer starken Intensität der Intertextualität ausgegangen werden.²⁸¹

- Das Kriterium der *Kommunikativität* konzentriert sich auf die Text-LeserInnen-Relation und fragt danach, wie bewusst dem Leser/der Leserin die im Text auffindbaren Intertextualitätssignale werden. Die Art der Markierung und die Enzyklopädie des Modell-Lesers/der Modell-Leserin spielen hier die entscheidende Rolle. Sind die Signale bzw. Marker in Bezug auf das Wissen des Modell-Lesers/der Modell-Leserin gewichtig? Was sind die Voraussetzungen der Enzyklopädie des Modell-Lesers/der Modell-Leserin? Nicht der „allmächtige Autor“ spricht zum heutigen Leser/der heutigen Leserin, sondern der Text selbst spricht zu Rezipierenden.²⁸²

- Die *Autoreflexivität* beinhaltet, dass die Intertextualität nicht nur markiert, sondern auch thematisiert wird. Die Bezogenheit des Analysetextes auf einen Vergleichstext wird somit im Analysetext selbst reflektiert, indem Voraussetzungen und Leistungen der Intertextualität problematisiert und diskutiert werden. Der Analysetext wird demnach nicht nur ganz offen-

²⁷⁹ Die Einteilung der Kriterien orientiert sich an der Terminologie und Bestimmung Manfred Pfisters, vgl. Pfister, *Konzepte der Intertextualität*, 26-30.

²⁸⁰ Vgl. ebd., 26.

²⁸¹ Vgl. ebd.

²⁸² An dieser Stelle wird eine Modifikation des Kriteriums der *Kommunikativität* zugunsten einer Textkonzentration unter Vernachlässigung der Autorfokussierung nach Pfister vorgenommen, der dieses über den „(...) Grad der Bewußtheit des intertextuellen Bezugs beim Autor wie beim Rezipienten (...)“ definiert. (Pfister, *Konzepte der Intertextualität*, 27).

kundig mit intertextuellen Markierungen ausgestattet, sondern auch als ein „In-Relation-Stehender“ deklariert.²⁸³

- Das Kriterium der *Strukturalität* meint, dass ein Vergleichstext gewissermaßen zur Folie eines ganzen Textes werden kann und damit das Stadium maximaler Intensität der Intertextualität erfüllt. Davon zu unterscheiden ist ein bloßes Anzitieren des Vergleichstextes, welches einen nur geringen Intensitätsgrad aufweisen kann.²⁸⁴

- Das Kriterium der *Selektivität* veranschaulicht, dass ein wörtliches Zitat größere intertextuelle Intensität aufweist als eine Anspielung und der Verweis auf einen individuellen Vergleichstext wiederum mehr als bloße gattungstypologische bedingte Überschneidungen, die sich durch den Bezug auf Normen und Konventionen herleiten lassen.²⁸⁵

- Die *Dialogizität* als Kriterium definiert die Intensität der Intertextualität dann als besonders stark, wenn der Kontext im Vergleichstext und der Zusammenhang im Analysetext in semantischer und ideologischer Spannung zueinander stehen.²⁸⁶ Übersetzungen oder Imitationen, die eine größtmögliche Beibehaltung des Textsinns intendieren, weisen daher einen geringeren Intensitätsgrad der Intertextualität auf als beispielsweise Lesarten, die sich gegen die Lesart des Vergleichstextes stellen.²⁸⁷

Keine Relevanz für die Erhebung intertextueller Intensität in der vorliegenden Arbeit haben Fragen, die die historische Plausibilität betreffen, wie beispielsweise die Frage, ob ein bestimmter fremder Text für einen Autor erreichbar war oder zeitgenössischen Leserinnen und Lesern vorlag. Ebenso wenig interessiert, ob auch LeserInnen in der Vergangenheit ähnliche textuelle Bezüge hergestellt haben wie gegenwärtige, da die Ausrichtung der Arbeit konsequent gegenwärtige Rezipierende in den Blick nimmt. Genauso wenig werden beabsichtigte LeserInnen thematisiert, da der Fokus dadurch zu stark produktionsorientiert ausgerichtet wird.²⁸⁸

²⁸³ Vgl. ebd.

²⁸⁴ Vgl. ebd., 28.

²⁸⁵ Vgl. ebd.

²⁸⁶ Vgl. ebd., 26-29. Die qualitativen Kriterien orientieren sich an dem Entwurf Pfisters unter Abänderung des Kriteriums der Kommunikativität und leichter Modifizierung des Kriteriums der Dialogizität.

²⁸⁷ Vgl. Pfister, Konzepte der Intertextualität, 29.

²⁸⁸ Auch Richard B. Hays entwirft 1989 Kriterien zur Bestimmung der Intensität von Intertextualität, vgl. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 29-32. Sein Konzept wird aber in der vorliegenden Studie zugunsten des Pfister'schen Konzepts verworfen, weil a) das Kriterium der *Availability* in einer reziprok orientierten Untersuchung nicht interessiert, b) das Kriterium des *Volume* durch Pfisters Trennung zwischen qualitativen und quantitativen Kriterien abgedeckt wird, c) das Kriterium der *Recurrence* durch das Pfister'sche Kriterium der

Die *quantitativen Kriterien* vereinen die bisher gewonnenen Ergebnisse von Analyseschritt 1 und 2, indem die Häufigkeit intertextueller Markierungen resp. Signale und potentieller Bezugnahmen durch die Rezipierenden und die Anzahl und Streubreite²⁸⁹ der möglichen Vergleichstexte bestimmt werden.²⁹⁰ Qualitative und quantitative Kriterien definieren den Grad der Intensität der intertextuellen Bezüge. Sie zeigen auf, wie sehr die einzelnen Teilschritte der Textanalyse zusammenhängen, weil sowohl die Frage nach der Markierung von Intertextualität als auch die Frage nach den Bezugfeldern der Intertextualität die Frage nach der Intensität berühren und beeinflussen und zur Prüfung der *Bedingungen für Intertextualität* überleiten.

Referentialität, Strukturalität und insbesondere die quantitativen Kriterien abgedeckt wird, d) das Kriterium der *Thematic coherence* durch das Kriterium der *Dialogizität* berücksichtigt wird, e) das Kriterium der *Historical plausibility* durch das Kriterium der *Kommunikativität* abgedeckt wird, dort aber nicht so stark diachron ausgerichtet ist durch die Wahl des Kriteriennamens, f) das Kriterium der *History of interpretation* für die Fragestellung irrelevant ist, weil gegenwärtige Leserinnen und Leser in den Blick genommen werden sollen und g) das Kriterium der *Satisfaction* problematisch ist, weil von beabsichtigten LeserInnen gesprochen wird und dadurch wiederum stark die Perspektive des Autors eingenommen wird. Als Fazit kann festgehalten werden, dass alle Kriterien Hays' auch durch die Pfister'schen Kriterien abgedeckt werden, nur bei ihm weniger diachron ausgerichtet und weniger autorenlastig. Alle nicht eigens von Pfister aufgeführten Kriterien, die hingegen bei Hays eine Rolle spielen, sind für die Fragestellung der Untersuchung irrelevant. Genauere Erläuterungen zu den einzelnen Kriterien von Hays, vgl. ebd., 29-32.

²⁸⁹ Die Streubreite bezieht sich auf die Vielseitigkeit der ins Spiel gebrachten Vergleichstexte und kann hinsichtlich der Entstehungszeit der Texte verstanden werden. Da in der vorliegenden Studie Datierungsfragen jedoch keine Rolle spielen, wird fortan unter der Streubreite insbesondere die Unterschiedlichkeit und Vielseitigkeit der Texte auf gattungstypologischer Ebene verstanden, vgl. Pfister, *Konzepte der Intertextualität*, 30.

²⁹⁰ Vgl. ebd.

Qualitative Kriterien			→ Stadium max. Intensität der Intertextualität
<i>Referentialität:</i>	Zitat wird ohne Brüche in Analysetext eingefügt	Zitat wird offensichtlich als solches erkennbar (inkl. seiner Herkunft)	Analysetext thematisiert stark den Vergleichstext
<i>Kommunikativität:</i>	Intertextualitätssignale lassen sich nicht von Modell-LeserInnen erkennen	Intertextualitätssignale lassen sich nur bedingt von Modell-LeserInnen identifizieren	Modell-LeserInnen können die im Analysetext auffindbaren Intertextualitätssignale bestmöglich identifizieren
<i>Autoreflexivität:</i>	Intertextualität ist weder markiert noch thematisiert	Intertextualität ist lediglich markiert, nicht jedoch thematisiert	Intertextualität ist sehr deutlich markiert und thematisiert
<i>Strukturalität:</i>	Bloß punktuell und beiläufiges Anzitieren des Vergleichstextes		Vergleichstext wird zur Folie eines ganzen Textes
<i>Selektivität:</i>	Anspielung (pauschal bezogen auf ganzen Vergleichstext)	Wörtliches Zitat	Pointierte Herausnahme eines Elements aus dem Vergleichstext inkl. Hervorhebung
	Gattungstypologische Überschneidungen	Verweis auf individuellen Vergleichstext	
<i>Dialogizität:</i>	Größtmögliche Beibehaltung des Textsinns (Übersetzung, Imitation)	Leichte Veränderungen des Textsinns	Ursprünglicher und neuer Zusammenhang stehen in semantischer und ideologischer Spannung zueinander
Quantitative Kriterien			→ Stadium max. Intensität der Intertextualität
Wenige intertextuelle Signale und Vergleichstexte (einer Gattung)	einige intertextuelle Signale und Vergleichstexte, die z.T. unterschiedlichen Gattungen angehören	sehr viele intertextuelle Signale und ausschließlich unterschiedliche Vergleichstexte	

Abb.: Qualitative und Quantitative Kriterien zur Bestimmung der Intensität der Intertextualität.²⁹¹

Zu 2) Zur Untersuchung der *Intensität von Intertextualität* gehört auch die Bestimmung der *Bedingungen von Intertextualität*, weil diese 1. die Intensität der LeserInnen-Lenkung erfasst (*Signalbedingung*) und 2. die Intensität des wechselseitigen Verständnishinzugewinns der Texte im Zusammenlesen bestimmt (*Funktionalitätsbedingung*).

²⁹¹ Angelehnt an und unter Zuhilfenahme der von Manfred Pfister entwickelten Kriterien zur Bestimmung der Intensität von Intertextualität, vgl. Pfister, *Konzepte der Intertextualität*, 26-30.

Die Untersuchung der *Bedingungen von Intertextualität* speist ihre Erkenntnisse zum einen aus dem bisher Erarbeiteten und leitet zugleich zum letzten Teilschritt der Textanalyse über, den *Funktionen von Intertextualität*.²⁹²

Die *Bedingungen von Intertextualität* lassen sich somit untergliedern in die Untersuchung der *Signal-* und der *Funktionalitätsbedingung*.²⁹³

- Die *Signalbedingung* wird dann erfüllt, wenn sich durch das Vorhandensein von Intertextualitätssignalen im Analysetext die Leserichtung des Modell-Lesers/der Modell-Leserin ändert. Ein solches Abweichen von der bisherigen Leserichtung kann als *Digression* bezeichnet werden.²⁹⁴

- Die *Funktionalitätsbedingung* kann als erfüllt angesehen werden, wenn das Zusammenlesen von Analysetext und Vergleichstext einen Verständniszuwachs für den Analysetext ermöglicht und wiederum auch zu einem vertieften Verständnis des Vergleichstextes beiträgt.²⁹⁵

Peter Stockers Forderung: „Im postulierten Sinn muß Intertextualität (a) *signalisiert* und (b) *funktional* sein“²⁹⁶ gilt es daher an die Belange und das Intertextualitätsverständnis der vorliegenden Untersuchung anzupassen. Signal- und Funktionalitätsbedingung gemeinsam sind keine Notwendigkeit für das Vorhandensein von Intertextualität. Vielmehr liegt eine maximal intensive intertextuelle Beziehung zwischen Analyse- und Vergleichstext vor, wenn beide Bedingungen optimal erfüllt sind. Aufgrund der text- und rezipierendenorientierten Ausrichtung dieser Studie kommt der Signalbedeutung lediglich Relevanz hinsichtlich des Intensitätsgrades von Intertextualität zu, während die Funktionalitätsbedingung aufgrund des synchronen Intertextualitätsverständnisses und der Annahme einer wechselseitigen Bereicherung der Texte im Zusammenlesen ohnehin erfüllt ist, wenngleich der Ausprägungsgrad freilich variiert. Insbesondere der *Funktionalitätsbedingung* kommt eine Scharnierstellung zwischen den bisherigen Analyseschritten und dem letzten Teilschritt zu.

²⁹² Vgl. 3.4 *Funktionen von Intertextualität*, S. 140-147 der vorliegenden Studie.

²⁹³ Beide Bedingungen orientieren sich an den Ausarbeitungen Peter Stockers, vgl. Stocker, *Theorie der intertextuellen Lektüre*, 105.

²⁹⁴ Vgl. ebd.

²⁹⁵ An dieser Stelle wird die *Funktionalitätsbedingung* Stockers (vgl. Stocker, *Theorie der intertextuellen Lektüre*, 105) um reziproke Ansätze ergänzt, die wesentlich sind für das Verständnis der vorliegenden Studie. Ein vertieftes Verständnis durch das Zusammenlesen wird somit nicht nur in Bezug auf den Analysetext ermöglicht, sondern eben auch in Bezug auf den Vergleichstext.

²⁹⁶ Stocker, *Theorie der intertextuellen Lektüre*, 105.

3.4 Funktionen von Intertextualität

Nachdem bisher geklärt wurde, welche Formen von Intertextualität im Analysetext vorliegen, welche Bezugfelder für die Intertextualität eine Rolle spielen und welche Intensitätsgrade den intertextuellen Bezügen zukommt, kann nun in einem letzten Analyseschritt die Funktion der Intertextualität geprüft werden. Die Ausrichtung der vorliegenden Studie zielt auf Reziprozität, weil sie aus dem Zusammenlesen zweier Texte einen Erkenntniszuwachs und „sindynamisierende[n] Prozeß“²⁹⁷ für den Analysetext und den Vergleichstext annimmt.²⁹⁸ Aus diesem Grund muss eine Prüfung der Funktionen von Intertextualität nicht nur mögliche Funktionen von Intertextualität im Analysetext, sondern auch solche im Vergleichstext einschließen. Die vorliegende Untersuchung geht daher von einer *analysetextorientierten* und einer *vergleichstextorientierten Funktion*²⁹⁹ von Intertextualität aus und grenzt sich gleichzeitig von Ansätzen ab, die Intertextualität und deren Funktionen ausschließlich auf den Analysetext beziehen.³⁰⁰ Die analysetextorientierte Funktion meint, dass Intertextualität dem Analysetext einen zusätzlichen Sinn gibt (*intratextuelle Funktionalisierung*), während die vergleichstextorientierte Funktion die Möglichkeit bietet, dem hinzugezogenen Text zusätzliches Sinnpotenzial zu erschließen (*metatextuelle Funktionalisierung*).³⁰¹ Das Einbeziehen einer vergleichstextorientierten Funktion berücksichtigt und impliziert daher stringent einen „Dialog der Texte“.³⁰² Auf einer ersten Ebene lassen sich dabei grobe Einteilungen

²⁹⁷ Lachmann, Ebenen des Intertextualitätsbegriffs, 136.

²⁹⁸ Gegen Tegtmeier, der keine Reziprozität resp. Umkehrung der Fragerichtung berücksichtigt und nur nach affirmativer, kritischer und neutraler Bewertung des Referenztextes im zu interpretierenden Text fragt, vgl. Tegtmeier, Der Begriff der Intertextualität und seine Fassungen, 79.

²⁹⁹ In einer anderen Terminologie spricht Annette Merz von einer *textorientierten* und *referenztextorientierten Funktion* von Intertextualität, vgl. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 36, 57-60. Zur referenztextorientierten Funktion von Intertextualität, vgl. auch Roose, Polyvalenz durch Intertextualität, 257.

³⁰⁰ Verwiesen sei an dieser Stelle auf Bernd Schulte-Middelichs Unterscheidung der einzelnen Funktionsrichtungen, vgl. Schulte-Middelich, Funktionen intertextueller Textkonstitution, 214. Für die vorliegende Studie von besonderer Relevanz ist sicherlich Funktionstyp 3, der von einer Zusatzkodierung für Prätext und Folgetext ausgeht, sich freilich aber einer anderen Terminologie bedient. Schulte-Middelich grenzt sich ebenfalls von der Genette'schen Funktionsanalyse ab, die einseitig an einer Bewertung des sog. Prätextes orientiert ist, vgl. ebd., 199. Auch Hohl Trillini und Quassdorf benennen erstmals lediglich die Funktionen zitierte Elemente im „later text“ und beziehen sich daher ausschließlich auf die Funktionen von Intertextualität im Analysetext, wenngleich sie durchaus stark das relationale Geflecht von Analyse- und Vergleichstext berücksichtigen, vgl. Hohl Trillini/Quassdorf, A ‚Key to all Quotations‘?, 269-286.

³⁰¹ Vgl. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 36, 57-60. Merz verweist hier auf Hebel, Romaninterpretation als Textarchäologie, 99. Hebel unterteilt die intratextuelle Funktionalisierung nochmals in drei Ebenen: die Figurencharakterisierung, die Themainustration sowie die Struktur-/Kompositionsstütze.

³⁰² Vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 169. Helbig wählt in seiner Untersuchung ebenfalls die Terminologie der *referenztextorientierten Funktion* und grenzt diese wiederum von der *textorientierten Funktion* ab, deren Ziel er in der Fokussierung des manifesten Textes durch Rezipierende bestimmt. Als zusätzliche Funktion führt er die *produzentenorientierte Funktion* auf, die darin besteht, die Aufmerksamkeit der Rezipierenden auf

hinsichtlich der Funktionen vornehmen, die sich in a) „selbstzweckhaft/spielerisch (Freude am intellektuellen Spiel mit Texten usw.)“, b) „einzel-zweckgerichtet (Problembewußtsein schaffen, aufrütteln usw.)“ und c) „gesamt-zweckgerichtet (Gesamtstruktur des Textes als philosophische Aussage usw.)“ untergliedern.³⁰³

Wenngleich Gérard Genettes Funktionsanalyse einseitig am Analysetext ausgerichtet bleibt, so liefert sie dennoch eine wichtige Grundsatzunterscheidung zur Bestimmung der Funktionen von Intertextualität. In seinem Werk *Palimpseste* differenziert er zwischen *Transformation* und *Nachahmung* und stellt damit die Weichen für eine entweder bestätigende oder modifizierend-umkehrende Funktion von Intertextualität.³⁰⁴ Im Fall biblischer Intertextualität werden die grundsätzlichen Arten des intertextuellen Anschlusses (kommentierend, imitierend, kritisierend) oftmals in eine strukturell-interpretierende oder antithetisch-fortführende Funktionsweise von Intertextualität umgelenkt.³⁰⁵ Diese Grundsatzunterscheidung wird in der Forschung generell übernommen und zum Teil ausgebaut. So findet sich neben einer bestätigenden und abweichenden Funktion von Intertextualität, indem entweder den Inhalten des Vergleichstextes zugestimmt oder durch ein Zusammenlesen mit dem Analysetext die Aussageinhalte des Vergleichstextes verändert werden,³⁰⁶ die Unterscheidung zwischen einer affirmativen (Sinnunterstützung bzw. -erweiterung) und kritischen Wirkungsstrategie (Sinnkontrastierung).³⁰⁷ Beide Ansätze berücksichtigen bereits in unterschiedlichem Maß die vergleichstextorientierte Funktion.³⁰⁸ Nun ist es jedoch ein Unterschied, der bestätigenden Funktion von Intertextualität eine abweichende oder eine kritische Funktion gegenüberzustellen. Es sind Nuancen, welche beide Termini voneinander unterscheiden und

die Person des Autors zu lenken, die aber in der vorliegenden Untersuchung keine weitere Berücksichtigung erfahren wird, vgl. ebd., 174, 181.

³⁰³ Diese Einteilung ist von Bernd Schulte-Middelich übernommen, vgl. Schulte-Middelich, Funktionen intertextueller Textkonstitution, 215.

³⁰⁴ Vgl. Genette, *Palimpseste*, 41.

³⁰⁵ Vgl. Seiler, Intertextualität, 286.

³⁰⁶ Vgl. Orosz, *Literarische Bibellektüre(n)*, 223f., die allerdings die Termini *referierender* und *referierter Text* anstatt *Analysetext* und *Vergleichstext* wählt.

³⁰⁷ Vgl. Schulte-Middelich, Funktionen intertextueller Textkonstitution, 197-242. Unter einer Wirkungsstrategie soll im vorliegenden Fall die Wirkung verstanden werden, die Intertextualität im Analysetext und/oder Vergleichstext nach sich zieht oder beabsichtigen könnte.

³⁰⁸ Magdalene Orosz, indem sie schreibt: „(...) indem die intertextuelle Bezugnahme nicht nur für die Bedeutungskonstitution und Rezeption des referierenden Textes entscheidend wird, sondern auch den referierten Text in einem neuen Licht des Verstehens erscheinen läßt.“ (Orosz, *Literarische Bibellektüre(n)*, 225) und Bernd Schulte-Middelich, indem er von vornherein versucht, ein Gleichgewicht zu erzeugen und zwischen unterschiedlichen Funktionstypen differenziert, die eine jeweils andere Funktionsrichtung beschreiben (vgl. Schulte-Middelich, Funktionen intertextueller Textkonstitution, 214).

dennoch dazu führen, dass eine weitere sinnvolle Differenzierung berücksichtigt werden muss: die zwischen Sinnmodifikation und Sinnkontrastierung. Während somit die kritische Wirkungsstrategie zu einem Sinnkontrast führt, bedeutet eine Sinnmodifikation nicht automatisch auch Sinnkontrast, sondern lediglich Veränderung.³⁰⁹ Neben der Sinnunterstützung bzw. -erweiterung, der Sinnmodifikation und der Sinnkontrastierung kann als viertes Element noch eine neutrale Wirkungsstrategie festgehalten werden, die sich durch eine Sinnkonstitution auszeichnet.³¹⁰ Es gilt zu berücksichtigen, dass die Kategorien affirmativ, modifizierend und kritisch allesamt wertende Kategorien darstellen, während sich die neutrale Position einer solchen Wertung entzieht.³¹¹ Alle vier Funktionen lassen sich hinsichtlich ihrer Ausrichtung sowohl auf den Analysetext als auch auf den Vergleichstext anwenden.³¹² Zudem kann immer auch hinterfragt werden, ob sich eine Bedeutungsbestätigung³¹³ oder Kritik jeweils an der Form und/oder dem Inhalt manifestieren lässt.³¹⁴

Für den vorliegenden Analyseschritt bietet sich daher folgendes Vorgehen an: 1. Bestimmung der analysetextorientierten Funktionen, 2. Bestimmung der vergleichstextorientierten Funktionen sowie schließlich 3. Einordnung in das Modell reziproker Funktionsbestimmung intertextueller Bezüge, das an späterer Stelle³¹⁵ erläutert wird.

³⁰⁹ Eine solche Ergänzung um die *Sinnmodifikation* schlägt Nicole Frank vor, vgl. Frank, Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes, 23. Auch Frank berücksichtigt in ihrer Untersuchung sowohl die Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede von Prätext und Nachfolgetext, vgl. ebd., 22-24.

³¹⁰ Vgl. Schulte-Middelich, Funktionen intertextueller Textkonstitution, 220ff. Renate Lachmanns Funktionen der *Partizipation* (Weiter- und Wiederschreiben), der *Tropik* (Widerschreiben) und der *Transformation* (Umschreiben) finden sich in Schulte-Middelichs Einteilung unter der Ergänzung Nicole Franks um die Sinnmodifikation wieder: Partizipation (=affirmativ), Tropik (=kritisch) und Transformation (=modifizierend), vgl. dazu Lachmann, Gedächtnis und Literatur, 38f. An dieser Stelle sei auch das Modell der *Fortschreibung* erwähnt, vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 170ff.

³¹¹ Zur Kritik an der Kategorie „neutral“, vgl. Frank, Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes, 22. Daher lassen sich Nicole Franks Unterteilungen in *Korrektur*, *Konkretisierung* und *Ausweitung* auch auf alle drei Kategorien – abgesehen von *neutral* – anwenden: *Korrektur* gehört in den Bereich *kritisch* und *modifizierend*, *Konkretisierung* und *Ausweitung* hingegen in alle drei Bereiche, vgl. dazu Frank, Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes, 24.

³¹² Eine solche Reziprozität deutet auch Seiler an, vgl. Seiler, Intertextualität, 287, 291.

³¹³ Bedeutungsbestätigung lässt sich für den Vergleichstext wiederum unterteilen in a) „möglichst originalgetreue Speicherung und Weitergabe des Textes“ und b) „indirekte Bestätigung durch Aktualisierung“ (vgl. Schulte-Middelich, Funktionen intertextueller Textkonstitution, 216).

³¹⁴ Vgl. ebd., 215. Zu einer Unterscheidung zwischen formalen und inhaltlichen Aspekten, vgl. Steins, Die „Bindung Isaaks“, 146.

³¹⁵ Vgl. S- 144-146 der vorliegenden Untersuchung.

Zu 1) Analysetextorientierte Funktionen

Übt die Intertextualität im Analysetext eine *affirmative Funktion* in Form einer Sinnstützung bzw. -erweiterung aus, will der Analysetext ähnlich wie der Vergleichstext wahrgenommen werden und ggf. über ihn hinausgehen. Eine solche Ähnlichkeitsrelation ließe sich formal und/oder inhaltlich bestimmen. Kommt der Intertextualität im Analysetext eine *neutrale Funktion* als Sinnkonstitution zu, so gewinnt der Analysetext seine Bedeutung und seinen Sinn durch intertextuelle Verweise. Diese wiederum dienen dann dazu, Informationen in den Analysetext einzubauen. Wird Intertextualität zum Zwecke einer Sinnkontrastierung genutzt, kommt ihr eine *kritische Funktion* zu. Der Analysetext will dann kontrovers zum Vergleichstext wahrgenommen werden, was zu einer Auf- oder Abwertung desselben führen kann. Die Kritik kann sich auf Form und/oder Thematik des Vergleichstextes beziehen. Kommt der Intertextualität eine *modifizierende Funktion* im Analysetext zu, liegt somit also eine Sinnmodifikation vor, will der Analysetext anders als der Vergleichstext wahrgenommen werden. Dieses „Anders“ muss aber nicht gleich kritisch in Form eines Kontrastes zum Vergleichstext verstanden werden und unterscheidet sich daher auch von der kritischen Funktion. Eine andersartige Wahrnehmung des Analysetextes im Gegenüber zum Vergleichstext kann sich wiederum in Bezug auf die Form und/oder den Inhalt äußern.

Zu 2) Vergleichstextorientierte Funktion

Wird eine *affirmative Funktion* von Intertextualität im Vergleichstext in Form einer Sinnunterstützung bzw. -erweiterung erkennbar, kann der Vergleichstext durch das Zusammenlesen ähnlich wie der Analysetext wahrgenommen werden. Dadurch wird er in seiner Bedeutung bestätigt oder erhält gar neue, zusätzliche Bedeutungen.³¹⁶ Im Falle einer *neutralen Funktion* von Intertextualität (Sinnkonstitution) erhält der Vergleichstext durch das Zusammenlesen mit dem Analysetext seine Bedeutung und erweist sich als Ideenspender für den Analysetext. Liegt eine Sinnkontrastierung vor und damit eine *kritische Funktion*, kann der Vergleichstext durch das Zusammenlesen mit dem Analysetext in Kontrast zu diesem wahrgenommen und verstanden werden. Der Analysetext kritisiert den Vergleichstext und der Vergleichstext kann sich als über- oder unterlegen erweisen. Die Kritik kann sich auf die

³¹⁶ Hier sei wiederum verwiesen auf die unterschiedlichen Möglichkeiten der Bedeutungsbestätigung. Diese kann nach Bernd Schulte-Middelich unterteilt werden in a) „möglichst originalgetreue Speicherung und Weitergabe des Textes“ und b) „indirekte Bestätigung durch Aktualisierung“, vgl. Schulte-Middelich, Funktionen intertextueller Textkonstitution, 216.

Form und/oder Thematik konzentrieren. Liegt eine Sinnmodifikation vor und damit eine *modifizierende Funktion*, wird der Vergleichstext anders als der Analysetext wahrgenommen. Auch an dieser Stelle muss das andersartige Verständnis des Vergleichstextes unterschieden werden von einem kontrastierenden Verständnis desselben. Zwar handelt es sich auch bei einem Sinnkontrast um eine andersartige Wahrnehmung, freilich aber ist eine Modifikation nicht mit einem Kontrast gleichzusetzen. Die Modifikation kann sich auf die Form und/oder den Inhalt beziehen.

Die analyse- und vergleichstextorientierte Funktion samt deren Wirkungsstrategien lassen sich wie folgt darstellen:

	<i>Analysetext</i>	<i>Vergleichstext</i>
<i>affirmativ</i>	ähnlich wie Vergleichstext	ähnlich wie Analysetext
<i>neutral</i>	Bedeutung ³¹⁷ und Sinn durch intertextuelle Verweise	Bedeutung durch Analysetext
<i>kritisch</i>	kontrovers zum Vergleichstext	kontrovers zum Analysetext
<i>modifizierend</i>	anders als Vergleichstext	anders als Analysetext

Abb.: Wirkungsstrategien in Analysetext und Vergleichstext.

Zu 3) Das Modell reziproker Funktionsbestimmung intertextueller Bezüge

Dass sich die vorliegende Studie reziprok ausrichtet und daher nach analyse- und vergleichstextorientierten Funktionen gleichermaßen fragt, dürfte deutlich geworden sein. Dass die einzelnen Funktionen unterschiedlich geartet sein können und sowohl für den Analysetext als auch den Vergleichstext unterschiedliche Wirkungsstrategien mit sich bringen, wurde ebenfalls hinreichend erläutert. Was diese Funktionsbestimmungen letztlich für ein Ziel verfolgen und wie die einzelnen Wirkungsstrategien für den Analysetext und Vergleichstext zu bewerten sind, kann das *Modell reziproker Funktionsbestimmung intertextueller Bezüge (MrFiB)* näher veranschaulichen.

³¹⁷ Kristina Dronsch definiert „Bedeutung“ als semiotischen Terminus, der über syntagmatische, semantische und pragmatische Dimensionen greifbar wird und sich innerhalb einer kulturwissenschaftlichen Exegese adäquat verorten lässt, vgl. Dronsch, *Bedeutung als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*, 6f. Einem solchen Verständnis – insbesondere der triadischen Struktur des Begriffs - ist sich anzuschließen, gerade weil ein Zusammenspiel dieser Dimensionen fruchtbar gemacht werden kann für die sowohl text- als auch rezipierendenorientierte Ausrichtung der vorliegenden Studie. Mehr zum Verständnis des Begriffs „Bedeutung“, vgl. ebd., bes. 13-50.

Die jeweilige Wirkungsstrategie kann sich im Analysetext und Vergleichstext jeweils auf Form und/oder Inhalt beziehen. Die affirmative Funktion bewirkt durch die wahrgenommene Ähnlichkeitsrelation im Analysetext eine Art *Legitimation* der Form und/oder Inhalte über die Bezugnahmen zum Vergleichstext. Legitimation meint, dass durch Zitate und/oder Anspielungen durch die Lesenden auf bereits Bekanntes zurückgegriffen werden kann und dadurch wiederum dem Analysetext in gewisser Weise eine Daseinsberechtigung eingeräumt wird. Im Vergleichstext hingegen wird durch die intertextuellen Verweise im Analysetext eine *Glorifizierung* verursacht, die Form und/oder Inhalte des Vergleichstextes als besonders wertvoll klassifizieren. Form und/oder Inhalt der Vergleichstexte werden dann als so bedeutsam erachtet, dass sie im Analysetext während des Leseprozesses wiederentdeckt werden. Die neutrale Position verursacht im Analysetext durch die intertextuellen Verweise eine Art *Demonstration* seiner Form und/oder Inhalte und konstituiert damit zugleich seine Bedeutung. Demonstration meint somit, dass intertextuelle Verweise im Analysetext der Darbietung einzelner Themenkomplexe dienen. Im Vergleichstext werden daher lediglich die Form und/oder Inhalte ihrer Existenz nach verifiziert (*Verifizierung*). Die Verifizierung verdeutlicht also, dass sich in den Vergleichstexten tatsächlich Themenkomplexe repräsentiert finden, die in anderen Texten erneut aufgegriffen werden können. Insoweit unterscheidet sich die neutrale Wirkungsstrategie von den anderen, weil sie keine Wertung impliziert, sondern Charakteristikum der Intertextualität selbst ist. Findet sich eine kritische Funktion, muss mit einer *Revision* der Form und/oder Inhalte des Vergleichstextes im Analysetext gerechnet werden, indem diese eine Abgrenzung durch Kontrastierung erfahren. Ebenso führt eine kritische Funktion von Intertextualität im Vergleichstext zu einer gewissen *Degradierung* der Form und/oder Inhalte, indem diese entweder als veraltet, überholt oder schlichtweg falsch dargestellt werden. Wird eine modifizierende Funktion von Intertextualität festgestellt, führt diese im Analysetext vielfach zu *Modifikationen* unterschiedlichster Art, die sich in Form und/oder Inhalt des Analysetextes niederschlagen und die Form und/oder Inhalten des Vergleichstextes abwandeln. Dies kann geschehen, indem andere Akzente gesetzt oder Ergänzungen, Erläuterungen und Pointierungen vorgenommen werden. Eine solche modifizierende Funktion bedeutet damit für den Vergleichstext wiederum eine *Differenzierung*. Abänderungen im Analysetext bedeuten immer auch Differenz zu Form und/oder Inhalten des Vergleichstextes.

Damit ergeben sich je vier Bewertungen der Funktionen von Intertextualität für den Analysetext und den Vergleichstext, sodass insgesamt mit acht unterschiedlichen Funktionsbestimmungen von Intertextualität gearbeitet werden kann.

<i>Analysetext</i>	<- reziprok ->	<i>Vergleichstext</i>
Analysetextorientierte Funktion	Form und/oder Inhalt	Vergleichstextorientierte Funktion
Legitimation	- affirmativ -	Glorifizierung
Demonstration	- neutral -	Verifizierung
Revision	- kritisch -	Degradierung
Modifikation	- modifizierend -	Differenzierung

Abb.: Modell reziproker Funktionsbestimmung intertextueller Bezüge (*MrFiB*).

Diese sehr auf die Relation von Analysetext und Vergleichstext zugespitzten möglichen Funktionen von Intertextualität lassen sich von solchen unterscheiden, die stark einseitig auf die Funktionen von Intertextualität im Analysetext bezogen bleiben, wie beispielsweise Figurencharakterisierung³¹⁸, Beschreibung, Kommentierung, Antizipation, Dramatisierung, Komik sowie kulturelle, poetische und textstrategische Funktionen.³¹⁹ Auch die Funktion der Applikation, Überbietung, ironischen Distanznahme, Erweiterung oder Korrektur zählen zu diesen analysetextorientierten Funktionen.³²⁰ Diese werden hier nur *en passant* als Beispiele für spezifische Schwerpunktsetzungen der Wirkungsstrategien im Analysetext erwähnt, weil das *MrFiB* das Potential hat, diese mit einzubeziehen und abzudecken.

Innerhalb des Analyseschritts der *Funktionen von Intertextualität* lässt sich in einem abschließenden Überblick sicherlich auch ganz grundsätzlich danach fragen, ob intertextuelle Phänomene eine *Deutungsvoraussetzung* sind - insoweit ihr Erfassen erst ein adäquates Verständnis des Textes ermöglicht - oder ob ihnen vielmehr die Funktion einer *Deutungserweiterung* zukommt und sie dann stärker eine „Vollständigkeit der zu konstruierenden

³¹⁸ Die Funktion der Figurencharakterisierung hält ebenfalls Jörg Helbig als Funktion der Markierungen von Intertextualität fest, vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 190.

³¹⁹ Nähere Informationen zu den einzelnen Funktionen bei Stocker, Theorie der intertextuellen Lektüre, 73-92. Die *kulturelle Funktion* der Intertextualität bezieht Stocker auf die Gedächtniskunst, die *poetische Funktion* wiederum konzentriert sich auf den semantischen Mehrwert, während die *textstrategische Funktion* die mögliche LeserInnenlenkung betrifft.

³²⁰ Vgl. Stierle, Werk und Intertextualität, 145.

Textwelt“³²¹ anstreben.³²² Berücksichtigt werden sollten ebenfalls die Fragen, ob die im Analysetext eingefügten Elemente aus dem Vergleichstext über die offensichtlich erkennbaren Bezüge hinaus Relevanz für das Verständnis und die Bedeutung des Analysetextes haben³²³ oder ob a) nur die markierten Textstellen von Bedeutung sind und auf welche Einheiten des Vergleichstextes Bezug genommen wird, b) ein Text beim Zusammenlesen dominiert: Analysetext, Vergleichstext oder das Zusammenspiel beider in Form eines Ausgleichs? oder c) lokale oder globale Re-Interpretationen³²⁴ des Analysetextes und/oder Vergleichstextes erzeugt werden.³²⁵

3.5 Auswertung

Intertextualität wird immer häufiger als gängiges Analyseinstrument zur Deutung und Auslegung von unterschiedlichen Texten herangezogen. Die einzelnen Vorgehensweisen differieren dabei hinsichtlich ihres Umfangs, ihrer Ausgestaltung und der Wahl der einzelnen Analyseschritte, weisen aber gleichzeitig grundlegende Übereinstimmungen auf. Vor der konkreten Textanalyse wurde ein eigenständiger Text- und Intertextualitätsbegriff begründet sowie ein plausibles Intertextualitätskonzept entwickelt.³²⁶ Eine begriffliche Bestimmung der einzelnen Analyseelemente und -kriterien erleichtert angesichts der Vielzahl existierender Termini innerhalb der Intertextualitätsdebatte die Arbeit am Text.³²⁷ Zudem musste – gerade bei einer rezipientInnenorientierten Ausrichtung der vorliegenden Untersuchung – ein Modell-Leser/eine Modell-Leserin skizziert werden. Bereits die umfangreiche Terminologie der

³²¹ Holthuis, Intertextualität, 209.

³²² Vgl. ebd. In diesem Zusammenhang sind sicherlich auch die *konstruktive* und *komparative Funktion* von Intertextualität zu verstehen. Es wird unterschieden, ob Intertextualität Voraussetzung und Relevanz für die „Konstruktion der Textwelt“ hat oder ihr vielmehr eine „post-interpretative Rolle“ zukommt. Genauer bei Holthuis, Intertextualität, 207-223, bes. 209f.

³²³ Holthuis spricht in diesem Zusammenhang von einer *konstruktiv-autonomen Funktion* der Intertextualität, vgl. Holthuis, Intertextualität, 211.

³²⁴ Eine lokale Re-Interpretation meint, dass lediglich ein Ausschnitt eines Textes reinterpretiert wird, somit ein punktueller Vorgang beschrieben wird. Wohingegen eine globale Re-Interpretation das Augenmerk auf den Gesamttext richtet.

³²⁵ Diese Fragestellungen in ausführlicherer Variante liefert ebenfalls Holthuis, Intertextualität, 211. Sie bezeichnet diese als *konstruktiv-substitutionäre Funktion*. Sowohl die *konstruktiv-autonome* als auch die *konstruktiv-substitutionäre Funktion* von Intertextualität repräsentieren eine Mischform aus *autonomer* und *substitutionärer Funktion*, vgl. ebd.

³²⁶ An dieser Stelle ist sicherlich die Entscheidung hinsichtlich einer eher synchronen oder diachronen Ausrichtung von Intertextualität zu berücksichtigen. Kathrin Steyer beispielsweise entwirft Leitfragen für eine eher diachron ausgerichtete Textanalyse, vgl. Steyer, Irgendwie hängt alles mit allem zusammen, 95.

³²⁷ Georg Steins etabliert konventionelle Größen wie 1. Manifester Text, 2. Referenztext, 3. Referenzsignal, 4. Intertextualität, vgl. Steins, Die „Bindung Isaaks“, 99. Tobias Nicklas klärt differenziert die Begriffe „christliche Bibel“ und „christliche Apokryphen“ und bindet die Arbeit an einer geeigneten Definition in seine Untersuchung ein, vgl. Nicklas, Semiotik – Intertextualität – Apokryphität, 58-61.

einzelnen Lesertypen³²⁸ macht deutlich, wie unterschiedlich ein solcher Modell-Leser/eine solche Modell-Leserin verstanden werden kann.³²⁹

Der Bibelkanon setzt Modell-Rezipienten voraus, die sich in einem umfangreichen und vielgestaltigen Literaturkomplex so bewegen können, daß sie auch über große Distanzen Ähnlichkeiten zwischen Texten entdecken und Relationen herstellen.³³⁰

Diese Anforderungen an den Modell-Leser/die Modell-Leserin sind auch für die vorliegende Untersuchung relevant. Gegenwärtige LeserInnen und Leser bewegen sich sozusagen als ExpertenleserInnen durch das Textkorpus des biblischen Kanons.³³¹

Neben diesen ganz grundsätzlichen Vorentscheidungen kann nun ein zweigliedriges Vorgehen, das zwischen analytisch-deskriptivem Aufspüren der einzelnen intertextuellen Verweise und einem synthetisch-interpretatorischen Eruiieren des Bedeutungszuwachses für die Texte unterscheidet, die Eckpfeiler intertextueller Textanalyse in dieser Untersuchung beschreiben.³³² Gemeinsam ist den meisten intertextuellen Untersuchungen somit die Unterscheidung zwischen a) *konkreter Bestandsaufnahme* der im Analysetext vor- und auffindbaren Vergleichstexte sowie Markierungen und Ausprägungen von Intertextualität³³³ und b) deren *anschließender Deutung*.³³⁴ Freilich variiert, ob sich die Deutung nur auf den Analysetext bezieht oder bereits eine reziproke Ausrichtung angestrebt wird, die einen möglichen Bedeutungszuwachs für den Vergleichstext gleichermaßen berücksichtigt.³³⁵

³²⁸ Holthuis listet die unterschiedlichen Lesertypen und ordnet diese in *Modell-Leser* nach Eco, *Intendiertem Leser* nach Wolff, *Literatus doctus* nach Plett, *Idealem Leser* nach Joyce, *Archileser* nach Riffaterre, *Informiertem Leser* nach Fish, *Aktuellem Leser*, *Fiktivem Durchschnittsleser* und *Expertenleser*, vgl. Holthuis, Intertextualität, 226.

³²⁹ Holthuis führt drei unterschiedliche Modelle intertextueller LeserInnen auf, vgl. Holthuis, Intertextualität, 230.

³³⁰ Steins, Die „Bindung Isaaks“, 96.

³³¹ Tobias Nicklas spricht in diesem Zusammenhang von einem *Ideal-Leser*, vgl. Nicklas, Semiotik - Intertextualität – Apokryphität, 71. Steins selbst erwähnt in diesem Zusammenhang noch den sogenannten *kanonbewussten Leser*, vgl. Steins, Die „Bindung Isaaks“, 100.

³³² Zu den Begrifflichkeiten, vgl. Steins, die „Bindung Isaaks“, 100.

³³³ Hannah Roose beispielsweise listet in ihrer Untersuchungen, welche intertextuellen Ansätze sich im 2. Thess finden und unterscheidet zwischen onomastischen Verweisen, Systemreferenz und verschiedenen Formen anspielender Intertextualität, vgl. Roose, Polyvalenz durch Intertextualität, 251f. Sandra Hübenal listet sämtliche mögliche Parallelstellen und ordnet diese den Intertextualitätskriterien Zitat, Anspielung und Echo zu, vgl. Hübenal, Transformation und Aktualisierung, 61ff. Elke Rößler fokussiert neben der Art der Bezugnahmen, der Anzahl und Verteilung der Vergleichstexte auch den Grad der Veränderung des reproduzierten Textmaterials, vgl. Rößler, Intertextualität in Zeitungstexten, 240.

³³⁴ Ulrich Broich unterscheidet zwischen Ebenen, Markierung, Funktionen und Ergebnissen, vgl. Broich, Intertextualität in Fieldings Joseph Andrews, 262-278.

³³⁵ Tegtmeyer untersucht klassisch die Anzahl möglicher Vergleichstexte, die Deutlichkeit des intertextuellen Verweises und fragt deutend nach der Bewertung der Vergleichstexte im Analysetext (affirmativ, kritisch, neutral) sowie der Art der intertextuellen Beziehung. Eine Umkehrung der Fragerichtung, die sich stärker auf die

a) Konkrete Bestandsaufnahme

Zur konkreten Bestandsaufnahme der Erscheinungsformen von Intertextualität im Analysetext zählt der unter 3.1 aufgeführte Bereich der intertextuellen Markierungen.³³⁶ Ein Verzicht auf Markierungen kann immer dann erfolgen, wenn mögliche Vergleichstexte bei einer Vielzahl an Leserinnen und Lesern als bekannt vorausgesetzt werden können, was freilich bei der Bibel als Sammlung kanonisch gewordener Schriften besonders exemplarisch sein dürfte.³³⁷ Dieses Phänomen sollte ebenfalls berücksichtigt werden, wenn onomastische Allusionen vorliegen. Eigennamen kommt hier eine „particularly referential nature“³³⁸ zu, die allzu leicht auf mögliche Vergleichstexte verweist und daher eine Opposition von markiert und unmarkiert kritisch in Frage stellt, nicht jedoch in Gänze *ad acta* legt.³³⁹ Wird auf die Markierung intertextueller Verweise im Fall allgemein bekannter Texte nicht verzichtet, kann dies als Provokation aufgefasst werden, da implizit die Kompetenz der LeserInnen in Zweifel gezogen wird.³⁴⁰

Es wird daher das Spannungspotential intertextueller Markierungen veranschaulicht, das in der Differenz zwischen herkömmlicher Lesart und neuen Lesarten zu verstehen ist und daher nicht selten Provokation auslöst.³⁴¹ Die Auswahl des zugrundeliegenden Analysetextes und der zur Verfügung stehenden potentiellen Vergleichstexte in Form eines apokryphen Textes einerseits und kanonisch-gewordener Schriften andererseits vereint die gerade aufgeführten Aspekte der Markierung von Intertextualität. Bei dem biblischen Kanon handelt es sich um ein Literaturkorpus mit Normativitätsanspruch, dem sich nur mühsam entzogen werden kann.³⁴² Da es grundsätzlich keine voraussetzungsfreie Lesart gibt, wird sicherlich das kano-

Ebene der Vergleichstexte begibt, erfolgt hingegen nicht, vgl. Tegtmeyer, Der Begriff der Intertextualität und seine Fassungen, 79.

³³⁶ Vgl. 3.1 *Formen der Markierung*, S. 120-129 der vorliegenden Untersuchung.

³³⁷ Vgl. dazu Broich, Formen der Markierung von Intertextualität, 32; Braun, Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität, 63.

³³⁸ Hebel, Towards a Descriptive Poetics of Allusion, 142.

³³⁹ Vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 34.

³⁴⁰ Vgl. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 63. „Eine markierte Anlehnung an eine literarische Tradition kann freilich auch als Provokation zeitgenössischer Orthodoxie gemeint sein.“ (Helbig, Intertextualität und Markierung, 172). Helbig führt diesen Gedanken allerdings nicht in Bezug auf die Bibel an.

³⁴¹ An dieser Stelle muss nicht eigens auf die mögliche provokante Lesart des KThom hingewiesen werden, die freilich aus der Spannung bisheriger biblischer Lesarten resultiert und auf die bereits vielfach in der vorliegenden Untersuchung hingewiesen wurde, vgl. Kapitel I/S. 6-8 der vorliegenden Untersuchung.

³⁴² Vgl. Steins, Die „Bindung Isaaks“, 13.

nische Vorverständnis den Verstehenshorizont apokrypher Schriften mitkonstituieren.³⁴³ Indem aber der christlichen Bibel der Status des Vergleichstextes zukommt,³⁴⁴ balanciert die vorliegende Untersuchung zwischen mutiger Gegenüberstellung und gleichberechtigter Anschauung.

Besondere Bedeutung für die Fragestellung der vorliegenden Studie hat die Frage nach der Einzeltextreferenz und Systemreferenz. Eine Untersuchung, die sich mit der Wundertätigkeit Jesu befasst, berücksichtigt konsequenterweise die Gattung „Wundererzählungen“.³⁴⁵ Oftmals reichen schwächere intertextuelle Markierungen bei einer Anbindung an eine Gattung aus, „(...) um das Einzelwerk hinreichend deutlich in der Gattung zu situieren.“³⁴⁶

Im Bereich des Urchristentums kann man sich das Ineinander von Systemreferenz und Einzeltextreferenz gut an Wundergeschichten klarmachen, die einen relativ stabilen Erzählaufbau haben, ein umfangreiches Set von Motiven frei variieren und dabei untereinander eine hohe Übereinstimmung an Vokabular und stereotyper Phraseologie aufweisen.³⁴⁷

Besonders interessant mag sicherlich sein, wenn sich ein Text generell in eine spezifische Gattung einordnen lässt, gleichwohl jedoch gegen die Konventionen dieser Gattung verstößt.³⁴⁸

b) Anschließende Deutung

Wie stark Modell-LeserInnen am Deutungsprozess des Textes beteiligt sind, dürfte bei einer text- und rezipientInnenorientierten Ausrichtung der vorliegenden Untersuchung nachvollziehbar sein. Unter Rückgriff auf ihre Enzyklopädie gelingt es den theologisch-gebildeten gegenwärtigen LeserInnen, Beziehungen zu anderen Texten herzustellen und die Einzelelemente sowohl im Kontext des Vergleichstextes als auch im Kontext des Analysetextes zu deuten und den Bedeutungszuwachs in beiden Texten durch ein Zusammenlesen zu aktivie-

³⁴³ Sandra Hübenthal hat diese Relation identisch auf das „christliche Vorverständnis“ und die „alttestamentlichen Schriften“ übertragen, vgl. Hübenthal, Transformation und Aktualisierung, 46. Die Formulierung ist größtenteils an ihrer Formulierung orientiert.

³⁴⁴ Zum „Kanon als ‚Text‘“, vgl. Baumann, Gottes Gewalt im Wandel, 18; zum Text „christliche Bibel“, vgl. Braun, Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität, 36ff; zum „Referenztext“ Bibel, vgl. Diekmannshenke, Spontane versus kanonisierte Intertextualität, 150.

³⁴⁵ An dieser Stelle wird auch die sogenannte *lineare Intertextualität* von Interesse sein, die davon ausgeht, dass ein Anschluss an fremde Texte stattfindet in Form einer Anbindung an Reihen, Gruppen und Gattungen, vgl. Suerbaum, Intertextualität und Gattung, 68. Gattungen können daher auch als „Gerüste der Konstituierung“ verstanden werden, vgl. ebd., 73.

³⁴⁶ Ebd.

³⁴⁷ Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 26.

³⁴⁸ Vgl. Holthuis, Intertextualität, 55.

ren.³⁴⁹ Das Vorgehen des Modell-Lesers/der Modell-Leserin bleibt dabei „dominant text-zentriert.“³⁵⁰

Die Fragestellung, Anordnung und der Aufbau der vorliegenden Untersuchung zielen darauf, bei der Deutung der Texte „(...) Stereotypen der Wahrnehmung aufzubrechen und das Werk in ungewohnte Beleuchtung zu stellen.“³⁵¹ Diese ungewohnte Beleuchtung bezieht sich dabei sowohl auf den Analysetext als auch auf den Vergleichstext. Sie gelingt durch das Zusammenlesen beider Texte und die Annahme einer Reziprozität,³⁵² die sich gegen eine Genieästhetik richtet, die einseitig den Autor als Kunstschaffenden verehrt und ein Werk einem anderen als sogenanntes „Original“ vorzieht.³⁵³ Eine Deutung muss sich jeweils auf das Textganze konzentrieren und darf sich nicht bei einzelnen intertextuellen Markierungen verlieren, um diese *en détail* zu beschreiben. Einzelbeschreibungen sollten daher immer im Blick auf die Deutung des Textganzen vorgenommen werden.³⁵⁴ Freilich besteht in gewisser Weise die Gefahr eines intertextuellen Missverstehens, das sich sowohl produktionsästhetisch als auch rezeptionsästhetisch verorten lässt, wenn entweder Markierungen nicht stringent genug gesetzt oder solche von den Rezipierenden gar nicht erst erkannt werden.³⁵⁵ Für eine Deutung des KThom muss daher berücksichtigt werden, dass a) gerade deshalb von sog. gegenwärtigen Experten-LeserInnen ausgegangen wird und b) umgekehrt vielleicht gerade das KThom aufgrund des Erkennens intertextueller Beziehungen zum biblischen Kanon missverstanden wurde und wird und nicht, weil solche nicht erkannt werden.

Insbesondere der Analyseschritt zu den *Funktionen von Intertextualität*³⁵⁶ repräsentiert eine Schnittstelle zur anschließenden Auswertung. Er speist seine Erkenntnisse zu einem Großteil aus den vorherigen Analyseschritten und deutet diese zugleich weiter aus, was ihn eine Art Vorarbeit zur abschließenden Deutung in Kapitel V ausführen lässt.

³⁴⁹ Wie stark Modell-LeserInnen in intertextuelle Untersuchungen eingebunden werden, zeigen exemplarisch die Studien Brauns, Holthuis' und Nicklas', vgl. Braun, *Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität*, 69-72; Holthuis, *Intertextualität*, 235-248; Nicklas, *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität*, 66-73.

³⁵⁰ Zu einer dominant textzentrierten Interpretation des Expertenlesers/der Expertenleserin, vgl. Holthuis, *Intertextualität*, 235-248.

³⁵¹ Stierle, *Werk und Intertextualität*, 141.

³⁵² Zur Wechselseitigkeit, vgl. Petersen, *Brot, Licht und Weinstock*, 280f.

³⁵³ Vgl. Berndt/Tonger-Erk, *Intertextualität*, 65.

³⁵⁴ Vgl. Vorgehen bei Helbig, *Intertextualität und Markierung*, 188.

³⁵⁵ Vgl. ebd., 145-148.

³⁵⁶ Vgl. Kapitel IV / 4. *Analyseschritt 4: Funktionen von Intertextualität*.

IV Intertextuelle Analyse

Die Textanalyse wird sich größtenteils auf das Textganze des Analysetextes KThom beziehen.¹ Das wiederum hat den Vorteil, dass Textstellen in Form von Kapiteln nicht unnötig als Einheit entkontextualisiert werden, keine Beeinflussung des Untersuchungsergebnisses durch die fixe Auswahl einzelner Kapitel erfolgt und der Fragestellung, die sich schließlich auch auf den gesamten Analysetext KThom bezieht und nicht auf einzelne Kapitel, besser nachgegangen werden kann. Neben diesen benannten Vorteilen einer Konzentration auf den gesamten Text des KThom, die auch die bereits geschilderte Kohärenz und narrative Qualität des KThom spiegeln,² muss gleichzeitig berücksichtigt werden, dass sich eine Textanalyse nicht in einer detaillierten Beschreibung intertextueller Phänomene verlieren darf, sondern immer die Fragestellung im Blick behalten sollte. Diese Fragestellung des „So-Anders?“ konzentriert sich auf die Wundererzählungen des KThom. Nicht verwunderlich also, dass vorrangig Textstellen ausgewählt werden, die diesen Untersuchungsgegenstand berühren, und notwendig exemplarisch gearbeitet wird. Neben dieser inhaltlich begründeten Auswahl der Textstellen des KThom können als weitere Begründungen die Anschaulichkeit der Beispiele und formale Gründe³ aufgeführt werden. Sicherlich werden im Hinblick darauf nur die stichhaltigsten intertextuellen Signale des Analysetextes thematisiert. Als primäre Kriterien für die Auswahl der intertextuellen Signale gelten 1. die Berührung der Thematik „Wundererzählungen“ resp. „wundersame Ereignisse“ und 2. stichhaltige Beiträge zur Skizze des Wundertäters Jesus. Dies ist der Tatsache geschuldet, dass die vorliegende Studie angesichts der Vielzahl potentieller Beispiele für Intertextualität im KThom keine Vollständigkeit beanspruchen kann und somit auch innerhalb der Einzelkapitel nicht alle Formen der Markierung berücksichtigt werden können.

Als Vergleichstext dienen Schriften des Bibelkanons. Im Gegenüber zum Analysetext werden in der vorliegenden Studie Einzelperikopen oder Auszüge aus dem Vergleichstext für die Analyse fruchtbar gemacht. Da nach der Wundertätigkeit Jesu gefragt wird, dürfte es nicht

¹ Wenngleich sich für jeden Analyseschritt einzelne Kapitel des KThom besonders eignen, denen dann jeweils auch Vorrang und Fokus zukommt. Insbesondere in Analyseschritt IV werden – aufgrund des Umfangs – ausschließlich an zwei Kapiteln des Analysetextes die Funktionen von Intertextualität aufgezeigt. Die Auswahl dieser zwei Kapitel erfolgt unter 4.1 der vorliegenden Untersuchung.

² Vgl. Kapitel I / S. 20-24 der vorliegenden Untersuchung.

³ Die formalen Gründe beziehen sich auf die Anwendbarkeit der Methodik im Analysetext.

überraschen, dass verstärkt neutestamentliche Vergleichstexte herangezogen werden.⁴ Wohl wird konsequent für eine bleibende Berücksichtigung des Kontextes der einzelnen hinzugezogenen biblisch-kanonischen Bücher gesorgt werden – auch um den Vergleichstext im Zusammenlesen mit dem Analysetext interpretieren zu können und interpretierbar zu halten – gleichwohl legt der biblische Kanon als Vergleichstext nahe, dass je unterschiedliche Bücher des Alten und Neuen Testaments hinzugezogen werden und daher ohnehin kein stringent kohärentes Einzelwerk vorliegt.

Die vorliegende intertextuelle Analyse orientiert sich an den in Kapitel III unter 3. *Das Untersuchungsinstrumentarium*⁵ aufgeführten vier Teilschritten (1. Formen der Markierung, 2. Bezugfelder der Intertextualität, 3. Intensität der intertextuellen Bezüge und 4. Funktionen von Intertextualität). Die Analyse ist primär ausgerichtet an der übergeordneten Frage, ob die Wundererzählungen des KThom „so anders“ sind als biblisch-kanonische Wundererzählungen.

1. Analyseschritt 1: Formen der Markierung

In einem *ersten Schritt* wird eruiert, welche Zitate und Anspielungen im Analysetext vorliegen. In einem *zweiten Schritt* wird nach dem *Ort* gefragt, an dem sich die jeweilige Markierung befindet. Der *Grad der Markiertheit* ist zu differenzieren zwischen den Polen der expliziten und impliziten Markierung. Als Zwischenstufe kann die quasi-explizite Markierung angeführt werden.⁶

1.1 Arten der Markierung

Beide *Arten der Markierungen* (Zitate und Allusionen) lassen sich näher bestimmen. Das Zitat kann hinsichtlich seiner Qualität und Quantität näher bestimmt werden und ergibt somit fünf Grundtypen.⁷ Der durchaus große Bereich der Allusionen lässt sich einteilen in onomastische, motivische und strukturelle Allusionen.⁸

⁴ So z.B. bei einigen onomastischen und motivischen Allusionen, für die sicherlich eine Vielzahl an alttestamentlichen Vergleichstexten hinzugezogen werden könnte.

⁵ Vgl. Kapitel III / S. 118-147 der vorliegenden Studie.

⁶ Vgl. Holthuis, Intertextualität, 109-111.

⁷ Vgl. Kapitel III/ S. 122 der vorliegenden Studie. Die Qualität bezieht sich auf mögliche Modifikationen, die Quantität auf die Menge der einzelnen Wiederholungen, dazu Holthuis, Intertextualität, 98.

⁸ Zur Kategorisierung der Allusionen, vgl. Kapitel III / S. 123-125 der vorliegenden Studie.

1.1.1 Zitate

Innerhalb des Analysetextes können KThom 4,2 und KThom 19,1-5 als Zitate eruiert werden.⁹ Leserinnen und Leser des KThom werden in KThom 4, nachdem Jesus einen heranlaufenden Spielkameraden verdorren lässt, mit der Anklage der Eltern des verdorren Knaben an Joseph konfrontiert. Neben der indirekten Bitte um ein Verlassen des Dorfes findet sich auch folgende Aufforderung der aufgebrachten Eltern: *δίδαξον αὐτὸ εὐλογεῖν καὶ μὴ καταρᾶσθαι* (KThom 4,2). Wenngleich nicht in wörtlicher Form,¹⁰ so begegnet diese Phrase des „Segnen-Und-Nicht-Fluchen“ in sehr ähnlicher Weise im Römerbrief (Röm 12,14) im Kontext der ethischen Weisungen und allgemeinen Verhaltensregeln für das Miteinander in und außerhalb der Gemeinde unter Berücksichtigung der „Roman situation“.¹¹ Röm 12,14 selbst wird dabei als „citation of traditional paranetic material“¹² diskutiert. Anders als im KThom finden sich dort allerdings direkt Imperative als Ausdruck der Anweisung Pauli, nicht Infinitive: *εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε*.¹³ Zwar variiert der Modus der Verben, gleichwohl stimmt die generelle Wortfolge überein. Zudem kann die Expertenleserin/der Expertenleser einen eindeutigen Bezug zu Röm 12,14 herstellen, der allerdings nicht über diesen Einzelbezug hinausweist.¹⁴ Es lässt sich daher von einem partiellen und modifizierten Zitat sprechen.¹⁵ Partiiell ist das Zitat deshalb, weil neben den vier Worten *εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε* keine vorhergehenden und/oder nachfolgenden Wörter aus Röm 12,14 in KThom 4,2 angeführt werden. Modifiziert ist das Zitat deshalb, weil es auf formal-semiotischer Ebene der Syntax des Analysetext-

⁹ Reidar Aasgaard definiert ausschließlich zwei Textstellen des KThom als erkennbare Zitate. Neben Kapitel 19 versteht er KThom 6,2f als Zitat von 1 Kor 13,1. Es fällt auf, dass a) Aasgaard KThom 4,2 nicht als Zitat, sondern vielmehr als Anspielung auf einen spezifischen biblischen Text versteht und b) KThom 6,2f in der textkritischen Forschung als Korruptele verstanden wird. Gemeint ist die Wendung „*χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον*.“ (Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 115-120; Burke, *DE INFANTIA*, 317 [Fußnote 6]). Liest man trotz der genannten textkritischen Einschränkung KThom 6,2f und 1 Kor 13,1 zusammen, stimmen diese wörtlich überein. Es handelt sich demnach um ein partielles und unverändertes Zitat. Partiiell ist die Wiedergabe des Vergleichstextes, weil die Wendung einem anderen Kontext entnommen ist, unverändert ist sie, weil es sich um eine identische Wortreihenfolge mit identischen Worten handelt, vgl. Vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 115-120, 122; van Oyen, *Rereading the Rewriting*, 492; Holthuis, *Intertextualität*, 98-100.

¹⁰ Zitate müssen nicht zwingend komplett wörtliche Übernahmen darstellen, sondern können modifizierende Elemente beinhalten. Mehr zur Theorie der Zitate, vgl. Kapitel III/S. 120ff. der vorliegenden Studie.

¹¹ Jewett, *Romans*, 765f; vgl. Theobald, *Der Römerbrief*, 295ff; Wengst, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“, 389ff.

¹² Jewett, *Romans*, 765. Mit Verweisen auf Mt 5,44 und Lk 6,28, vgl. ebd., 766.

¹³ Semantische Parallelen zur vorliegenden Phrase lassen sich auch in Bezug auf Mt 5,44 finden. Eine Verbindung der Verben *εὐλογεῖν* und *καταράσθαι* begegnet ebenfalls in Lk 6,28, dort jedoch weniger antithetisch ausgerichtet, sondern in Form einer Partizipialkonstruktion, weswegen KThom 4,2 nicht als Zitat von Lk 6,28 gewertet werden kann.

¹⁴ Freilich sind Expertenleserinnen und -leser in der Lage, auch Dtn 11,26 und 23,6 als mögliche Vergleichstexte zu KThom 4,2 hinzuzuziehen. Die Parallelen liegen hier jedoch stärker im semantischen, weniger im syntaktischen Bereich, vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 122.

¹⁵ Reidar Aasgaard hingegen ordnet KThom 4,2 den Allusionen zu, vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 122.

tes angepasst ist und hinsichtlich einzelner Grapheme Änderungen vornimmt (KThom: εὐλογεῖν/ Röm: εὐλογεῖτε und καταρᾶσθαι/καταρᾶσθε).¹⁶

Das sicherlich bekannteste Zitat innerhalb des KThom findet sich in KThom 19,1-5 und stammt aus Lk 2,41-52. Es ist schwerer zu bestimmen, da es Teile wörtlich wiedergibt, andere Passagen wiederum anders auffüllt und ausgestaltet.

KThom 19,1-5 ¹⁷	Lk 2,41-52 ¹⁸
<p>¹Als er aber zwölf Jahre alt geworden war, gingen seine Eltern der Sitte gemäß nach Jerusalem aufs Passahfest (ἐπορεύοντο οἱ γονεῖς αὐτοῦ κατὰ τὸ ἔθος εἰς Ἱερουσαλήμ εἰς τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα) mit den Reisegefährten, und nach dem Passah kehrten sie nach Hause zurück. Und während sie heimwärts zogen, kehrte der Jesusknabe um nach Jerusalem (ἐν δὲ τῷ ὑποστρέφειν αὐτοὺς ἀνῆλθεν Ἰησοῦς ὁ παῖς εἰς Ἱερουσαλήμ), seine Eltern aber meinten (ἐνόμισαν δὲ αὐτὸν), er sei bei den Reisegefährten. ²Als sie aber eine Tagesreise (ὁδὸν ἡμέρας) gewandert waren, suchten (ἐζήτουν) sie ihn unter ihren Verwandten, und da sie ihn nicht fanden (καὶ μὴ εὐρόντες), wurden sie betrübt und kehrten wieder um in die Stadt (εἰς τὴν πόλιν), ihn zu suchen (ζητοῦντες). Und nach dem dritten Tag fanden sie ihn, wie er im Tempel mitten unter den Lehrern saß, das Gesetz anhörte und sie fragte (εὔρον αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα τοῦ νόμου καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς). Alle aber achteten auf ihn und wunderten sich (ἐθαύμαζον), wie er, ein kleiner Knabe, die Ältesten und Lehrer des Volkes zum Verstummen brachte, indem er ihnen die Hauptstücke des Gesetzes und die Sprüche der Propheten auslegte. ³Seine Mutter aber trat zu ihm und sprach: „Warum hast du uns das getan (ἐποίησας ἡμῖν), mein Kind (τέκνον), siehe, wir haben dich mit Schmerzen gesucht (ὀδυνώμενοι καὶ λυπούμενοι ἐζητοῦμέν σε).“ Jesus sprach zu ihnen: „Warum suchet ihr mich? Wisset ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?“ (οἶδατε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ</p>	<p>⁴¹Und seine Eltern gingen alle Jahre nach Jerusalem zum Passahfest (ἐπορεύοντο οἱ γονεῖς αὐτοῦ κατ’ ἔτος εἰς Ἱερουσαλήμ τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα). ⁴²Und als er zwölf Jahre alt war, gingen sie hinauf nach dem Brauch des Festes (κατὰ τὸ ἔθος). ⁴³Und als die Tage vorüber waren und sie wieder nach Hause gingen, blieb der Knabe Jesus in Jerusalem (ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτοὺς ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἱερουσαλήμ), und seine Eltern wussten's nicht. ⁴⁴Sie meinten aber (νομίσαντες δὲ αὐτὸν), er wäre unter den Gefährten, und kamen eine Tagereise (ἡμέρας ὁδὸν) weit und suchten (ἀνεζήτουν) ihn unter den Verwandten und Bekannten. ⁴⁵Und da sie ihn nicht fanden (καὶ μὴ εὐρόντες), gingen sie wieder nach Jerusalem (εἰς Ἱερουσαλήμ) und suchten (ἀναζητοῦντες) ihn. ⁴⁶Und es begab sich nach drei Tagen, da fanden sie ihn im Tempel sitzen, mitten unter den Lehrern, wie er ihnen zuhörte und sie fragte (εὔρον αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς). ⁴⁷Und alle, die ihm zuhörten, wunderten sich (ἐξίσταντο) über seinen Verstand und seine Antworten. ⁴⁸Und als sie ihn sahen, entsetzten sie sich. Und seine Mutter sprach zu ihm: Mein Kind (τέκνον), warum hast du uns das getan (ἐποίησας ἡμῖν)? Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht (ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε). ⁴⁹Und er sprach zu ihnen: Warum habt ihr mich gesucht? Wusstet ihr nicht, dass ich sein muss in dem, was meines Vaters ist? (οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ</p>

¹⁶ Anders als im Beispiel Holthuis' beziehen sich die graphemischen Substitutionen im KThom auf die Wahl der Buchstaben, nicht auf deren Groß- oder Kleinschreibung, vgl. Holthuis, Intertextualität, 100f.

¹⁷ Deutsche Übersetzung nach Cullmann, Kindheitserzählung des Thomas, 353-359; griechische Textausgabe nach Burke, DE INFANTIA, 340-389.

¹⁸ Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, revidiert 2017, Stuttgart 2016; griechische Textausgabe nach Novum Testamentum Graece, 28. revidierte Aufl., hrsg. v. Barbara Aland u.a., Stuttgart 2012.

<p>εἶναί με;)</p> <p>⁴Die Schriftgelehrten und Pharisäer aber sagten: „Bist du die Mutter dieses Knaben?“ Sie sagte: „Ja, ich bin’s.“ Da sprachen sie zu ihr: „Selig bist du unter den Weibern, denn der Herr hat die Frucht deines Leibes gesegnet. Denn solche Herrlichkeit, solches Vergnügen und solche Weisheit haben wir niemals gesehen noch gehört.“</p> <p>⁵Jesus aber stand auf und folgte seiner Mutter und war seinen Eltern untertan (καὶ ἦν ὑποτασσόμενος τοῖς γονεῦσιν); seine Mutter aber behielt alles Geschehene bei sich.</p> <p>Jesus aber nahm zu an Weisheit, Alter und Anmut (προέκοπτεν σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι).</p> <p>Ihm sei Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.</p>	<p>πατρός μου δεῖ εἶναί με;) ⁵⁰Und sie verstanden das Wort nicht, das er zu ihnen sagte.</p> <p>⁵¹Und er ging mit ihnen hinab und kam nach Nazareth und war ihnen gehorsam (καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς). Und seine Mutter behielt alle diese Worte in ihrem Herzen.</p> <p>⁵²Und Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen (προέκοπτεν σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι).</p>
---	---

KThom 19,1-5 beendet das KThom mit der Erzählung um den zwölfjährigen Jesus im Tempel, die sich auch im Lukasevangelium – dort allerdings relativ zu Beginn des Gesamtevangeliiums und zum Abschluss der Kindheitserzählung in Lk 2,41-52 – findet. KThom 19,1 beginnt mit annähernd wörtlichen Parallelen zu Lk 2,41 (ἐπορεύοντο οἱ γονεῖς αὐτοῦ κατ’ ἔτος εἰς Ἱερουσαλήμ τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα).¹⁹ Die Abweichungen im KThom sind syntaktischen und stilistischen Anpassungen geschuldet (κατὰ τὸ ἔθος statt κατ’ ἔτος²⁰ / εἰς τὴν ἑορτὴν statt τῇ ἑορτῇ). KThom stellt die Altersangabe Jesu der wörtlichen Parallele voran. Diese Angabe wird bei Lk nachgestellt (Lk 2,42). Dass es sich bei KThom 19,1-5 um ein Zitat handelt, belegen auch die wörtlichen Parallelen in KThom 19,1, bei gleichzeitiger Abänderung der Inhalte. Während Jesus in Lk 2,43 – trotz der Abreise seiner Eltern und der mitreisenden Gruppe - in Jerusalem bleibt (ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτοὺς ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἱερουσαλήμ), kehrt Jesus im KThom nach der Abreise aus Jerusalem dorthin zurück (ἐν δὲ τῷ ὑποστρέφειν αὐτοὺς ἀνῆλθεν Ἰησοῦς ὁ παῖς εἰς Ἱερουσαλήμ). Zitatcharakter hat auch die Wendung ἐνόμισαν δὲ αὐτὸν in KThom 19,1. Statt des Indikativ Aorists findet sich in Lk 2,44 das Partizip Aorist Aktiv νομίσαντες, die generelle Wortreihenfolge der Wendung stimmt dabei aber überein. Auch in KThom 19,2 finden sich Übereinstimmungen mit Lk 2,44. ἡμέρας ὁδὸν wird im KThom in anderer Reihenfolge geboten und die Suche Marias und Josephs durch die Imperfekt-Form von ζητέω veranschaulicht. Lk wählt hingegen – ebenfalls im Imperfekt – das etwas akribischere und zielgerichteter ἀναζητέω. Im folgenden Satz formuliert KThom identisch mit Lk und schreibt: καὶ μὴ εὐρόντες. Das Nicht-Finden der Suchenden veranlasst, εἰς

¹⁹ Vgl. Aasgaard, The Childhood of Jesus, 115.

²⁰ Wobei κατὰ τὸ ἔθος an späterer Stelle in Lk 2,42 durchaus auch vorkommt.

Ἱερουσαλήμ (Lk 2,45) zurückzukehren. Statt des Eigennamens wird im KThom generisch εἰς τὴν πόλιν (KThom 19,2) formuliert. Eine weitere Entsprechung findet sich hinsichtlich der Reihenfolge der verwendeten Verbformen. Nachdem im LkEv zunächst die Imperfekt-Form von ἀναζητέω erscheint, wird ein Vers später erneut das Verb – diesmal als Partizip Präsens Aktiv (ἀναζητοῦντες) – eingestreut. Eine solche Abfolge findet sich ebenfalls im KThom. Nachdem dort zunächst ζητέω erscheint, wird im darauffolgenden Satz ebenso das Partizip Präsens Aktiv (ζητοῦντες) verwendet. Nach einer identischen Zeitangabe, die sprachlich jeweils leicht unterschiedlich gestaltet ist, ähneln sich Lk und KThom in Lk 2,46 und KThom 19,2 erneut im Wortlaut: (...) εὗρον αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα (...) καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς. Lediglich das Objekt des Zuhörens unterscheidet sich. Während Jesus im KThom der Tora lauscht (τοῦ νόμου), sind es in Lk die Lehrer, denen Jesus zuhört und die durch ein Personalpronomen erwähnt werden (αὐτῶν). Die nachfolgende Admiration (Lk: ἐξίσταντο; KThom: ἐθαύμαζον) ist sprachlich unterschiedlich gestaltet. In KThom 19,3 und Lk 2,48 nähern sich beide Texte sprachlich wieder stärker einander an. Marias Frage an Jesus weist einzelne identische Worte auf. In beiden Texten wird die Anrede τέκνον gewählt sowie die Wortfolge ἐποίησας ἡμῖν. Die Begründung der Anfrage Marias ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε (Lk 2,48) taucht auch in KThom 19,3 auf, dort allerdings ergänzt um den Einschub καὶ λυπούμενοι. Jesu Reaktion in Form der ersten Gegenfrage weist in beiden Texten eine unterschiedliche Wortstellung auf. Seine zweite Frage stimmt in beiden Texten, abgesehen von einem unterschiedlichen Tempus des Verbs οἶδα, im Wortlaut überein: οὐκ ἤδειτε/ οἶδατε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με; (Lk 2,49/KThom 19,3). In KThom 19,4 wird ein Marienlob eingefügt, das sich nicht in Lk 2,41-52 findet.²¹ Nach diesem Einschub sind ab KThom 19,5 die Texte schließlich wieder parallel gestaltet. Die parallele Gestaltung betrifft insbesondere die Gehorsamsaussage καὶ ἦν ὑποτασσόμενος (Lk 2,51/KThom 19,5). Das Objekt variiert, indem Lk das Personalpronomen αὐτοῖς und KThom οἱ γονεῖς im Dativ setzt. KThom lässt die lukanische Aussage, dass Maria alle Worte in ihrem Herzen behielt aus und stimmt wieder mit Lk in der Wachstumsaussage²² Jesu überein: προέκοπτεν σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι. Ergänzend fügt KThom die Schlussformel: αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν an.

²¹ Wohl aber ganz ähnlich in Lk 1,42 und Lk 11,27, vgl. Burke, DE INFANTIA, 386.

²² Es handelt sich um eine individuelle und personengebundene Wachstumsaussage, die wiederum zu unterscheiden ist von ekklesiologischen Wachstumsaussagen. Mehr zu diesen ekklesiologischen Wachstumsaussagen bei Reinhardt, Das Wachstum des Gottesvolkes.

KThom 19 ist somit kein durchgängig wörtliches Zitat, sondern variiert hinsichtlich wörtlicher Parallelen und Umformulierungen.²³ Die aufgeführte Darstellung macht deutlich, dass es sich bei KThom 19 um ein partielles und modifiziertes Zitat handelt.²⁴ Zunächst lässt sich ein totales und modifiziertes Zitat²⁵ vermuten, weil die gesamte Erzählung aus Lk 2,41-52 in KThom 19,1-5 aufgegriffen wird und deren Struktur erhalten bleibt,²⁶ doch sind nicht alle Teile gleichermaßen gemäß dem Vergleichstext wiedergegeben. Zudem werden Ergänzungen (Einschub καὶ λυπούμενοι in KThom 19,3/Marienlob in KThom 19,4/ Schlussformel αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν in KThom 19,5) oder Auslassungen (Lk 2,51: διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς fehlt im KThom)²⁷ vorgenommen und Anordnung (Altersangabe in Lk 2,42 und KThom 19,1/ Lk 2,44 und KThom 19,2: ἡμέρας ὁδὸν in anderer Reihenfolge) oder Worte variieren (Lk 2,43 und KThom 19,1: ὑπέμεινεν ἐν (...) und ἀνῆλθεν εἰς (...)/Lk 2,44 und KThom 19,2: ἀναζητέω und ζητέω/Lk 2,45 und KThom 19,2: εἰς Ἱερουσαλὴμ und εἰς τὴν πόλιν/Lk 2,46 und KThom 19,2: αὐτῶν und τοῦ νόμου/Admiration bei Lk: ἐξίσταντο; im KThom: ἐθαύμαζον/Lk 2,51 und KThom 19,5: αὐτοῖς und οἱ γονεῖς), was gegen eine totale Wiedergabe des Vergleichstextes spricht.²⁸

Die partielle Wiedergabe des Vergleichstextes bezieht sich auf einzelne Ausschnitte desselben (Lk 2,41.43.44.46.48.49.51.52),²⁹ die zum Teil aber auch formal-semiotischen (Lk 2,41.44.49) und lexiko-semantischen (Lk 2,43.44.46.51) Modifikationen unterliegen.³⁰

²³ Vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 115.

²⁴ Vgl. Holthuis, *Intertextualität*, 100-102.

²⁵ Vgl. ebd., 98.

²⁶ Vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 117. G. Schmahl schreibt dazu: „Die zitierte Ähnlichkeit der beiden Erzählungen beschränkt sich jedoch nicht auf Details. Beide reflektieren offensichtlich ein und dasselbe Ereignis und erweisen sich in ihrem Aufbau als weitgehend parallel.“ (Schmahl, Lk 2,41-52 und die Kindheitserzählung des Thomas 19,1-5, 251). Zudem betont er die „vielen wörtlichen Übereinstimmungen“ (ebd.).

²⁷ Zumindest in KThom 19. Die Wendung findet sich aber durchaus als motivische Anspielung in KThom 11. Mehr dazu unter *motivische Allusionen* in 1.1.2 der vorliegenden Untersuchung.

²⁸ Die Relation von KThom 19 und der lukanischen Variante definiert Reidar Aasgaard wie folgt: a) Teile sind zusammengefasst (Lk 2,42b-43a.47-48a), b) Kernformulierungen sind identisch (Lk 2,49.51b-52), c) Veränderungen und Ergänzungen gehen einher mit der Nutzung an einer anderen Stelle im KThom (Lk 2,47-48a/KThom 19,4, V.50), d) es gibt Verschmelzungen mit andere Texten (Lk 1,42; 2,19; 11,27), vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 117. van Oyen definiert die Unterschiede zwischen beiden Texten, indem er von Ergänzungen, Auslassungen und Veränderungen der Wortreihenfolge seitens des KThom spricht. Insbesondere betont er die beiden längeren Einschübe des KThom: Jesus als Lehrer (KThom 19,2) und das Marienlob (KThom 19,4), vgl. van Oyen, *Rereading the Rewriting*, 486.

²⁹ Als „ähnlich klingende Ausdrücke und Wendungen“ hält G. Schmahl folgende fest: „als er (aber) zwölf Jahre alt geworden war“ – „seine Eltern“ – „der Sitte gemäß“ – „heimwärts zogen“ – „Reisegesellschaft (-gefährten)“ – „Verwandte“ – „und da sie ihn nicht fanden“ – „ihn zu suchen“ – „nach drei Tagen (nach dem dritten Tage) fanden sie ihn“ – „wie er im Tempel mitten unter den Lehrern saß“ – „anhörte und sie fragte“ – „wunderten sich alle“. (Schmahl, Lk 2,41-52 und die Kindheitserzählung des Thomas 19,1-15, 251).

³⁰ Als „visuelle, graphemische, phonetisch-phonologische und prosodische Komponenten“ und Substitution einzelner Worte durch andere derselben Wortart (Holthuis, *Intertextualität*, 101f).

1.1.2 Allusionen

Den wesentlich umfangreicheren Teil der vorliegenden Untersuchung nehmen im Gegensatz zu den Zitaten freilich die Allusionen ein, die sich unterteilen lassen in 1. onomastische, 2. motivische und 3. strukturelle Allusionen.³¹ Neben dem marginalen Vorhandensein von Zitaten im Analysetext ist das sicherlich schon dem Wesen der Anspielungen selbst geschuldet, weil sie in mannigfaltiger Ausprägung in Texten auftreten können und daher auch ihrer Erscheinung nach die Arten der Markierung dominieren.

Zu 1) Onomastische Allusionen

Strenggenommen könnte bereits im Nebentext mit der eingedeutschten Bezeichnung „Kindheitsevangelium des Thomas“ eine titulare Anspielung vorliegen, die zum einen auf Thomas, den Jünger Jesu, zum anderen auf die Evangelien als Gattungszuschreibung rekurriert und damit bereits auf andere Werke anspielt, nämlich solche, in denen a) Thomas eine Rolle spielt, die b) ebenfalls Thomas im Titel tragen oder diejenigen, die c) sich ebenfalls in die Gattung „Evangelium“ eingliedern ließen. Titulare Anspielungen gehören in den Bereich der onomastischen Anspielungen.³² Nun ist es jedoch so, dass der Analysetext „Kindheitsevangelium des Thomas“ tatsächlich „(...) in keiner der erhaltenen Textfassungen so bezeichnet (...) wird“³³ und der „Titel (...) in den unterschiedlichen Überlieferungszweigen unterschiedlich bezeugt“³⁴ ist. Sogar die Nennung des Thomas fehlt in einigen Varianten.³⁵ Der als ursprünglich angenommenen Titel „Die Kindheit unseres Herrn (und Gottes und Heilandes) Jesus Christus“³⁶ hingegen entbehrt jegliche onomastischen Allusionen. Ἰησοῦς Χριστὸς ist dort nämlich vielmehr dem Bereich der motivischen Allusionen zuzuordnen.³⁷

Da sich nicht in allen Manuskripten der Langversion Ga eine spezifischere Lokalisierung des Geschehens findet, indem statt ἐν τῇ χώρᾳ ἡμῶν die detailliertere Beschreibung Βηθλεὲμ ἐκ χώρας Ναζαρέτ angeführt wird³⁸ und die Einführung des Protagonisten Jesus in KThom 1

³¹ Zum Theorieteil, vgl. Kapitel III/S. 123-125 der vorliegenden Untersuchung.

³² Vgl. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 23f.

³³ Kaiser, Die Kindheitserzählung des Thomas, 937 (Fußnote 55).

³⁴ Ebd., 944.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Cullmann, Kindheitserzählung des Thomas, 353 (Fußnote 1). Burke betitelt Λόγος εἰς τὰ παιδικὰ μεγαλεῖα τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Burke, DE INFANTIA, 341).

³⁷ Mehr dazu unter 1.1.2 der vorliegenden Untersuchung.

³⁸ Mehr dazu bei Burke, DE INFANTIA, 294f, 298f, 340; Cullmann, Kindheitserzählung des Thomas, 353 (Fußnote 3). Erst der Eigenname Βηθλεὲμ ermöglicht es den Modell-LeserInnen, einen Bezug zu dem in Mt 2 und Lk 2

durch den näherbestimmenden Hoheitstitel Χριστὸς in den Bereich der motivischen Allusionen fällt, wird in der vorliegenden Untersuchung allenfalls der sich vorstellende Erzähler für das Proömium³⁹ als onomastische Allusion eruiert: Θωμᾶς Ἰσραηλῆτης. Unwillkürlich denkt die informierte Leserin/der informierte Leser an Thomas, ὁ λεγόμενος Δίδυμος (Joh 20,24), den Jünger Jesu (vgl. Jüngerlisten in Mt 10,3; Mk 3,18; Lk 6,15 und Apg 1,13), der insbesondere im Johannesevangelium als Zweifler an der Auferstehung Jesu skizziert wird (Joh 20, 24-29), um sich letztlich doch als gläubiger Jünger Jesu zu erweisen, der sein in der Jesusüberlieferung einzigartiges Glaubensbekenntnis spricht (Joh 20,28).⁴⁰

KThom 2 stellt mit der onomastischen Allusion Ἰησοῦς den Protagonisten der Erzählung vor und verweist die Modell-LeserInnen in den Bereich biblischer Erzählungen, indem zugleich dessen Handeln als Wundertäter präsentiert und fortgeschrieben wird. Wird die Figur Jesus in die Erzählung eingeführt, werden für die Leserin und den Leser zugleich Fragen nach dessen adäquater Deutung aufgeworfen. Die Deutung der Jesusfigur wiederum speist sich zum einen aus der Enzyklopädie der Lesenden und deren bereits erworbenem Wissen um den Protagonisten durch biblische Quellen und/oder kirchliche Verkündigung sowie weiterführender literarischer Werke und zum anderen aus den Informationen, die der Analysetext selbst hergibt. In allen genannten Fällen werden somit Bilder von Jesus entworfen, deren Spannung zueinander es im Leseprozess konstruktiv zu bearbeiten gilt.⁴¹ Die Unterscheidung von Ἰησοῦς (onomastische Allusion) und Ἰησοῦς Χριστὸς (motivische Allusion) steht nicht

vorgestellten Geburtsort Jesu herzustellen. Während im MtEv Bethlehem als Geburtsort erst nachträglich durch die Suche der Magier und Sterndeuter in den Blick gerät (Mt 2,1) und dann wiederum in der Erzählung zum Kindermord des Herodes eine Rolle spielt (Mt 2,16), führt Lk Bethlehem stärker in Anlehnung an die Bethlehem-Verheißung in Mi 5,1 ein und legt Josefs ursprüngliche Herkunft nach Bethlehem und in die davidische Familie (Lk 1,27). Dass Bethlehem als Geburtsort Jesu tatsächlich umstritten und unwahrscheinlich ist, belegen zahlreiche Verse in den Evangelien, die von einer Herkunft Jesu aus Nazareth in Galiläa berichten (vgl. Mt 2,23; 13,53-58; Mk 6,1ff; Lk 4,16ff; Joh 1,44ff). Lediglich Mt 2 und Lk 2 legen Bethlehem als Geburtsort fest. Im JohEv wiederum wird gerade Jesu Herkunft aus Nazareth in Galliläa angeführt, um darzulegen, dass er nicht der Messias sein könne (Joh 7,41f), vgl. Faßbeck/Schmitz, Bethlehem, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (wibilex.de), 2008 (Zugriffsdatum: 29.06.2014), 2.5. Interessant ist nun, dass das KThom gleich zwei für Expertenleserinnen und -leser starke intertextuelle Markierungen durch die Eigennamen Βηθλεέμ und Ναζαρέτ aufweist, die in eigentümlicher Spannung zueinander stehen, indem sie entweder 1. als zwei gesonderte und eigenständige Bereiche verstanden werden können oder 2. merkwürdig lokal zusammengehörig aufzufassen sind. Zu 1) Es bleibt missverständlich, ob der Geburtsort auf „Nazareth“ verweist oder auf „in unserem Lande“, vgl. Cullmann, Die Kindheitserzählung des Thomas, 353. Zu 2) „(...) after his birth in our region Bethlehem at the region of Nazereth.“ (Burke, DE INFANTIA, 340). Zur Ungenauigkeit auch Aasgaard, The Childhood of Jesus, 125: „The information is imprecise, however: Nazareth is called a village (κώμη) in the region (χώρα) of Bethlehem.“

³⁹ Mehr zum Verständnis von KThom 1 als Proömium des Analysetextes, vgl. 1.1.2 der vorliegenden Untersuchung.

⁴⁰ Vgl. Plisch, Das Thomas-Evangelium, 18f.

⁴¹ Vgl. Ebner, Jesus von Nazaret, 17f. Ausführliche Erläuterungen zu einflussreichen Jesusbildern innerhalb der Jesusforschung finden sich bei du Toit, Erneut auf der Suche nach Jesus, 91-135, bes. 93-106.

nur für eine methodologisch-begründete Differenzierung, sondern repräsentiert zugleich die Deutungsoptionen, die der Jude Jesus von Nazareth und der mit dem Christustitel versehene erwartete Messias mit sich bringen.⁴² In die onomastische Allusion Ἰησοῦς werden somit Aspekte des Lebens Jesu eingetragen, die sein Verhaftet-Sein in jüdischen Sitten und Bräuchen, seinen Umgang mit der Tora und die Annahme einer bereits angebrochenen Gottesherrschaft, die sich in Form einzelner Realsymbole manifestiert, zum Ausdruck bringen. Neben der Tischgemeinschaft mit Marginalisierten und der Bildung des Zwölferkreises als Ausdruck für die Sammlung Israels gilt eben auch die Wundertätigkeit Jesu in Form von Exorzismen und Therapien als Zeichen einer bereits angebrochenen Gottesherrschaft.⁴³ Wer die onomastische Allusion Ἰησοῦς liest, denkt beinahe zwangsläufig auch Χριστὸς mit und trägt nahezu automatisch und traditionell konditioniert dem Akteur Jesus kirchlich vermittelten und auf dem (Oster)glauben basierenden transhumanen Charakter ein.⁴⁴ Der Name Ἰησοῦς taucht in beinahe allen Kapiteln des KThom auf, mit Ausnahme der Kapitel 1,7,8,15 und 16. Während er in KThom 1 zusammen mit der Christusbezeichnung erwähnt wird, ersetzen die restlichen Kapitel Ἰησοῦς durch τὸ παιδίον.

In KThom 2,3 wird Ἰωσήφ als Vater Jesu eingeführt, der darüber informiert wird, dass sein Sohn am Sabbat einer arbeitsähnlichen Tätigkeit nachgeht (das Bilden der zwölf Sperlinge in KThom 2,2). Nachdem zuvor, in KThom 2,1, Ἰησοῦς als Protagonist der Erzählung eingeführt wird, dürften sich spätestens an dieser Stelle Modell-Leserinnen und Modell-Leser (als informierte LeserInnen) bestätigt wissen, dass sie es mit einem Repertoire an Figuren aus den biblischen Erzählungen zu tun haben. Joseph wird - hier bezogen auf die kanonischen Schriften des Neuen Testaments - außerhalb der Kindheitsgeschichten in Lk 1-2 und Mt 1-2 im Gegenüber zu Maria seltener erwähnt. Während sich 19 namentliche Erwähnungen Marias finden, wird Joseph bloß 14mal erwähnt.⁴⁵ In Joh 1,45 und 6,42 beispielsweise wird Jesus als Sohn Josephs (Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ) näherbestimmt, während in Mt 13,55 Ἰωσήφ nicht namentlich erwähnt wird, gleichsam aber wiederum über Jesus mit seiner Vaterschaft und sei-

⁴² Vgl. Robinson, Jesus und die Suche nach dem ursprünglichen Evangelium, 65ff, 175f.

⁴³ Mehr zu den Realsymbolen und Jesu Umgang mit der Tora bei Strotmann, Der historische Jesus, 120-157.

⁴⁴ Zur transhumanen Schilderung Jesu, vgl. Stegemann, Jesus und seine Zeit, 33. Tatsächlich scheint eine Einführung auf den Begriff des „Osterglaubens“ innerhalb der Forschungen zum „erinnerten Jesus“ nicht mehr angemessen, vgl. ebd., 105f; Dunn, A New Perspective On Jesus, 28-30.

⁴⁵ Vgl. Schneider, Art. Ἰωσήφ, 528; Weiser, Art. Μαρία, ας/Μαριάμ, 952.

ner Berufsbezeichnung identifizierbar wird⁴⁶ (ὁ τοῦ τέκτονος υἱός – der Sohn des Zimmermanns). Die Erwähnungen Josefs bleiben damit innerhalb der kanonischen Erzählungen mehrheitlich an Herkunftsangaben Jesu gebunden.⁴⁷ Anders verhält es sich im KThom, Joseph tritt dort sehr häufig als aktiv handelnde Figur auf und wird in vielen Kapiteln namentlich erwähnt (KThom 2-7 und 12-16) oder als τέκτων (Zimmermann in KThom 13), als πατήρ (Vater in KThom 12) oder generisch als Teil der οἱ γονεῖς (Eltern in KThom 19) näher bestimmt.

In KThom 3 findet sich der Schriftgelehrte Ἄννας, welcher als Vater des von Jesus verdorrten Jungen in die Erzählung eingeführt wird. ExpertenleserInnen werden unwillkürlich an den in Lk 3,2; Apg 4,6 und Joh 18,13.24 erwähnten Hohepriester Ἄννας erinnert. Dies ist insoweit aufschlussreich, als er nun auch im KThom in die Erzählungen um den kindlichen Wundertäter Jesus - wenn auch in einer anderen Funktion und Rolle - in Form einer onomastischen Allusion eingespielt wird. Gleichzeitig entstehen einige chronologische Unstimmigkeiten. Ἄννας taucht im LkEv unmittelbar nach der Tempelepisode auf, im KThom hingegen deutlich davor. In Joh 18,13 und 18,24 wird die Rolle des Ἄννας deutlicher: er spielt eine nicht unerhebliche Rolle innerhalb der Passion Jesu, indem er Jesus über seine Jünger und seine Lehre befragt (Joh 18,19: Ὁ οὖν ἀρχιερεὺς ἠρώτησεν τὸν Ἰησοῦν περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ.). Ἄννας kommt im KThom die Rolle des Anklägers zu, indem er – nachdem Jesus seinen Sohn verdorren ließ – zu Joseph sagt: τοιοῦτον ἔχεις παιδίον ἐργαζόμενον τοιαῦτα (KThom 3,3).⁴⁸

In KThom 6 wird die überlegene Weisheit des Jesusknaben im Gegenüber zu seinem Lehrer Ζακχαῖος erzählt. Die onomastische Allusion Ζακχαῖος kann bei informierten Lesenden unmittelbar das Wissen um den in Lk 19,1-10 beschriebenen Zollpächter Ζακχαῖος aktivieren.⁴⁹ Bei identischem Namen unterscheidet sich aber deren Berufsbezeichnung: καθηγητής

⁴⁶ Ähnlich auch in KThom 13,1. Dort wird, bevor Joseph namentlich erwähnt wird, seine private und berufliche Rolle hervorgehoben: τοῦ δὲ πατρὸς αὐτοῦ τέκτονος ὄντος.

⁴⁷ Vgl. Strotmann, Der historische Jesus, 52f.

⁴⁸ Vgl. Aasgaard, The Childhood of Jesus, 126f.

⁴⁹ Jenseits des biblischen Kanons ließen sich über den Namen "Zaccheus/Zakkai" auch Bezüge zu einem Zeitgenossen Jesu herstellen, dem Rabbiner Jochanan ben Sakkai, der ca. 20-40 n.Chr. in Galiläa lebte. Mehr dazu bei Neusner, Zaccheus/Zakkai, 57-59. Ähnlich gestalten sich außerbiblische Bezüge bei dem in KThom 9 eingeführten Ζήνων, der den Modell-Lesern und Modell-Leserinnen aus keiner biblisch-kanonischen Erzählung bekannt sein dürfte, sondern dessen Herkunft sich vielmehr über griechisch-hellenistische Bezüge erschließt, vgl. Aasgaard, The Childhood of Jesus, 127.

(KThom 6,1) und ἀρχιτελώνης (Lk 19,2). Bei aller Unähnlichkeit lassen sich aber doch auch Verbindungslinien ziehen: es handelt sich bei der Tätigkeit eines Lehrers und Zollpächters durchaus um jeweils mit Macht ausgestattete Bereiche, die auf Wettbewerb ausgerichtet sind.⁵⁰ In beiden Erzählungen wird Jesus als diesen Machtausübenden Überlegener skizziert, indem er entweder seinen Lehrer belehrt, der eigentlich ihn belehren will (KThom 6) oder sich bei dem Zollpächter einlädt, der zuvor Jesus lediglich sehen will (Lk 19,1-10). Die Bitte des Zachäus an Joseph, Jesus aufgrund seiner Größe und Göttlichkeit mit in sein Haus zu nehmen (Τοιγαροῦν ἀξιῶ σε, ἀδελφεῖ Ἰωσήφ, ἀπάγαγε αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον σου; KThom 7,4) verhält sich in einer eigentümlichen Spannung zu der erzählten Aussage Jesu innerhalb der Perikope Lk 19,1-10, dass dem Haus des Zachäus durch Jesu Anwesenheit Heil wiederfahren ist (σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο; Lk 19,9).⁵¹

In KThom 16 findet sich die nächste onomastische Anspielung: Ἰάκωβος. Expertenleserinnen und -leser wissen um Ἰάκωβος, den in den neutestamentlichen Schriften erwähnten Bruder Jesu (Mk 6,3 par Mt 13,55; Gal 1,19). Auffällig ist, dass in Mk 6,3 par Mt 13,55 lediglich die Namen der Brüder Jesu gelistet werden, aber nicht die der Schwestern. Das generische αἱ ἀδελφαὶ (Mk 6,3 par Mt 13,56) summiert ausschließlich, bleibt quantitativ jedoch unbestimmt. Von den aus dem Neuen Testament aufgeführten Geschwistern Jesu wird im KThom somit nur Ἰάκωβος erwähnt. Ἰάκωβος wird im KThom nicht explizit als Bruder Jesu eingeführt,⁵² sondern implizit über die Bezeichnung als Sohn Josephs (KThom 16,1). Daher ist auch klar, dass sich die onomastische Allusion auf den Bruder Jesu und nicht dessen Jünger Ἰάκωβος (Mt 10,2f; Mk 10,35; 13,3; Lk 9,54; Apg 1,13; 15,13; Gal 2,9) bezieht.

Ἱερουσαλήμ und der Tempel werden in KThom 19,1f im Kontext des Pesachfestes und damit als Zielort des Jesusknaben erwähnt (εἰς Ἱερουσαλήμ/ἐν τῷ ἱερῷ).⁵³ Eine solche Funktion erfüllt Ἱερουσαλήμ auch in der Parallelerzählung Lk 2,41-52. Ansonsten kommt Ἱερουσαλήμ innerhalb der synoptischen Evangelien im Kontext von Passion und Auferstehung eine zentrale Rolle zu (vgl. dritte Leidensweissagung: Mk 10,32ff parr; Einzug nach Jerusalem in Mk 11,1ff parr, bes. V. 11: Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν), weswegen diesem Ort

⁵⁰ Vgl. ebd., 126.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² Vgl. ebd., 127.

⁵³ Vgl. ebd., 125.

auch die Konnotation eines Leidens- und Feindschaftsortes zukommt (Mt 2,3; 16,21; 20,17ff; Lk 9,31; 13,33).⁵⁴ Modell-Leser und Modell-Leserinnen können in ihrer Enzyklopädie aber nicht nur auf negative Assoziationen zum Ort Jerusalem zurückgreifen: Jerusalem ist vor allem mit Rückgriff auf eine jüdische Enzyklopädie v.a. positiv konnotiert. Jerusalem gilt auch als heilige Stadt, weil sich der Tempel als „Wohnsitz Gottes“ erweist (z.B. in Mt 4,5ff; 5,35; Lk 2,49) und dieser Ort zugleich mit der erwarteten Rettung in Form der Auferstehung in Verbindung gebracht wird (Mk 10,32 parr).⁵⁵ Leiden und Rettung vereinen sich somit exemplarisch im Ort Jerusalem.

Interessanterweise wird Maria als Mutter Jesu im gesamten KThom namentlich ausschließlich in KThom 19,3 – also zum Ende des Gesamtwerkes hin – erwähnt. Expertenleserinnen und -lesern gelingt bis zu diesem Kapitel daher nur der Rückschluss über ihre Rollenbeschreibung μήτηρ αὐτοῦ in KThom 11, 14 und 19.⁵⁶

Zu 2) Motivische Allusionen

Der als ursprünglich angenommenen Titel „Die Kindheit unseres Herrn (und Gottes und Heilandes) Jesus Christus“⁵⁷ beinhaltet motivische Allusionen, die sich in Form von Zuschreibungen und Näherbestimmungen Jesu niederschlagen und aus der christlichen Tradition bekannt sind. Neben der Bezeichnung „Heiland“ sind v.a. die Hoheitstitel κύριος und Χριστός gemeint.⁵⁸ Sie finden sich ausschließlich im Titel und Proömium KThom 1 – somit also strenggenommen ausschließlich im Nebentext, sofern man KThom 1 tatsächlich als Vorwort versteht – und ermöglichen an dieser Stelle über ihre bloße Einstreuung bei Lesenden christologische Implikationen. Diese können sich dann aber erst mit Blick auf die Gesamterzählung weiter erschließen.⁵⁹

Das Jesuskind wird in KThom 2 aufgrund einiger motivischer Allusionen als Schöpfer dargestellt. Seine schöpferische Tätigkeit zeichnet sich durch das Reinmachen des gesammelten

⁵⁴ Vgl. Hartman, Art. ἱεροσαλήμα, 434f; Stegemann, Jesus und seine Zeit, 353ff.

⁵⁵ Vgl. Hartman, Art. ἱεροσαλήμα, 435f.

⁵⁶ Dazu auch Aasgaard, The Childhood of Jesus, 127.

⁵⁷ Cullmann, Kindheitserzählung des Thomas, 353 (Fußnote 1).

⁵⁸ Eine ausführliche Studie zu den sogenannten Hoheitstiteln findet sich bei Hahn, Christologische Hoheitstitel. Zum κύριος-Titel, vgl. Kearns, „Ho Kyrios“ als Hoheitstitel, 2-34. Zum Χριστός-Titel im Lukas- und Johannes-evangelium, vgl. Stegemann, Jesus und seine Zeit, 54-56, 62-66. Weitere Informationen zu den sog. Hoheitstiteln finden sich bei Robinson, Jesus and his Coming, 175ff.

⁵⁹ Die Einspielung von Hoheitstiteln allein reicht nicht zur Begründung einer Christologie aus, vgl. Gerber, Erzählte Christologie im Markusevangelium, 63.

Wassers (λόγῳ μόνῳ καὶ οὐκ ἔργῳ ἐπιτάξας αὐτοῖς; KThom 2,1) und das Erschaffen der Sperlinge (KThom 2,2) aus. Das Wasser macht er rein durch sein Wort und auch den Sperlingen gebietet er Ὑπάγετε (KThom 2,4), spricht sie in einigen Handschriften sogar mit ζῶντες an⁶⁰ und macht sie dadurch mit Befehl und Anrede zugleich lebendig. Expertenleserinnen und -leser können Assoziationen mit den Schöpfungserzählungen der Genesis (Gen 1,1-2,4a und Gen 2,4b-25) herstellen. Der Jesusknabe ist Akteur eines performativen Schöpfungsvorganges, indem er durch sein gesprochenes Wort handelt und im Sprechen Neues entsteht (KThom 2,2: Wasser wird rein – καὶ τὰ ῥέοντα ὕδατα συνήγαγεν εἰς αὐτοῖς; KThom 2,4: Sperlinge werden lebendig – καὶ πετασθέντα τὰ στρουθία ὑπῆγον κρίζοντα). Auch in der priester-schriftlichen Schöpfungserzählung lässt sich diese Performativität durch die Wendung καὶ εἶπεν ὁ θεός - καὶ ἐγένετο (Gen 1,3.6.9.11.14f.20.24.29f) finden.⁶¹ Das Formen der Sperlinge aus Lehm (πηλὸν τρυφερὸν; KThom 2,2) erinnert stark an die zweite Schöpfungserzählung, in der vom Erschaffen des Menschen aus der „Erde vom Acker“/ἀπὸ τῆς γῆς (Gen 2,7) die Rede ist. Der Schaffende tritt – metaphorisch beschrieben - als Töpfer auf.⁶² Auch Jesus kann in KThom 2 von den Lesenden durchaus als Töpfer und Schöpfer gedeutet werden. KThom 2 speist sich somit aus motivischen Allusionen, die eine Synthese aus Elementen der beiden Schöpfungserzählungen der Genesis darstellen. Neben diesen Allusionen finden sich in KThom 2 weitere motivische Allusionen: πηλὸν z.B. findet sich ebenfalls in Joh 9,6.14 im Kontext der Erzählung um die Heilung eines Blindgeborenen am Sabbat. Jesus streicht in Joh 9,6 einen Brei (πηλὸν) auf die Augen des Blinden, um ihn zu heilen, während er in KThom 2 am Sabbat aktiv tätig wird durch das Bilden der Sperlinge.⁶³ πηλὸν erinnert die Lesenden hier also an Jesu Wundertätigkeit am Sabbat. σάββατον (KThom 2,2f) und στρουθία ἰβ (KThom 2,2f) sind weitere motivische Allusionen, die zum einen auf kanonische Heilungserzählungen am Sabbat verweisen,⁶⁴ die auch als sog. Normenwunder⁶⁵ bezeichnet werden können und

⁶⁰ Vgl. Burke, DE INFANTIA, 344.

⁶¹ „Im Kontext von Gen 1,1-2,4a ist deutlich, dass für P vor allem Gottes Sprechen und Handeln Ursprung und Quelle kreatürlichen Lebens ist.“ (Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel, 104). Zur Schöpfung als Wortgeschehen, vgl. ebd., 130-134.

⁶² Mehr zur Erschaffung des Menschen aus dem „Staub des Erdbodens“ bei Schellenberg, Der Mensch, das Bild Gottes?, 194, 206.

⁶³ Vgl. Cousland, Holy Terror, 85.

⁶⁴ Vgl. Mk 3,1-6 par; Lk 13,10-17; 14,1-6; Joh 5,1-18.9,1-38, vgl. Beilner, Art. σάββατον, 525.

⁶⁵ Mehr zum Verständnis der Normenwunder bei Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 114-120. Zu den Normenwundern zählen aber nicht nur Therapieerzählungen am Sabbat, was an Mk 2,1-12 ersichtlich wird, wo der Sabbat keine Rolle spielt, sondern stärker die Frage nach Sündenvergebungsvollmacht, vgl. ebd., 114.

zum anderen durch die Zwölfersymbolik und das Fortschicken der Sperlinge (Υπάγετε; KThom 2,4) auch die Aussendung der zwölf Jünger Jesu (Mk 6,7-13 parr) implizieren kann.⁶⁶

In KThom 3 lässt Jesus seinen Spielkameraden verdorren, welcher das von Jesus zusammengeleitete Wasser zum Abfließen bringt. Das Verb ξηραίνω findet sich im Neuen Testament v.a. im vegetativen Kontext (Mk 11,20f par.4,6 par; Lk 8,6; 1 Petr 1,24; Apk 14,15 und Joh 15,6), im Zusammenhang des Austrocknens im eigentlichen Sinn in Bezug auf Wasser und Blut (Apk 16,12 und Mk 5,29), aber auch im Kontext von Krankheiten als Beschreibung des erstarrten Körpers bei Besessenen oder einer verdorrten Hand (Mk 9,18.3,1).⁶⁷ Im vorliegenden Fall lässt sich von informierten Lesenden die motivische Allusion ξηραίνω insbesondere mit der Erzählung um das Verdorren des Feigenbaumes in Mk 11,12-25 par in Verbindung bringen, weil in beiden Fällen eine Verfluchung stattfindet. Während Mk das Verb ξηραίνω setzt, arbeitet das KThom mit einer Abwandlung des Verbes ἀποξηραίνω bei gleicher Bedeutung. Letztlich verbindet die Allusion ξηραίνω alle angeführten Themengebiete, indem die Verdorrung auch in KThom 3 Resultat der Verfluchung und somit durch Jesus erzeugtes Krankheitsmerkmal des Spielkameraden ist und mit dem Vergleich ὡς δένδρον (KThom 3,2) der vegetative Kontext eingespielt und über die τὰ ὕδατα καὶ οἱ λάκκοι (KThom 3,2) auch das Wasser im Gegenüber zum Aus- bzw. Vertrocknen angeführt wird. Dem Spielkameraden geschieht gleichsam das, was er in Form des Abfließen-Lassens ursprünglich verursachte.

Liest man in KThom 4 Καὶ παραχρημα πεσὼν ἀπέθανεν fühlt man sich unwillkürlich an Apg 5,1-11 und die Erzählung um Hananias und Saphira erinnert.⁶⁸ Der Plot dieser Wundererzählung gestaltet sich wie folgt: Das Ehepaar Hananias und Saphira verkauft vom Besitz der Gütergemeinschaft und legt nur einen Teil des Erlöses als Spende vor den apostolischen Zwölf-erkreis. Petrus ergreift als Sprecher das Wort und unterstellt, dass der Satan Hananias' Herz erfüllt habe, woraufhin er - ohne die Chance einer Rechtfertigung oder Verteidigung - „umfällt und stirbt“ (V 5).⁶⁹ Petrus als „Ankläger“ kündigt nicht an, was mit Hananias geschehen wird. Ebenso ergeht es später seiner Frau, die - anders als Hananias - aber noch die Möglich-

⁶⁶ Mehr zur Bedeutung und Genese der Zwölfersymbolik, vgl. Ebner, Jesus von Nazaret, 121-124; Koch, Zwölf-erkreis und Gottesvolk, 111-126; Strotmann, Der historische Jesus, 136.

⁶⁷ Vgl. Kuhn, Art. ξηραίνω, 1191.

⁶⁸ Und diese wiederum erinnert u.a. an Lev 10,1-15, vgl. Barrett, Acts 1-14, 262; Dunn, The Acts of the Apostles, 62; Keener, Acts, 1184.

⁶⁹ Vgl. Dormeyer/Galindo, Die Apostelgeschichte, 85f.

keit der Stellungnahme hat,⁷⁰ nicht wissend, was mit ihrem Mann geschehen ist.⁷¹ Als sie lügt, fällt sie ebenfalls um und stirbt (V 10).⁷² Ihr wird das Geschehen durch Petrus aber vorher angekündigt: ἰδοὺ οἱ πόδες τῶν θαψάντων τὸν ἄνδρα σου ἐπὶ τῇ θύρᾳ καὶ ἐξοίσουσίν σε (V 10). Der Junge, den Jesus im KThom „umfallen lässt“ hat – wie Hananias auch – keine Chance auf eine Rechtfertigung und/oder Stellungnahme. Οὐκ ἀπελεύσει τὴν ὁδὸν σου (KThom 4,1) entspricht der Ankündigung, die Saphira in Apg 5,9 erhält. Besonders ähnlich ist die Schilderung des „Umfallens“ in KThom 4,1 und Apg 5,10, Saphira betreffend. Während KThom 4,1 Καὶ παραχρῆμα πεσὼν ἀπέθανεν formuliert, wird das Umfallen Saphiras in folgenden Worten ausgedrückt: ἔπεσεν δὲ παραχρῆμα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἐξέψυξεν. In beiden Fällen erfolgt das Umfallen παραχρῆμα, also „auf der Stelle“, „augenblicklich“, unmittelbar nach dem vorausgehenden Wort Jesu in KThom 4,1 und dem Petri in Apg 5,9. Die jeweilige Verbform von πίπτω unterscheidet sich nur dahingehend, als es sich in KThom um ein Partizip aktiv handelt und in der Apg um eine Aoristform. In beiden Texten steht das Verb πίπτω in direktem Zusammenhang mit der adverbialen Bestimmung der Zeit (παραχρῆμα). Das Grundthema von KThom 4 und Apg 5,1-11 ist ein ähnliches. Jemand wird - ohne die Chance auf eine Verteidigung und ohne direkt erfolgte Ankündigung - als Folge des eigenen Handelns mit dem Tode konfrontiert. Lediglich die Personenkonstellationen und die Details der Erzählung variieren. Nicht mehr Petrus – in gewisser Weise als irdischer Repräsentant des Heiligen Geistes⁷³ ist Subjekt der Bestrafung, sondern der Jesusjunge, aber beide fungieren als Herrscher über Leben und Tod.⁷⁴ Nicht mehr Hananias und Saphira müssen ihr Leben lassen, sondern der Junge, der Jesus anrempelt. Nicht mehr das Täuschen des Heiligen Geistes (πειράσαι τὸ πνεῦμα κυρίου; Apg 5,9) durch das Unterschlagen des Geldes und Anlügen Petri und der Gemeinde ist bestrafungswürdig,⁷⁵ sondern schon das Anrempeln Jesu. In beiden Fällen ist die Bestrafung über die Maßen hart, indem sie im Tode der Akteure mün-

⁷⁰ Vgl. Keener, Acts, 1195; Dormeyer, Ein plötzlicher Tod als Warnung, 147.

⁷¹ Vgl. Gradl, Zwischen Arm und Reich, 372f; Pervo, Acts, 131; Schnabel, Acts, 286.

⁷² Vgl. Dormeyer/Galindo, Die Apostelgeschichte, 85f.

⁷³ „Anania’s lie to Peter is taken as a lie spoken to the Holy Spirit.“ (Barrett, Acts 1-14, 266); so auch Dunn, The Acts of the Apostles, 64 und Keener, Acts, 1190. Richard I. Pervo weicht einer Fokussierung auf Petrus als Verursacher des Todes aus, indem er schreibt: „(...) the spirit serves as both financial auditor and executioner, through the mind and voice of Peter.“ (Pervo, Acts, 129).

⁷⁴ Wohingegen Barrett und Schnabel hervorheben, dass Petrus weder den Tod beider verursacht, noch offensichtlich gewollt habe, vgl. Barrett, Acts 1-14, 262; Schnabel, Acts, 285. Anzuschließen ist sich eher der Beschreibung Petri durch Gradl, Zwischen Arm und Reich, 380.

⁷⁵ Vgl. Barrett, Acts 1-14, 266. Zur Deutung des Anlügen der Gemeinde als Anlügen des Heiligen Geistes, vgl. Schnabel, Acts, 284.

det.⁷⁶ In beiden Fällen ist aber auch das Objekt der Bestrafung nur uneigentlich Hana-nias/Saphira oder der Spielkamerad Jesu, sondern vielmehr im Kontext einer „cosmic power of the Creator“⁷⁷ ein eigentlicher Gegenspieler, der Chaos in die Ordnung bringt und damit dem Schöpfungshandeln zuwiderläuft, sodass sowohl in Apg 5,1-11 als auch in KThom 4 ein grundsätzlich protologisches Geschehen erzählt wird.⁷⁸ Auch die Syntax in KThom 4,1 und Apg 5,10 mit der Wortverbindung von πίπτω und παραχρήμα ähnelt an dieser Stelle einander. KThom liefert exakt diese, wenngleich nicht in explizit wörtlicher Form, sondern innerhalb der Syntax unter der Verwendung einer anderen grammatischen Form und Einordnung in den jeweiligen Satz. Demnach kann hier auch auf sprachlicher Ebene deutlich von einer Allusion gesprochen werden, die sich ebenfalls auf die thematischen Bereiche erstreckt. In KThom 4 finden sich zudem weitere motivische Allusionen, die nachfolgend nur knapp erwähnt werden. Es findet sich in V 1 beispielsweise die sogenannte „πόθεν-Frage“,⁷⁹ die auf zahlreiche Verse aus dem JohEv verweist und dort in gänzlich unterschiedlichen Kontexten verwendet wird und zudem auch semantisch auf die Frage nach der Identität Jesu zielt und daher das Motiv des „Unverständnisses“ im MkEv berührt.⁸⁰ Auch die motivische Allusion ῥήμα in KThom 4,1 verweist sowohl auf Passagen des Lukas- und Johannesevangeliums⁸¹ als auch - unter Berücksichtigung des lexikalischen Gefüges von „Wort“ und „Tat“ als performatives Geschehen -⁸² auf die Schöpfungserzählung in Gen 1,1-2,4a. Zudem lässt sich in KThom

⁷⁶ Vgl. Gradl, Zwischen Arm und Reich, 367.

⁷⁷ Dunn, The Acts of the Apostles, 62.

⁷⁸ „(...) the encounter between Ananias and Peter is presented as actually a conflict between Satan and the Holy Spirit (...)“ (Dunn, The Acts of the Apostles, 64). Ähnlich auch Keener, Acts, 1189 und Schnabel, Acts, 279f, welcher in Erwägung zieht, dass innerhalb der Apg eine „idyllic story of the church’s beginnings“ geschildert wird, die vergleichbar ist mit dem paradisischen Zustand innerhalb der zweiten Schöpfungserzählung und dem darauffolgenden Eintritt der Sündhaftigkeit. Einen ähnlichen Ansatz zieht auch Hans-Georg Gradl in Erwägung, vgl. Gradl, Zwischen Arm und Reich, 367.

⁷⁹ Πόθεν τὸ παιδίον τοῦτο ἐγεννήθη (...);

⁸⁰ Beispielsweise in Joh 7,27f; 8,14; 9,29f; 19,9 etc., vgl. van Oyen, Rereading the Rewriting, 499, der sämtliche Bezüge exemplarisch in einer Tabelle aufführt. Die „πόθεν-Frage“ erscheint im Kontext der Frage nach der Herkunft Jesu im Volk und im Hohen Rat, innerhalb der johanneischen Ich-bin-Worte, innerhalb einer Wundererzählung und auch innerhalb der Erzählung um die Verurteilung Jesu. In Bezug auf das Motiv des „Unverständnisses“ (im Speziellen des Jüngerunverständnisses) sei auf das MkEv verwiesen. Genannt seien an dieser Stelle Mk 4,41 aus der Sturmstillungsperikope und Mk 8,4 aus der Brotvermehrungserzählung. In Mk 4,41 stellen die Jünger die Frage τίς ἄρα οὗτός ἐστιν. Diese ist ganz ausgerichtet auf die Person und das Tun Jesu. Mehr zum „Unverständnis-Motiv“ und zur Frage nach der Identität Jesu, vgl. Bedenbender, Das „Messiasgeheimnis“ im Markusevangelium, 13; du Toit, Der abwesende Herr, 88f und Müller, „Wer ist Jesus?“, 21, 139.

⁸¹ So z.B. Lk 1,37f.65; 2,15.17 und Joh 3,34; 5,47. R. Aasgaard spricht dabei von einer Imitation des biblischen Stils, vgl. Aasgaard, The Childhood of Jesus, 128

⁸² KThom 4 selbst stellt diesen Zusammenhang von Wort und Tat her ([...] ὅτι πᾶν ῥήμα αὐτοῦ ἔργον ἐστὶν ἔτοιμον;) und interessanterweise übersetzt Luther ῥήμα in Lk 1,37 mit „Ding“ und unterstreicht dadurch wiederum diesen Zusammenschluss.

4 ein sogenanntes „Anklagemotiv“⁸³ ausmachen, das zumindest ansatzweise informierte Lesende an die kanonischen Passionserzählungen erinnern kann.⁸⁴

In den Kapiteln 5-8 des KThom werden zwar ebenfalls wundersame Ereignisse erzählt, die sich aber nicht im klassischen Sinn den Wundererzählungen zurechnen lassen, sondern vielmehr in apophthegmatischer Ausrichtung den Fokus auf die Worte Jesu lenken und daher eher beiläufig und selbstverständlich Wundersames beinhalten (KThom 5 und 8)⁸⁵ oder von vornherein die Weisheit des Jesusknaben und dessen Überlegenheit in den Lehrerpassagen erzählen (KThom 6f). In diesen vier Kapiteln finden sich zahlreiche motivische Allusionen, die im Folgenden gelistet, aus den gerade genannten Gründen jedoch nicht näher ausgeführt werden. In KThom 5,1 werden die Ankläger Jesu unmittelbar mit Blindheit bestraft (Καὶ εὐθέως οἱ ἐγκαλοῦντες αὐτον ἐτυφλώθησαν). Hier lässt sich eine Anspielung auf Apg 13,6-17 erkennen.⁸⁶ Die Wendung ζητεῖτεν καὶ μὴ εὐρίσκειν in KThom 5,3 aus dem Munde des Jesusjungen wiederum spielt auf einige Verse der kanonischen Evangelien an und findet sich dort in den unterschiedlichsten Kontexten.⁸⁷ Durch die Verwunderung des Lehrers Zacchäus über die Weisheit Jesu (ἐταύμασεν;⁸⁸ KThom 6,1) können Expertenleserinnen und -leser an die Erzählung vom 12-jährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41-52) erinnert werden.⁸⁹ In KThom 6,3 werden Leserinnen und Leser mit dem Vorwurf Jesu konfrontiert: Σὺ τὸ ἄλφα μὴ εἰδῶς κατὰ φύσιν, τὸ βῆτα πῶς ἄλλους διδάσκεις; (KThom 6,3). Die Gegenüberstellung von eigenem Wissen resp. Können und dem Lehren anderer begegnet in ähnlicher Form auch in Röm 2,21 im Kontext des „Aufweises der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit von Juden und Heiden durch

⁸³ Indem die Eltern des von Jesus Verfluchten Joseph verdeutlichen, welchen gefährlichen Knaben er doch hat. Jesus ist bereits als Kind Angeklagter. Dieses Anklagemotiv wird gleichzeitig in KThom 5,1 gesteigert, indem nunmehr von einem Verfolgen (διώκω) die Rede ist.

⁸⁴ Mehr zu einem solchen „Anklagemotiv“ auch bei Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 130.

⁸⁵ Man denke hier auch an die Verbindung von Wundererzählung und Apophthegma in Mk 2,1-12. Zur Diskussion, vgl. Dschullnigg, *Das Markusevangelium*, 91; Gnlika, *Das Evangelium nach Markus*, 96; Kertelge, *Markusevangelium*, 31.

⁸⁶ Ein ἄνδρα τινὰ μάγον ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον ᾧ ὄνομα Βαρισηοῦ (Apg 13,6) wird von Paulus mit Blindheit geschlagen (V 11: καὶ ἔση τυφλός).

⁸⁷ Beispielsweise in Mt 7,7f par Lk 11,9f im Kontext des Betens oder in Joh 7,34.36 im Kontext der Festnahme Jesu in ähnlicher Konstellation wie in KThom 5,3 mit einer Negation von εὐρίσκω. Der Wortstellung nach deutlich entfernter voneinander findet man beide Verben – inkl. der Verneinung von εὐρίσκω - innerhalb des Gleichnisses vom Feigenbaum in Lk 13,7 im Kontext des Suchens nach Frucht, die jedoch nicht gefunden wird und in Mt 12,43 innerhalb der Suche des Bösen Geistes nach Ruhe, die dieser nicht findet.

⁸⁸ Durchaus Vokabular einer Wundererzählung (vgl. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 78) und zugleich „strukturelle Allusion“.

⁸⁹ Auch innerhalb dieser Erzählung verwundern sich alle, die Jesus zuhören, über seine Weisheit (ἐξίσταντο; Lk 2,47).

die Offenbarung des Christusev.“⁹⁰ In KThom 7,2 werden Lesende mit dem johanneischen Grundgedanken der Präexistenz Jesu konfrontiert, der ausschließlich im Johannesevangelium auffindbar ist⁹¹ und besagt, „(...) dass Jesus Christus von Anbeginn der Welt bei Gott existiert hat (...)“⁹² und sich zugleich als „umfassende christologische Deutungsmatrix des Johannesevangelium“, „semantisch begrenzte Einzelvorstellung“ und als Sprachform (Präexistenzaussagen) realisiert findet.⁹³ Der Lehrer Zacchäus bezeugt, nachdem er von Jesus belehrt worden ist: *τάχα τοῦτο πρὸ κοσμοποιας ἐστὶν γεγεννημένον*. Neben diesem Präexistenzgedanken finden sich in KThom 8,1 weitere motivische Allusionen, welche die johanneische Theologie berühren: die Idee des Seins „von oben her“ (*ἐγὼ ἄνωθεν πάρεμι*)⁹⁴ sowie das Sendungsmotiv, das zum einen auf einen Sendenden⁹⁵ hinweist und zum anderen wiederum auch als Ausdruck der Präexistenzvorstellung und als deren Entfaltung und Erläuterung gedeutet werden kann.⁹⁶ Das Zusammenspiel der Motive wird durch die motivischen Allusionen somit auch im KThom zum Ausdruck gebracht und trägt damit zu einer kunstvollen Charakterisierung der Jesusfigur bei.

In KThom 9 werden Expertenleserinnen und -leser mit einem Unfall konfrontiert. Ein Spielkamerad Jesu stürzt vom Dach. Ein ähnlicher Unfall wird in Apg 20,7-12 in Form einer für das Neue Testament eher ungewöhnlichen und oftmals einseitig als „(...) too comical, awkward, or separable for serious study“⁹⁷ bewerteten Auferweckungserzählung geschildert.⁹⁸ Damit

⁹⁰ Schönweiß/Niebuhr, Art. *ἐπιθυμία*, 128. In beiden Fällen wird in Form einer Frage eine Gegenüberstellung von unwissendem Lehrenden und eigentlich zu Belehrenden intendiert. Lediglich das Wesen der „Schüler“ unterscheidet sich. Während in Röm diejenigen, die belehrt werden sollen, auf einer Augenhöhe mit den als unwissend deklarierten Lehrenden stehen, werden die Leserinnen und Leser im KThom mit einem bereits weisen Schüler konfrontiert, der seinem Lehrer gegenüber stark überlegen ist. Der Gedanke des unwissenden Lehrers begegnet auch in Joh 3,10 im Rahmen der Nikodemus-Erzählung, vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 120.

⁹¹ Präexistenzgedanken begegnen im JohEv insbesondere in Joh 1,1-18 als Grundlage, darüberhinaus in Joh 1,30; 6,62 und 17,5, vgl. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, 630, 634.

⁹² Kunath, *Die Präexistenz Jesu im Johannesevangelium*, 1. Kunath bietet einen anschaulichen Forschungsüberblick zu dieser Thematik, vgl. ebd., 11-40.

⁹³ Ebd., 40.

⁹⁴ Das „Von-Oben-Her-Sein“ kann sowohl mit dem Adverb *ἄνωθεν* (z.B. Joh 3,31) als auch mit *ἄνω* (z.B. Joh 8,23) zum Ausdruck gebracht werden. KThom 8,1 entspricht in Kombination mit *πάρεμι* in etwa *ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί* in Joh 8,23, vgl. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, 644; Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 121. Dazu auch Wengst, *Das Johannesevangelium*, 157,333f; Zumstein, *Das Johannesevangelium*, 158f, 330.

⁹⁵ Im JohEv wird Jesus eindeutig als Gesandter seines Vaters und damit Gottes skizziert. Einschlägige Verse dazu listet Zumstein, vgl. Zumstein, *Das Johannesevangelium*, 58.

⁹⁶ Vgl. ebd.; Kunath, *Die Präexistenz Jesu*, 2, 18f; Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, 216f. Zu den Parallelen zur johanneischen Christologie ebenfalls Cousland, *Holy Terror*, 78-81.

⁹⁷ Glavic, *Eutychus in Acts and in the Church*, 179, auch 180,182. Glavic stellt in ihrem überaus gelungenen Beitrag diese Wertungen innerhalb der Forschungsgeschichte zu Apg 20,1-12 heraus.

erfährt eine kanonische Wundererzählung eine ähnliche Bewertung wie das KThom als Gesamtwerk. Ein junger Mann, namens Eutychus ist bei einer Predigt Pauli anwesend. Er schläft aufgrund der langen Predigt Pauli ein (διαλεγόμενου τοῦ Παύλου ἐπὶ πλεῖον; Apg 20,9). In beiden Fällen wird somit von einem Sturz von/aus einem Gebäude berichtet, lediglich die Ursache unterscheidet sich. Die Ursache des Sturzes wiederum ist in KThom 9 Diskussionsgrundlage eines Streitgesprächs zwischen den Eltern des Verunglückten und Jesus (Καὶ ἐλθόντες οἱ γονεῖς τοῦ τεθνηκότος ἐνεκάλουν ὡς αὐτὸν καταβαλόντα αὐτὸν; KThom 9,2).⁹⁹ Der Unfall des Spielkameraden Jesu sowie des Eutychus in der Apg enden gleichermaßen mit dem Tod der Verunglückten (KThom 9,1: ἀπέθανεν; Apg 20,9: νεκρός) und der anschließenden Auferweckung in Form eines performativen Sprechaktes in KThom 9,3 durch die direkte Anrede durch Jesus und in Apg 20,10 durch die reine Erwähnung Pauli ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν.¹⁰⁰ Julie A. Glavic postuliert Apg 20,1-12 als narratologische Strategie des Lukas, um die Autorität und Macht Pauli zu verteidigen, was sich 1. durch die Betonung seiner jüdischen Existenz, 2. seine Legitimation durch Vergleiche mit weiteren jüdisch-christlichen Leitfiguren (Propheten wie Elija und Elisa, die Apostel und Jesus selbst), 3. seine Legitimation als Lehrer und Prediger und 4. durch die Akzentuierung der Rolle Pauli innerhalb der christlichen Gemeinde.¹⁰¹ Diese durchaus plausible These Glavics macht deutlich, dass nicht nur der Unfall des Eutychus Parallelen zu KThom 9 evoziert, sondern auch der damit verbundene apologetische und legitimatorische Charakter beider Erzählungen: Paulus und der Jesusknabe werden durch die Erzählung gegen Angriffe von außen verteidigt und deren Machtpotential durch die Auferweckungstat herausgestellt. Neben den in KThom 9 auffindbaren motivischen Allusionen, die eine Verbindung zu Apg 20,1-12 nahelegen, lassen sich jedoch auch Anspielungen auf Joh 11,1-54 entdecken. Wie Jesus in KThom 9,3 Zenon „mit großer Stimme“ (ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ) zum Leben erweckt/ruft, um zu beweisen, dass er ihn nicht vom Dach gestoßen hat, so ruft der erwachsene Jesus in Joh 11,43 den bereits seit vier Tagen verstorbenen Lazarus „mit großer Stimme“ (φωνῇ μεγάλῃ ἐκράυασεν) aus dem Tod, um die

⁹⁸ Ungewöhnlich, weil Eutychus in Gegenwart desjenigen, der ihn auferweckt, verunglückt und die Demonstration seiner Auferweckung nicht näher ausgeführt wird, vgl. Pervo, Acts, 511.

⁹⁹ An dieser Stelle sei daher erneut das Anklagemotiv erwähnt, welches wiederum für die Leserinnen und Leser eine motivische Allusion in Bezug auf die Passionserzählungen der biblisch-kanonischen Evangelien repräsentieren kann. Diese Anklage wird insbesondere in KThom 9,2 deutlich, indem einige gegen Jesus vorgehen wollen.

¹⁰⁰ Vgl. Schnabel, Acts, 836. Gleichwohl innerhalb der Variante Gs der vom Dach gefallene Spielkamerad Jesu nach der Auferweckung und Bestätigung der Unschuld Jesu von diesem wieder in den Schlaf geschickt wird (Καὶ κοιμοῦ), vgl. Textausgabe nach Burke, DE INFANTIA, 302-337, hier 325.

¹⁰¹ Vgl. Glavic, Eutychus in Acts, 188.

Umstehenden zum Glauben zu bewegen.¹⁰² In beiden Texten scheint die Auferweckung nicht primär des Verstorbenen wegen vom Wundertäter durchgeführt zu werden, sondern um die Umstehenden zur Erkenntnis der Person Jesu oder dessen Botschaft zu bringen und diese als Zeugen zu „instrumentalisieren“.¹⁰³ Die Auferweckung wird damit zum Zweck des Machterweises Jesu und gleichzeitig zur Provokation und Erbauung für Lesende. Insbesondere in der Variante des *Sabaiticus* wird diese Provokation insoweit greifbar, als Jesus Zenon nach dem Unschuldsbeweis wieder in den Schlaf legt (KThom 9,3).¹⁰⁴ Die „kalkulierte Provokation“¹⁰⁵ des kanonischen Textes wird ersichtlich durch die verzögerte Hilfeleistung des Wundertäters, die sich auch in erzählstrategischen Aspekten niederschlägt.¹⁰⁶ Vermutlich wird sowohl in Joh 11,11 (κεκοίμηται) als auch in KThom 9,3 (κοιμοῦ) in der Variante des *Sabaiticus* ein „Schlafeuphemismus für Tod“¹⁰⁷ eingesetzt. Einmal zur Bezeichnung des toten Lazarus und einmal als Aufforderung zum erneuten Schlafen/Sterben des Zenon.

Die Wendung καὶ διετήρει ἐν ἑαυτῇ (KThom 11,2) lässt Leserinnen und Leser in ihrer Enzyklopädie die Figur Maria in den biblisch-kanonischen Schriften abrufen. An gleich zwei Stellen innerhalb des LkEv wird nämlich eine ähnliche Aussage über Maria getroffen. In Lk 2,19 heißt es: ἡ δὲ Μαριάμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. Diese Aussage ist bezogen auf die ursprünglichen Worte über Jesus in Lk 2,11: ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ ὃς ἐστὶν χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαβὶδ und bestätigt zugleich die in Lk 1,28-37 angekündigte Geburt und das Wesen des Kindes.¹⁰⁸ KThom 11,2 wählt ein anderes Verb (διατηρέω) als Lk 2,19 (συντηρέω) und auch die Objekte unterscheiden sich, indem in KThom 11,2 Maria die τὰ μυστήρια bei sich behält und in Lk 2,19 die τὰ ῥήματα ταῦτα und im Herzen bewegt. Lk 2,51 wählt - mit KThom 11,2 - διατηρέω und ist ebenfalls ausgerichtet auf die πάντα τὰ ῥήματα, die bereits in Lk 2,19 von entscheidender Bedeutung waren. In Lk 2,51 wird nun Bezug genommen auf die Worte Jesu selbst in Lk 2,49 οὐκ ἤδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ

¹⁰² Grundthema der Perikope ist der Glaube und das Ziel das Wecken des Glaubens, vgl. Zumstein, Das Johannesevangelium, 413f; Zimmermann, Vorbild im Sterben und Leben, 757.

¹⁰³ Lazarus wird hier also zum Zeugen des Ostergeschehens, vgl. Ionitã, „Das unaussprechliche Wunder“, 214. Der Glaube als „nachgeordneter Zweck oder Zielbestimmung“ in Joh 11, vgl. dazu Rydryck/Schneider, Zur Paradoxologie des Wunderbaren zwischen Exegese und Homiletik, 174-178.

¹⁰⁴ Variante Gs, in: Burke, DE INFANTIA, 302-337, hier 324f. Genauso wiederum dient die Blindheit in Joh 9,8-12 als Erweis der Werke Gottes (Joh 9,2f), vgl. Hentschel, Umstrittene Wunder, 108.

¹⁰⁵ Zimmermann, Vorbild im Sterben und Leben, 751.

¹⁰⁶ Vgl. ebd. Eine Parallele zu KThom 9 führt auch Zimmermann an, vgl. ebd., 754.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Vgl. Wolter, Das Lukasevangelium, 132; Eckey, Das Lukasevangelium, 153.

πατρός μου δεῖ εἶναί με; Lk 2,19 und 2,51 haben dem Wortlaut nach insgesamt große Übereinstimmungen.¹⁰⁹ KThom 11,2 weicht stärker ab, verzichtet auf ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς als Ortsbestimmung und wählt stattdessen ἐν ἑαυτῇ. In allen drei Texten wird Maria jedenfalls als vorbildlich Hörende und aufmerksam Sehende dargestellt, die das Geschehene voll und ganz verinnerlicht und tatsächlich versteht.¹¹⁰

KThom 12 wird aufmerksame Leserinnen und Leser an gleich mehrere neutestamentliche Erzählungen erinnern. Alle befinden sich im Bereich der Gleichnisse. Die in KThom 12,2 erwähnte Maßeinheit Kor wird im Neuen Testament ausschließlich in Lk 16,7 innerhalb des Gleichnisses vom klugen Verwalter verwendet und bezeichnet als „semitisches Fremdwort“ „ein Hohlmaß für Getreide, Mehl u.ä.“.¹¹¹ Thematisch ähnelt KThom 12 zudem den Gleichnissen, die ebenfalls das Verb σπείρω beinhalten und meist im eigentlichen Sinn verwenden.¹¹² Dazu zählen das Gleichnis vom Sämann (Mt 13, 1-9.18-23 parr Mk 4,1-9.13-20; Lk 8,4-8.11-15), das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30), das Gleichnis vom Senfkorn (Mt 13,31-33 parr Mk 4,30-32; Lk 13,18-21), das Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Mt 25,14-30 par Lk 19,12-27) und dem Bildwort in Mt 6,26 par Lk 12,24.¹¹³ Anders als in KThom 12, wo Subjekt (τὸ παιδίον μετὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ) und Objekt (σῖτον) des Säens bestimmbar sind,¹¹⁴ wird in Mk 4,3-9 weder erwähnt, was gesät wird, noch, wer sät. Wenngleich die Syntax an dieser Stelle elliptisch gestaltet ist und das Objekt des Säens von Lesenden eigenständig gefüllt werden kann. Wie in KThom 12 wird in Mk 4,8 ein Gewinnprogramm realisiert, das die vermehrte Saat thematisiert.¹¹⁵ Auch in Mk 4,30-32 fehlt die Angabe des Säenden aufgrund der passivischen Konstruktion ὃς ὅταν σπαρηῇ ἐπὶ τῆς γῆς. Die Initiative eines aktiven Subjekts muss demnach nicht vorausgesetzt werden.¹¹⁶ Sowohl in KThom 12 als auch in einigen der genannten Gleichnisse (so z.B. Mt 13,24-30.36-43) wird mit dem

¹⁰⁹ Vgl. Dillmann/Paz, Das Lukasevangelium, 60.

¹¹⁰ Vgl. Becker, Maria, 187, 196. So hebt sich Marias Reaktion auch deutlich von der der anderen ab (vgl. πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν; Lk 2,18), vgl. Eckey, Das Lukasevangelium, 153f, 176f; Wolter, Das Lukasevangelium, 132.

¹¹¹ Balz, Art. κόρος, ου, ὄ, 763. Ansonsten wird sie nur noch an einigen Stellen in der LXX (z.B. Num 11,32) und bei Josephus aufgeführt, vgl. Aasgaard, The Childhood of Jesus, 124.

¹¹² Vgl. ebd., 129. Auch in KThom 12 wird σπείρω im eigentlichen Sinn im Zusammenhang von Saat und Ernte verwendet, während es bei Paulus meist uneigentlich und im übertragenen Sinn genutzt wird, vgl. Hackenberg, Art. σπείρω, 628.

¹¹³ Vgl. ebd., 628f.

¹¹⁴ So auch in Mt 13,24-30.36-43, wo die Protagonisten und das Objekt des Säens bestimmt sind, vgl. von Gemünden, Aureißen oder wachsen lassen?, 406.

¹¹⁵ Vgl. Dronsch, Vom Fruchtbringen, 298f.

¹¹⁶ Vgl. Gäbel, Mehr Hoffnung wagen, 329.

Gegensatzpaar von Säen und Ernten gearbeitet.¹¹⁷ Trotz des offensichtlichen Natur- bzw. Geschenkunders, das mit KThom 12 vorliegt, verweisen die in KThom 12 auffindbaren motivischen Allusionen zunächst in den Bereich der Gleichnisse. Mk 4,3-9.13-20 ist kein typisches Reich-Gottes-Gleichnis, sondern repräsentiert in gewisser Weise die „gute Ordnung der Schöpfung“¹¹⁸ und ähnelt daher wiederum KThom 12, da dort ebenfalls keinerlei Reich-Gottes-Implikationen vorherrschen.

Während in KThom 14,3 Expertenleserinnen und -leser über die Verfluchung des zweiten Lehrers, der εὐθέως niederfällt, erneut an die Erzählung in Apg 5,1-11 erinnert werden,¹¹⁹ werden diese in KThom 15 mit der Weisheit des Jesusknaben konfrontiert. Jesus tritt in das Lehrhaus ein, liest nicht bloß, sondern spricht im Heiligen Geist und lehrt das Gesetz (KThom 15,2).¹²⁰ In ähnlicher Weise geschieht eine Konfrontation mit der Weisheit Jesu in Lk 4,16f. im Kontext eines Besuchs seiner Heimatstadt. Nachdem Jesus das βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαΐου (Lk 4,17) zuschlägt, beginnt er zu reden, sodass sich alle verwundern (Lk 4,22). Ebenso verwundert sich das zusammengekommene Volk im KThom über Jesu Lehre und Worte (KThom 15,2). In beiden Fällen wird als Verb der Verwunderung ἐθαύμαζον¹²¹ gewählt und von den Zuhörenden „Zeugnis abgelegt“ (ἐμαρτύρουν; Lk 4,22/ ἐμαρτύρησας; KThom 15,4). In beiden Texten ist die Reaktion auf die Weisheit Jesu identisch. Während sich im Vergleichstext die Nazarener über die Worte Jesu wundern, weil sie ihn von klein auf kennen,¹²² ist die Verwunderung der Umstehenden in KThom 15 wohl eher mit dem Alter Jesu zu begründen (νήπιος; KThom 15,2). Sowohl im Analyse- als auch im Vergleichstext fungiert Jesu Lehren und Reden als Offenbarungsereignis¹²³ seiner Person, das im Lukasevangelium direkt geschieht, indem Jesus mitteilt, dass „das verlesene Schriftwort von ihm gesprochen hat“¹²⁴ und sich im KThom latent einzig durch den Aufweis seiner Weisheit ereignet, woraufhin Jesu Lehrer letztlich „Zeugnis ablegt“ (ἐμαρτύρησας; KThom 15,4). Wie Jesus davon spricht, dass

¹¹⁷ Vgl. von Gemüden, Aureißen oder wachsen lassen?, 406.

¹¹⁸ Vgl. Dronsch, Vom Fruchtbringen, 307f.

¹¹⁹ In Apg 5,10 wird über Saphira geschrieben: ἔπεσεν δὲ παραχρῆμα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἐξέψυξεν. Im Vergleichstext wird παραχρῆμα gewählt, im KThom hingegen εὐθέως.

¹²⁰ KThom 15,2: εἶδεν βιβλίον κείμενον ἐν τῷ ἀναλόγιῳ. καὶ λαβὼν αὐτὸ οὐκ ἀνεγίνωσκε τὰ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἐδίδασκεν τὸν νόμον τοὺς παρόντας, καὶ ἀκούοντες αὐτοῦ.

¹²¹ Gehört der Wunderterminologie an (vgl. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 78) und ist zugleich „strukturelle Allusion“.

¹²² Vgl. Eckey, Das Lukasevangelium, 227.

¹²³ Zum Offenbarungsbegriff, vgl. Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung.

¹²⁴ Wolter, Das Lukasevangelium, 193; Hervorhebung im Original.

kein Prophet in seiner Heimatstadt willkommen ist und damit sich selbst meint (Lk 4,24), so erfährt das Kind Jesus im KThom konstant die Ablehnung seines Heimatdorfes (vgl. KThom 4,2; 5,2; 7,4; 9,2; 14,1 und 15,1).

In KThom 16 wird Jesu Bruder Jakobus beim Holz-Sammeln von einer Schlange in die Hand gebissen - neben KThom 9 und 10 somit der dritte Unfall innerhalb des KThom. Expertenleserinnen und -leser aktivieren nun unwillkürlich in ihrer Enzyklopädie den Unfall des Paulus. Dieser wird nach der Apg auf Malta ebenfalls von einer Schlange gebissen (Apg 28,3-6). Neben ἔχιδνα (KThom 16,1/Apg 28,3) - womit ziemlich sicher eine giftige Schlangenart bezeichnet ist -¹²⁵ gelten als Allusionsmarker sicherlich auch das Holz bzw. Reisig (φρύγανα; KThom 16,1/Apg 28,3), das gesammelt wird und sozusagen den Ort des Unfalls näher bestimmt, sowie die Hand als ausgewähltes Körperteil, in welches die Schlange beißt (χείρ; KThom 16,1/Apg 28,3). Während in der Apg das Tier von Paulus ins Feuer geworfen wird und er sich als immun gegen den Schlangenbiss erweist (Apg 28,5), wird mit dem Heilen der Wunde des Jakobus durch Jesus die Schlange zum Zerplatzen gebracht (KThom 16,2). Paulus und Jesus fungieren daher als Repräsentanten des Lebens und der Gesundheit im Gegenüber zu bedrohlichen Kreaturen, deren Niederlage die Konsequenz ist.¹²⁶ Dass es sich um motivische Allusionen auf Apg 28,3-6 handelt, zeigt sich insbesondere auch an der deutlichen Wertung der ἔχιδνα als τὸ θηρίον sowohl in KThom 16,2 als auch in Apg 28,4. Das Zusammenlesen von KThom 16 und Apg 28,3-6 scheint mitunter die in Lk 10,19 im Kontext der Rückkehr der Zweiundsiebzig erzählte jesuanische Zusage zu verifizieren.¹²⁷

Die motivischen Allusionen innerhalb des KThom schließen mit einer in das Zitat KThom 19 eingewobenen motivischen Allusion: KThom 19,4¹²⁸ spielt auf Lk 1,42¹²⁹ an. In beiden Fällen wird Maria als Mutter Jesu gepriesen und gesegnet.

¹²⁵ Auch wenn eigentlich keine giftigen Schlangen auf Malta existieren. Womit sich die Frage stellt, ob es sich vielmehr um eine nicht-giftige Schlange handelte, die lediglich einer Viper ähnelte, oder in der Antike durchaus auch giftige Schlangen auf Malta lebten, vgl. Schnabel, Acts, 1050.

¹²⁶ Vgl. Pervo, Acts, 672.

¹²⁷ Dort heißt es: ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσῃ, vgl. dazu auch Schnabel, Acts, 1051.

¹²⁸ Μακαρία σὺ εἶ ἐν γυναιξίν ὅτι ηὐλόγησεν ὁ θεὸς τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας σου.

¹²⁹ εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.

Zu 3) Strukturelle Allusionen

Bereits in KThom 1 werden strukturelle Ähnlichkeiten insbesondere zum Proömium des Lukasevangeliums und entfernter auch des Johannesevangeliums erkennbar. Der Erzähler stellt sich explizit vor als „ego“ mit Namensnennung und Herkunftsbestimmung: „Thomas, der Israelit“ (Θωμᾶς Ἰσραηλῖτης), womit er sich im jüdischen Milieu verortet. Auch nennt er seine Erzähladressaten: „alle Geschwister aus den Völkern“¹³⁰ (πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν ἀδελφοῖς γνωρίσαι).¹³¹ Sein Anliegen formuliert er als Bekanntmachen der „kindlichen und großartigen Dinge, die unser Herr Jesus Christus tat“ (τὰ παιδικὰ καὶ μεγαλεῖα ὅσα ἐποίησεν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός). Der Erzähler erweist sich daher als Bekanntmacher und Tradent der Handlungen des Jesusknaben. Die Verwendung des Verbs ἐποίησεν verdeutlicht, wo der Fokus der Verbreitung liegt: auf dem, was Jesus als Kind tat. Ein ähnliches Vorgehen weist das Proömium des Lukasevangeliums auf (Lk 1,1-4). Auch hier tritt ein expliziter Erzähler¹³² in Erscheinung, der sein Erzählen kommentiert. Zwar stellt sich der Erzähler des Lukasevangeliums nicht namentlich vor und verbleibt quasi als „ego“ ohne Namensnennung, trotzdem kommentiert er sein Anliegen: „die Taten, die unter uns vollbracht sind“ (τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων; Lk 1,1) ordnungsgemäß aufzuschreiben (Lk 1,3). So übersetzt¹³³ wird unwillkürlich ebenfalls der Akzent auf die Handlungen resp. die Taten gelegt ohne mit einem Subjekt als ausführender Größe versehen zu sein. Wie im Analysetext wird auch in Lk 1,3 der Erzähladressat benannt (Θεόφιλος).¹³⁴ Interessanterweise ist der Erzähler im KThom namentlich erwähnt, während er im LkEv als namensloser und anonym

¹³⁰ Deutsche Übersetzungen jeweils nach GL.

¹³¹ An dieser Stelle muss unterschieden werden zwischen historischer Spekulation um die Verfasserschaft des KThom und der im KThom skizzierten Erzählerfigur, welche die oben durchgeführte Textanalyse zugrundelegt. Innerhalb der Forschung wurde bislang heftig diskutiert, ob es sich bei dem in KThom 1 vorgestellten Verfasser um einen Judenchristen handelt. An dieser Stellen lassen sich gleich mehrere Probleme bei der Erhebung des Verfassers anführen: 1. Nur in den Griechischen, der zweiten Lateinischen und den slawischen Traditionen findet sich eine Erwähnung des Thomas, vgl. Burke, DE INFANTIA, 205; 2. Je Variante variieren die sekundären Attribute des Thomas-Names. Neben „der Israelit“, finden sich „der Philosoph“ oder „der Apostel“ als Zusätze, vgl. Kaiser, Die Kindheitserzählung des Thomas, 936f. 3. Wenngleich Annahmen um einen judenchristlichen Ursprung des Verfassers und einer möglichen Herkunft aus ebionitischem Kontext existieren (vgl. Voicu, testo primitivo, 50), so wird gleichermaßen eine heidenchristliche Urheberschaft debattiert, da das Wissen des Verfassers um jüdische Lokalitäten und Bräuche nur fragmentarisch zu sein scheint, vgl. Cullmann, Kindheitsevangelien, 352; Hock, The Infancy Gospels of James and Thomas, 90f. Die unter 3. dargelegten Argumente Hocks und Cullmanns gegen eine judenchristliche Verfasserschaft scheinen nicht weitreichend genug. So ließen sich mangelhafte Nennungen palästinischer Ortschaften und jüdischer Bräuche auch narratologisch mit einer Nicht-Notwendigkeit innerhalb des Erzählverlaufes begründen und müssten nicht zwingend auf eine Nicht-Kenntnis des Verfassers hindeuten.

¹³² Zum Begriff des „expliziten Erzählers“, vgl. Eisen, Die Poetik der Apostelgeschichte, 81.

¹³³ Eine andere Übersetzungsvariante wählt Ute Eva Eisen, vgl. ebd., 106.

¹³⁴ Vgl. ausführlich dazu Eisen, Poetik der Apostelgeschichte, 142.

Erzähler erscheint.¹³⁵ Die AdressatInnen hingegen bleiben im KThom namenslos bloß generisch und als Kollektiv aufgeführt („Geschwister aus den Völkern“), werden im LkEv hingegen präzisiert und auf die Person des Θεόφιλος zugespitzt. KThom und LkEv sind hier also eigentümlich entgegengesetzt strukturiert, obwohl sie ansonsten beide weitestgehend den sogenannten „Hauptfunktionen von Erzählanfängen“¹³⁶ folgen. So erfüllen Lk 1,1-4 und KThom 1 eine *interactional function*¹³⁷, indem eine Verbindung zu den Leserinnen und Lesern hergestellt wird. In Analysetext und Vergleichstext wird dies über eine implizite oder explizite Vorstellung des Erzählers und die Nennung der Adressaten sowie die Schilderung des Vorhabens ermöglicht. Die *intertextual function* beschreibt Gemeinsamkeiten zu anderen Texten und bezieht sich im vorliegenden Fall auf die Erzählanfänge, die entweder auf gattungstypologischen und/oder sprachlichen Ähnlichkeiten beruhen. Während Lk 1-2 einen intertextuellen Bezug zur LXX über sprachliche Ähnlichkeiten aufweist,¹³⁸ kann in KThom 1 ein intertextueller Bezug hinsichtlich des Aufbaus und der Struktur wiederum zum LkEv verzeichnet werden. Durch eine *intratextual function* wird ein spezifisches Setting geschaffen, das Leserinnen und Leser in die Erzählung einstimmt, Spannung aufbaut und zum Weiterlesen motiviert.¹³⁹ Im KThom werden geschickt diese einleitenden Elemente des Lukasevangeliums mit denjenigen des Prologs des Johannesevangeliums verbunden und eine Synthese gebildet. ἡ ἀρχή in KThom 1 erinnert erfahrene Leserinnen und Leser nämlich stark an den Johannesprolog (Joh 1,1f). Es wird in beiden Fällen der Anfang einer Erzählung markiert. Während im KThom mit „wessen Anfang dies ist“ (ὅν ἡ ἀρχὴ ἐστὶν αὕτη) Bezug genommen wird auf das bereits Geschilderte und im Folgenden erst die eigentliche Erzählung beginnt, wird im Johannesprolog *in medias res* mit Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Joh 1,1) begonnen.

In KThom 2 finden sich u.a. folgende strukturelle Anspielungen auf neutestamentliche Wundererzählungen: 1. die Sabbatthematik (unterteilt in a) Auftreten von Gegnern und b) die Kritik durch die Gegner), 2. das wunderwirkende Wort, 3. die Demonstration des Wunders und 4. die Admiration.

¹³⁵ Vgl. ebd.

¹³⁶ Vgl. ebd., 141f.

¹³⁷ Malbon, *Ending at the Beginning*, 175-184.

¹³⁸ Vgl. Eisen, *Poetik der Apostelgeschichte*, 142.

¹³⁹ Mehr zu den Hauptfunktionen von Erzählanfängen in ebd., 141f.

1. Die bereits erwähnte motivische Allusion des *Sabbats*¹⁴⁰ lässt sich zusätzlich als strukturelle Allusion klassifizieren, sofern man sie in a) *Auftreten von Gegnern* und b) die damit verbundene *Kritik durch Gegner* untergliedert.¹⁴¹ Die Sabbatthematik erinnert stark an die neutestamentlichen Heilungserzählungen am Sabbat (vgl. z.B. Mk 3,1ff parr; Lk 13,10ff; 14,1ff; Joh 5,1ff.9,1ff). In den genannten neutestamentlichen Wundererzählungen treten die Gegner auf, indem sie Jesus auflauern (Mk 3,2; Lk 14,1), feindselig reagieren oder aufhetzen (Lk 13,14; Joh 9,16) und ihn schließlich verfolgen (Joh 5,16).¹⁴² In KThom 2,3 wird das Auftreten der Gegner (hier: des Gegners) durch dessen Melden der Aktivität Jesu am Sabbat bei Joseph initiiert.

2. Eine weitere strukturelle Allusion auf kanonische Wundererzählungen ist die Erwähnung des *wunderwirkenden Wortes*, das a) das Reinmachen des Wassers in KThom 2,1 „durch ein einziges Wort“ (λόγω μόνω) und b) das Fortfliegen der Sperlinge in KThom 2,4 durch die Aufforderung „verschwindet!“ (ὕπαγετε) zur Folge hat. Das wunderwirkende Wort spielt vor allem in neutestamentlichen Exorzismuserzählungen eine Rolle (beispielsweise Mt 8,32) wird aber auch in Form geheimnisvoller Worte in Therapieerzählungen eingesetzt (beispielsweise Mk 5,41; 7,34) und ist hier durch Berührungen Jesu ergänzt (vgl. Mk 5,41; 7,33).¹⁴³

3. Die dritte strukturelle Allusion auf neutestamentliche Wundererzählungen findet sich im Motiv der *Demonstration* des Wunders. Im KThom ist es die Erwähnung des tatsächlichen Fortfliegens der Sperlinge (KThom 2,4), das durch die Näherbestimmung des Öffnens ihrer Flügel (πετασθέντα) sowie ihres Davonfliegens mit Geschrei (ὕπῃγον κράζοντα) ausgeschmückt wird. Solche Demonstrationen finden sich auch in neutestamentlichen Therapieerzählungen, indem Aktivitäten der Geheilten ausgedrückt werden und die wiedergewonnene Lebenskraft zur Schau gestellt wird (z.B. Mk 2,12; 3,31; 5,43; Joh 5,9). In Exorzismuserzählungen wird oftmals das Ausfahren des Dämons mitsamt der ihm innewohnenden Macht beschrieben (besonders anschaulich z.B. Mk 5,13), in Geschenkwundererzählungen in Form der Erwähnung von Resten oder des Überflusses eine Demonstration realisiert (vgl. Lk 5,6 u.ö.) sowie in Epiphanieerzählungen durch die Schilderung des Erschienenen (vgl. z.B. Mk 6,51).¹⁴⁴

¹⁴⁰ Vgl. unter 1.1.2 und den motivischen Allusionen in der vorliegenden Untersuchung.

¹⁴¹ Vgl. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 60, 66.

¹⁴² Zum Motiv des „Auftretens der Gegner“, vgl. ebd., 60.

¹⁴³ Vgl. ebd., 73f.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 76.

4. Das Motiv der *Admiration* als weitere strukturelle Allusion von KThom 2 beschreibt das Staunen der Juden über das Ereignis (KThom 2,5). Οἱ Ἰουδαῖοι ἐθαμβήθησαν beschreibt die staunende Reaktion der anwesenden als jüdisch klassifizierten Menschen, wie sie beispielsweise auch in Mk 1,27 nach einer exorzistischen Tätigkeit Jesu Ausdruck findet.¹⁴⁵

5. Das Motiv der *Ausbreitung des Rufes* in KThom 2,5 (διηγήσαντο τοῖς πρώτοις αὐτῶν) stellt die letzte strukturelle Allusion von KThom 2 auf neutestamentliche Wundererzählungen dar (vgl. Mk 1,28; Lk 7,17; Mt 9,26 u.ö.).¹⁴⁶

KThom 3 weist exemplarisch folgende strukturelle Allusionen auf neutestamentliche Wundererzählungen auf: 1. die *pneumatische Erregung* des Wundertäters in KThom 3,2 (ἠγάγκτησεν) sowie 2. das plötzliche resp. *sofortige Eintreten* des wundersamen Ereignisses in KThom 3,3 (εὐθέως).¹⁴⁷ Die pneumatische Erregung ist gekennzeichnet durch einen Affekt des Wundertäters und ist jeweils unterschiedlich ausgeprägt.¹⁴⁸ Im vorliegenden Fall ist Jesus ἠγανάγκτησεν, was sich mit „in Aufregung“ oder „ärgerlich sein“ wiedergeben lässt. Sein Spielkamerad hat das von ihm zusammengeleitete Wasser zum Abfließen gebracht.¹⁴⁹ In den neutestamentlichen Wundererzählungen werden hingegen andere Verben zur Beschreibung der pneumatischen Erregung verwendet. Beispielsweise σπλαγχνίζεσθαι in Mk 1,41; 6,34 und 8,2, ἐμβριμαομαι in Mk 1,43 und Joh 11,33.38, συλλυπέομαι in Mk 3,5 und στενάζω in Mk 7,34.¹⁵⁰ In KThom 4,1 findet sich ebenfalls das Motiv der pneumatischen Erregung in Form des Anrempelns des heranlaufenden Spielkameraden, das Jesus erbittern lässt (πικρανθεῖς).

In KThom 5,2 und 6,1 begegnen zwei strukturelle Allusionen in Form von Admirationsmotiven. Während sich in KThom 5,2 diejenigen fürchten (ἐφοβήθησαν), die Zeugen der Erblindung der Ankläger Jesu sind, was eine Form der Admiration darstellt, die auch nach wundersamen Ereignissen in den kanonischen Erzählungen in Form von Staunen, Fürchten, Sich-

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 78.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., 81.

¹⁴⁷ Das sofortige Eintreten des Wunders wird ebenfalls in KThom 4,1.5,1.8,2.9,3.10,21.6,2.17,1 und 18,1 durch παραχρημα oder εὐθέως zum Ausdruck gebracht und wird im Folgenden nicht mehr eigens für die strukturellen Allusionen aufgelistet werden. Dieses Phänomen durchzieht das KThom, indem immer wieder davon die Rede ist, dass jedes Wort des Jesusknaben gleich fertige Tat ist (KThom 4,1; 5,2 und 17,2).

¹⁴⁸ Vgl. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 67.

¹⁴⁹ Eine ähnliche Gefühlregung Jesu lässt sich in Mk 10,14 verzeichnen. Im Rahmen der Erzählung zur Segnung der Kinder wird Jesus ebenfalls als „ärgerlich“ beschrieben, weil seine Jünger den Kindern den Weg versperren resp. diese nicht zu Jesus lassen. Es wird auch hier ἀγανακτέω als Verb verwendet. Es handelt sich allerdings nicht um eine Wundererzählung.

¹⁵⁰ Vgl. Theißen, Urchristliche Wundererzählungen, 67.

Entsetzen und Verwundern Ausdruck finden kann,¹⁵¹ wird in KThom 6,1 die Verwunderung des Lehrers Zachäus über die Worte des Jesusknaben im Dialog mit seinem Vater erzählt (ἐθαύμασεν σφόδρα). Während in den neutestamentlichen Wundererzählungen die Verwunderung größtenteils auf eine konkrete Wundertat Jesu folgt,¹⁵² findet sie sich im KThom an dieser Stelle bezogen auf die Weisheit des Kindes und daher auf dessen Worte.¹⁵³

KThom 9 vereint u.a. zwei strukturelle Allusionen: 1. das Motiv des wunderwirkenden Wortes in Form der imperativischen Aufforderung ἀναστὰς εἰπέ μοι (KThom 9,3) und 2. eine Kombination aus Admiration und impliziter Akklamation (KThom 9,3). Die Admiration wird durch ein Erschrecken der Umstehenden zum Ausdruck gebracht (ἐξεπλάγησαν), während die Akklamation durch eine sprachliche Stellungnahme der Eltern zu dem Wunder bloß deskriptiv erfolgt, nicht jedoch ausgeführt wird (ἐδόξασαν τὸν θεόν).¹⁵⁴

1. Nachdem Jesu Spielkamerad vom Dach fällt und stirbt (V 1), Jesus sich nunmehr von den Eltern des Knaben Beschuldigungen anhören muss (V 2), fordert dieser Zenon schließlich zum Aufstehen auf (ἀναστὰς, V 3). Diese Aufforderung bewirkt ein Aufstehen des Zenon durch das Wort Jesu. Diese imperativische Aussage in Form eines Partizip Aktiv Aorist erscheint im Neuen Testament nicht in Form eines wunderwirkendes Wortes im Kontext einer Therapie- und/oder Auferweckungserzählung, sondern vielmehr in den unterschiedlichsten Erzählungen ausschließlich im wörtlichen Sinn verstanden und auf eine Positionsänderung der Angesprochenen bezogen.¹⁵⁵ Interessanterweise erfolgen aber durchaus auch Heilungen und Auferweckungen in den neutestamentlichen Wundererzählungen durch das Wort Jesu. Diese wiederum werden aber oftmals sprachlich anders realisiert, beispielsweise mit dem Imperativ von ἐγείρω (Mt 9,5 parr; Mk 2,9.11 parr; 5,41 par Lk 8,54; Lk 7,14; Joh 5,8 und in Apg 3,6 durch Petrus verursacht). Für das Verständnis von KThom 9 freilich am nützlichsten ist die Parallele zu den Auferweckungserzählungen wie der Erzählung um die Auferweckung

¹⁵¹ Eine ähnliche Form der Admiration findet sich beispielsweise in Mk 4,41 und Lk 7,16, vgl. ebd., 78.

¹⁵² So beispielsweise in Mt 8,27 par; 9,33 und 21,20

¹⁵³ Gleichwohl natürlich auch in den kanonischen Texten von einer Verwunderung über die Worte Jesu die Rede ist (z.B. in Mt 22,22 und in Lk 2,47 zumindest semantisch, wenn auch ein anderes Verb verwendet wird, nämlich ἐξίσταντο).

¹⁵⁴ Zur Unterscheidung von impliziten und ausgeführten Akklamationen, vgl. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 80.

¹⁵⁵ So z.B. in Mt 9,9 parr; Lk 6,6; 17,19; Apg 10,20; 11,7 und 22,16. In Apg 9,34.40 wird innerhalb der Erzählung um die Heilung des Gelähmten Äneas und der Auferweckung der Tabita das wunderwirkende Wort sprachlich mit ἀνάστηθι Petrus in den Mund gelegt, in Apg 14,10 im Kontext der Erzählung um einen gelähmten Mann in Lystra auch Paulus. Implizit wiederum in Apg 9,6, wo nach der Aufforderung Jesu die Erblindung des Saulus erfolgt.

der Tochter des Jairus in Mk 5,21-43 par und der Auferweckung des Jünglings von Nain in Lk 7,11-17. Während in beiden Auferweckungen Jesus durch die Aufforderung ἔγειρε resp. ἐγέρθητι das Wunder initiiert, ist es in Apg 9,40 Petrus, der Tabita wieder zum Leben erweckt, dort allerdings mit mit der Wahl desselben Verbuns wie in KThom 9 (ἀνίστημι) als Imperativ Aorist Aktiv, während in KThom 9,3 das Partizip imperativisch verwendet wird. Auch hier wird somit eine weitere Ähnlichkeit zum lukanische Doppelwerk über die strukturellen Allusionen ersichtlich. Die motivischen Allusionen legten bereits eine Ähnlichkeitsrelation zur Auferweckung des Lazarus in Joh 11,1-56 nahe.¹⁵⁶ Das dortige wunderwirkende Wort wird hingegen sprachlich anders realisiert mit δεῦρο ἔξω (Joh 11,43).

2. In Mt 9,8 begegnet eine ähnliche Zusammenstellung von Admiration und impliziter Akklamation wie in KThom 9,3. Nach der Heilung eines Gelähmten erschrecken die Umstehenden ebenfalls (hier in Form eines anderen Verbuns: ἐφοβήθησαν) und preisen im Anschluss Gott (ἐδόξασαν τὸν θεόν). In beiden Erzählungen sind es diejenigen, die das Wunder sehen (ιδόντες). Die Akklamation stimmt hinsichtlich der Wendung ἐδόξασαν τὸν θεόν im Wortlaut überein, weicht lediglich hinsichtlich der Begründung des Preisens ab. In KThom 9,3 wird explizit Gott für das geschehene Wunder gepriesen, in Mt 9,8 wird das Preisen spezifiziert, indem Gott dafür gepriesen wird, dass er den Menschen Vollmacht gegeben hat (ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις). Auch in Mt 15,31 besteht eine unmittelbare Verbindung zwischen der Admiration der „Sehenden“ (hier: βλέποντας) mit einer anschließenden impliziten Akklamation in Form des Preisens: ἐδόξασαν τὸν θεόν wird hier um Ἰσραήλ attributiv ergänzt. Innerhalb des Summariums Mt 15,29.31 bildet diese Motivkombination den Abschluss. In allen exemplarisch genannten Textbeispielen handelt es sich um sog. „implizite Akklamationen“, da der Inhalt des Preisens verborgen bleibt.¹⁵⁷

In KThom 10 wird erzählt, wie Jesus einem jungen Mann hilft, der sich beim Holz-Spalten an seinem Fuß verletzt und zu verbluten droht (KThom 10,1).¹⁵⁸ Informierte Leserinnen und Leser entdecken in KThom 10 einige strukturelle Parallelen zu neutestamentlichen Wundererzählungen. Zunächst fällt auf, dass Jesus - als er von dem Geschrei der Menschen auf den Verletzten aufmerksam gemacht wird - sich seinen Weg durch die Menge bahnen muss

¹⁵⁶ Vgl. S. 172 der vorliegenden Studie.

¹⁵⁷ Vgl. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 80.

¹⁵⁸ Zumindest in einem Manuskript der Langform wird nicht der Tod an sich, sondern stärker der Prozess des Sterbens akzentuiert, vgl. Burke, DE INFANTIA, 368 (Fußnote 7).

(KThom 10,2). Im vorliegenden Fall begünstigt die Menge die Erschwernis der Annäherung. Ein solches Phänomen findet sich u.a. auch in den Erzählungen a) um die Heilung des Gelähmten in Mk 2,1-12 parr, der durch ein Dach zu Jesus hinuntergelassen werden muss, b) um die blutflüssige Frau in Mk 5,24 parr, die Jesus in einer Menge antrifft und diesem folgt, um wenigstens noch einen Zipfel seines Gewandes zu erhaschen und c) um einen epileptischen Knaben in Mk 9,14ff parr, dessen Vater zunächst die im Wege stehenden Jünger umrunden muss, bevor er zu Jesus gelangt.¹⁵⁹ Die Wunderhandlung in KThom 10,2 wird durch das Anfassen des verletzten Fußes durchgeführt (ἐκράτησεν τοῦ νεανίσκου τὸν πεπληγότα πόδα). Eine solche Berührung Jesu ist auch zentraler Bestandteil einiger Therapieerzählungen im Neuen Testament. Dadurch, dass Jesus „berührt“, heilt er unterschiedlichste Gebrechen wie etwa Fieber und Aussatz oder bewahrt durch Berührung vor dem Tod.¹⁶⁰ Vielfach sind solche Heilungen neben der Berührung noch um Worte Jesu ergänzt (z.B. Mk 1,41; 5,41; 7,14.33) oder um weitere heilende Mittel (vgl. Speichel in Mk 8,23).

Besondere Ähnlichkeit zu KThom 10 haben die Erzählung um die Heilung der Schwiegermutter des Petrus in Mk 1,31 und die Erzählung um die Erweckung der Tochter des Jairus in Mk 5,41 als sie - ebenso wie in KThom 10 - κρατέω als Verb des Berührens anführen. In der Erzählung um die Auferweckung der Tochter des Jairus wird die Berührung allerdings um den Befehl des Aufstehens mit den aramäischen Worten ταλιθα κουμ ergänzt. Es handelt sich hier um eine Auferweckungserzählung. Wenngleich zunächst erzählt wird, dass sie im Sterben liegt (τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει; Mk 5,23) und anschließend vom Wundertäter erläutert wird, dass sie bloß schläft (καθεύδει; Mk 5,39). Es bestehen damit auch Ähnlichkeiten zu KThom 10. Dort wird in einem Manuskript (W)¹⁶¹ der Langversion Ga nicht von einem Toten erzählt, aber von einem Verletzten, der im Sterben liegt (KThom 10,1). Die Erzählung um die Heilung eines besessenen Jungen in Mk 9,27 und die Erzählung um die Auferweckung eines jungen Mannes in Nain in Lk 7,14 weisen ebenfalls Ähnlichkeiten auf, verwenden als Verb jedoch ἄπτω. Die Heilung in KThom 10 erfolgt einzig über das Anfassen des Fußes (KThom 10,2) wird aber ergänzt um die demonstrative Aufforderung ἀνάστα, σκίζετε τὰ ξύλα

¹⁵⁹ Vgl. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 62.

¹⁶⁰ In Anlehnung an ebd., 71.

¹⁶¹ Vgl. Burke, DE INFANTIA, 368 (Fußnote 7).

σου καὶ μνημόνευέ μου (= „stehe auf, spalte dein Holz und erinnere Dich an mich“)¹⁶² in KThom 10,2. Zwar handelt es sich hier um keine klassische Demonstration des Wunders, indem beschrieben wird, dass der Geheilte tatsächlich das Holz spaltet, doch ist sie Gegenstand der direkten Redewiedergabe Jesu und damit implizit vorhanden. Expliziter erfolgen solche Demonstrationen hingegen in den kanonischen Wundererzählungen: die Geheilte dient und der ehemals Lahme trägt sein Bett.¹⁶³ Das Kapitel endet mit einer „ausgeführten Akklamation“¹⁶⁴ in Form einer „titularen Akklamation“, die den Wundertäter Jesus näher bestimmt (ἀληθῶς τάχα ὁ θεὸς ἐνοικεῖ ἐν αὐτῷ; „wahrhaft, Gott wohnt in ihm“), und so auch in unterschiedlicher Ausführung in Mk 1,27; 2,12; 4,41; 7,37; Mt 9,33 und Lk 19,37f begegnet.¹⁶⁵

Für KThom 12 sei exemplarisch die strukturelle Allusion der Demonstration in V 2 genannt. Joseph und Jesus säen, Jesus beteiligt sich mit einem Weizenkorn (V 1). Als Resultat der Ernte wird nun reichlich Weizen zusammengetragen. Die Demonstration liegt nun in der „Zur-Schau-Stellung“ des Ergebnisses begründet. Es wird nicht nur reichlich geerntet, es wird gleich so viel geerntet, dass an πάντας τοὺς πτωχοὺς ἐν τῇ κώμῃ (V 2) Weizen verteilt werden kann. Zusätzlich werden nach der Verteilung nochmal eigens die Reste erwähnt (τὸν ἀπολειφθέντα σῖτον; V2). Eine solche Betonung des Überflusses verweist in den Kontext sog. Geschenkwundererzählungen, zu denen immer auch ein demonstratives Element zählt, oftmals betont in Form von mangelnden Unterbringungsmöglichkeiten der Menge oder indem die erarbeiteten Güter mit Zahlen erfasst werden (vgl. KThom 12,1).¹⁶⁶ Zurecht lässt sich an dieser Stelle an eine Anspielung auf ein Strukturelement der Geschenkwundererzählungen des Neuen Testaments denken, weil in KThom 12 durch die Thematisierung materieller Güter und „menschlicher Arbeit“ wesentliche Definitionsmerkmale dieser Wunderart auffindbar sind.¹⁶⁷ Zu denken ist an folgende Geschenkwundererzählungen des Neuen Testaments:

1. die wunderbare Brotvermehrung, die im MkEv als Dublette in Erscheinung tritt (vgl. Mk

¹⁶² Eine ähnliche Aufforderung zum Aufsehen findet sich auch im Kontext der Wundererzählung um die Heilung eines Gelähmten in Mk 2, 9.

¹⁶³ Vgl. Mk 1,31; 2,12 und Joh 5,9. Dazu auch Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 75.

¹⁶⁴ Dazu ebd., 80.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., 80. Dazu auch „titulare Akklamationen“ in Lk 5,8; 7,16; Mt 12,23; 14,33; Joh 1,49; 6,14; 9,35-38 (vgl. ebd.).

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 76. Zum demonstrativen Element als Charakteristikum der Geschenkwundererzählungen, vgl. Labahn, Wunder verändern die Welt, 374.

¹⁶⁷ Dazu die Theißen'sche Definition der Geschenkwunder, in: Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 374.

6,30-44 parr; 8,1-10 par Mt 15,32-39) und zusätzlich im JohEv Erwähnung findet (Joh 6,1-15), 2. den wunderbaren Fischfang in Lk 5,1-11 und Joh 21,1-14 sowie 3. das Weinwunder zu Kana (Joh 2,1-11).¹⁶⁸

1. Wie in KThom 12,1 wird auch in Mk 6,42f deutlich, dass alle satt werden (ἐχορτάσθησαν) und zudem noch übriggebliebene Brocken aufgesammelt werden können (καὶ ἦραν κλάσματα), die gleich in Form von einer Mengenangabe erfasst werden (δώδεκα κοφίνων). In Mk 8,1ff wird ein ähnliches Szenario beschrieben, lediglich die Mengenangabe der Körbe in V8 variiert (ἐπὶ σφυρίδας).¹⁶⁹ Auch innerhalb der johanneischen Version lässt Jesus die Reste einsammeln, gleichzeitig wird die Mengenangabe benannt (Joh 6,12f).¹⁷⁰

2. In Lk 5,1-11 fängt Simon Petrus nach anfänglichem Mangel und der Erschwernis, dass die Nacht hindurch nichts gefangen werden konnte (V 5; auch Joh 21,3) mit Hilfe Jesu gleich so viele Fische, dass die Netze reißen (διερρήσσετο δὲ τὰ δίκτυα αὐτῶν, V6), er ein zweites Boot um Hilfe bitten muss, um die Mengen aufzunehmen (καὶ κατένευσαν τοῖς μετόχοις ἐν τῷ ἐτέρῳ πλοίῳ τοῦ ἐλθόντος συλλαβέσθαι αὐτοῖς, V7) und schließlich beide Boote so reichlich gefüllt sind, dass sie zu kentern drohen (καὶ ἔπλησαν ἀμφοτέρα τὰ πλοῖα ὥστε βυθίζεσθαι αὐτά, V7).¹⁷¹

3. Auf einer Hochzeit in Kana, zu der auch Maria, Jesus und seine Jünger geladen sind, herrscht eine Mangelsituation (οἶνον οὐκ ἔχουσιν, V3). Aus dieser heraus entsteht schließlich „Wein in bester Qualität und großer Quantität.“¹⁷²

Das den neutestamentlichen Geschenkwundern typische Motiv der Erschwernis¹⁷³ lässt sich jedoch in KThom 12 nicht nachweisen.

Eine Form der Admiration liegt ebenfalls in KThom 15 vor,¹⁷⁴ während in KThom 16 die strukturelle Allusion des „Heilenden Mittels“ begegnet. Gemeint ist das konkrete Mittel, das je-

¹⁶⁸ Vgl. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 267, Labahn, Wunder verändern die Welt.

¹⁶⁹ Zum Gedanken des Überflusses und dem Sammeln der Reste, vgl. auch Labahn, Wunder verändern die Welt, 376f.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 382.

¹⁷¹ Vgl. ebd., 388.

¹⁷² Ebd., 384, 386.

¹⁷³ Vgl. ebd., 378.

¹⁷⁴ Auch wenn keine klassische Wundererzählung in KThom 15 vorliegt, so lässt sich dieses doch durch die Weisheit des Jesusknaben begründen. Die strukturelle Allusion bezieht sich auf das Staunen der Menge in V2 (ἐθαύμαζον) über die Schönheit der Lehre Jesu und seiner vorbereiteten und durchdachten Worte. Angespielt wird u.a. auf die Verkündigung des erwachsenen Jesus in der Synagoge von Nazareth in Lk 4,22, wo sich ausdrücklich alle (πάντες) über Jesu Worte der Gnade verwundern und staunen (ἐθαύμαζον). Parallelen finden sich auch zu Lk 2,47.

weils die Heilung verursacht. Neben der „Berührung“ und dem „Wunderwirkenden Wort“¹⁷⁵ stellen die „Heilenden Mittel“ Ursachen der Genesung dar und sind stärker spezifiziert als „Berührungen“ und das „Wunderwirkende Wort“. Im vorliegenden Fall handelt es sich um das Blasen auf den Schlangenbiss, welches letztlich zur Heilung des Jakobus führt (KThom 16,2), der zuvor beim Holz sammeln von einer Schlange gebissen wurde (KThom 16,1). In Mk 7,33; 8,23 und Joh 9,1ff beispielsweise begegnet als heilendes Mittel Speichel (πτύσας), welcher zur Heilung eines Taubstummen und von Blinden führt. Als heilendes Mittel ist im gesamten Neuen Testament tatsächlich nur Speichel anzuführen.¹⁷⁶ Dahingehend stellt das Blasen auf den Biss im KThom ein Novum dar und lässt sich in eine eigentümliche Spannung zwischen „Heilendem Mittel“ und „Berührung“ als Motive neutestamentlicher Wundererzählungen verorten, insoweit Blasen resp. Hauchen eine vom Wundertäter ausgehende Annäherung an die hilfsbedürftige Person darstellt und - ähnlich wie „Berührungen“ auch - den Aspekt des Körperlichen beinhaltet. „Berührungen“ wiederum sind breit gefächert im Neuen Testament und finden sich als Ursache von Heilungen u.a. in Mk 1,31; 5,27; 7,33; 8,23; Lk 7,15; 13,13 und Mt 9,27ff.¹⁷⁷

KThom 17 weist einige Parallelen zu neutestamentlichen Wundererzählungen auf. Es handelt sich um eine Totenauferweckung eines verstorbenen Kindes aus der Nachbarschaft Josephs. Strukturelle Allusionen liegen insbesondere 1. in Form der Berührung und des wunderwirkenden Wortes in V 1, 2. einer indirekten Demonstration und Entlassung in V 1 sowie 3. der Admiration und Akklamation in V 2 vor.

1. Jesus berührt die Brust des verstorbenen Kindes, während er es explizit anspricht (KThom 17,1). Eine solche Berührung wird ebenfalls innerhalb der Erzählung um die Auferweckung des Jünglings von Nain in Lk 7,14 eingebaut, indem Jesus dort zeitgleich zu den Aufforderungsworten an den verstorbenen Knaben den Sarg desselben berührt. Die Tochter des Jairus fasst Jesus zeitgleich zum wunderwirkenden Wort in Mk 5,41 par Lk 8,54 bei der Hand.¹⁷⁸

Die Aufforderung Jesu an das verstorbene Kind, nicht zu sterben, sondern zu leben und bei seiner Mutter zu sein (Σοὶ λέγω, βρέφος, μὴ ἀποθάνης, ἀλλὰ ζῆθι καὶ ἔσο μετὰ τῆς μητρός σου,

¹⁷⁵ Vgl. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 71f, 73f.

¹⁷⁶ Eine Speicheltherapie wurde volkstümlich bei Augenerkrankungen in der Antike angewandt, vgl. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 266; ders., Urchristliche Wundergeschichten, 72; Kollmann, Krankheitsbilder und soziale Folgen, 88.

¹⁷⁷ Vgl. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 71.

¹⁷⁸ In der matthäischen Variante erfolgt einzig die Berührung ohne wunderwirkendes Wort (Mt 9,25).

KThom 17,1) erinnert an die Aufforderungen Jesu innerhalb der Erzählung um die Erweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,41) und innerhalb der Erzählung um die Auferweckung des jungen Mannes in Nain (Lk 7,14). In beiden kanonischen Auferweckungserzählungen werden die Verstorbenen explizit durch das wunderwirkende Wort Jesu zum Leben erweckt. σοὶ λέγω erweist sich sowohl in KThom 17,1 als auch in Lk 7,14 als zentraler Bestandteil der Aufforderung Jesu an die Verstorbenen. In allen drei Erzählungen handelt es sich um verstorbene Kinder, die von Jesus durch Berührung und sein wunderwirkendes Wort wieder zum Leben erweckt werden.

2. Strenggenommen handelt es sich bei der Anweisung Jesu, dem auferweckten Kind Milch zu geben und an ihn zu denken, um eine eigentümliche Mischung der neutestamentlichen Motive „Demonstration“ und „Entlassung“ (KThom 17,1). Eine Demonstration im eigentlichen Sinn liegt hier nicht vor, da es sich nicht um eine Aktivität des auferweckten Kindes handelt, die das geschehene Wunder ausweist. Gleichwohl ließen sich Parallelen zu diesem Motiv evozieren, insoweit das Wunder demonstriert wird, indem das auferweckte Kind nunmehr in der Lage ist, erneut zu trinken und damit sein „Am-Leben-Sein“ demonstriert. Gleichzeitig jedoch liegt wohl stärker das Motiv der „Entlassung“ vor, das durch die Übergabe an die Mutter mit der Versorgungsanweisung und der nachfolgenden weiteren imperativen Ausgestaltung *μνημόνευέ μου* verifiziert werden kann, denn Entlassungen haben immer auch „Befehls- und Auftragscharakter“.¹⁷⁹ Indem Jesus die Mutter auffordert, seinem Kind Milch zu geben und an ihn zu denken, werden geheiltes Kind und die Mutter als Stellvertreterin somit indirekt zum Dank entsandt.¹⁸⁰ Zusammenfassend lässt sich daher von finalen Motiven innerhalb des Kompositionsgefüges neutestamentlicher Wundererzählungen sprechen.¹⁸¹ Auch in der bereits erwähnten, strukturell alludierten Auferweckungserzählungen um die Tochter des Jairus wird die Aufforderung, dem auferweckten Kind Essen zu geben, in Mk 5,43 par Lk 8,55 ersichtlich. In Mk 5,43 wird diese Aufforderung kombiniert mit dem Motiv des „Geheimhaltungsgebots“, das ebenfalls zu den sogenannten finalen Motiven innerhalb des Kompositionsgefüges zählt.¹⁸²

3. Was in V 2 folgt, ist die Verbindung einer Admiration mit einer Akklamation. Das umstehende Volk wundert sich (*ἐθαύμασαν*) über die geschehene Auferweckung und artikuliert

¹⁷⁹ Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 78.

¹⁸⁰ Zum Motiv der „Entlassung“, vgl. ebd., 77.

¹⁸¹ Vgl. ebd., 82f.

¹⁸² Vgl. ebd.

anschließend sprachlich seine Stellungnahme zum geschehenen Wunder, indem es Jesus gleichsam in die göttliche Sphäre erhebt und ihn als θεός oder ἄγγελος bezeichnet und dies mit seinem wunderwirkenden Wort begründet, das zugleich auch immer zur Tat wird (ὅτι πᾶς λόγος τοῦτο ἔργον γίνεται). In Lk 7,11-17 wird innerhalb der Erzählung um die Auferweckung des Jünglings von Nain beispielsweise eine ganz ähnliche Verschmelzung von Admiration und Akklamation ersichtlich. Die Verwunderung des Volkes im KThom wird in Lk 7,16 durch die Furcht (φόβος) aller ersetzt und die Bezeichnung Jesus als προφήτης μέγας dient als Akklamation.

In KThom 18 wird eine dem Kapitel 17 ähnliche Auferweckungserzählung angeschlossen. Sie unterscheidet sich primär durch die Explikation des verstorbenen Menschen. KThom 18 sagt nichts über das Geschlecht und Alter, sondern spricht einzig generisch von einem ἄνθρωπος (V1). Doch auch in dieser Wundererzählung begegnen typische strukturelle Allusionen, die auf Parallelen zum Aufbau der kanonischen Auferweckungserzählungen hinweisen. Erneut erfolgt die Auferweckung durch Berührung und das wunderwirkende Wort Jesu und ähnelt daher wiederum der Erzählung über die Auferweckung der Tochter des Jairus in Mk 5, 21-43 parr und der Auferweckung des Jünglings von Nain in Lk 7, 11-17. Eine besondere Ähnlichkeit besteht freilich zu Mk 5,41, denn dort wird das verstorbene Kind an der Hand berührt, ebenso geschieht dies bei dem verstorbenen Menschen in KThom 18 (Mk 5,41: κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου; KThom 18,1: ἐπέλαβετο τῆς χειρὸς αὐτοῦ). Das wunderwirkende Wort Jesu ist in allen Auferweckungserzählungen durch das begleitende σοὶ λέγω (KThom 17,1; 18,1; Mk 5,41; Lk 7,14) parallel gestaltet. Auch die Aufforderung zum Aufstehen erfolgt in allen Erzählungen mit Ausnahme von KThom 17. Während Mk und Lk eine Verbform von ἐγείρω wählen, findet sich in KThom 18,1 der Imperativ des Verbs ἀνίστημι. Eine Demonstration des Wunders folgt in KThom 18,1 augenblicklich, indem der Auferweckte aufsteht und niederfällt (ἀνάστασας und προσεκύνησεν). In Mk 5,42 wird das Wunder ebenfalls durch das Aufstehen und Umhergehen des auferweckten Mädchens demonstriert und in Lk 7,15 richtet sich der Auferweckte ebenfalls auf und beginnt zu reden. Gegen Ende erfolgt erneut eine Kombination aus Admiration und Akklamation. Das Volk wundert sich (ἐθαύμασεν) und erbringt eine Art Lob sowie ein Bekenntnis, indem Jesus himmlische Herkunft attestiert wird und dies mit seinen Rettungen begründet wird, die in Form „prophetischer Rede“ auch weiterhin von ihm zu erwarten sind. Indirekt findet somit eine „titulare Akklamation“ statt, weil

Jesu himmlische Herkunft mit seinen Rettungstätigkeiten in Verbindung gebracht wird und er demnach als Retter gedeutet wird.¹⁸³ Eine offensichtlichere titulare Akklamation erfolgt hingegen in Lk 7,16. Dort wird Jesus als προφήτης μέγας bezeichnet.¹⁸⁴

1.2 Orte der Markierung

Neben dem Nebentext, zu dem sich beispielsweise Fußnoten, Titel und Gattungsbezeichnungen zählen lassen, können intertextuelle Markierungen auch im inneren Kommunikationssystem auf der Handlungsebene der Figuren oder im äußeren Kommunikationssystem, welches das Wissen der Leserinnen und Leser betrifft, anzutreffen sein.¹⁸⁵ Art der Markierung und Ort der Markierung stehen in einer Art Kausalzusammenhang: Jeder Art der Markierung lassen sich Orte der Markierung zuteilen, aber nicht jede Art der Markierung kann an jedem Ort der Markierung erscheinen.¹⁸⁶

1.2.1 Intertextuelle Markierungen im Nebentext

Nebentext bezeichnet die Art von Text, der nicht das Hauptcorpus des Analysetextes betrifft und sich außerhalb desselben befindet. Hierzu zählen v.a. Fußnoten, Titel, Untertitel, Vor- und Nachworte sowie Gattungsbezeichnungen.¹⁸⁷ Alle Arten der Markierung von Intertextualität - Zitate und sämtliche Allusionen - können theoretisch auch im Nebentext auftreten. Im vorliegenden Fall erweisen sich der Titel und das Vorwort des KThom als Nebentext, der einen Ort für sämtliche Formen von Allusionen aufweist.

Wenngleich der Titel „Kindheitsevangelium des Thomas“ in keiner der erhaltenen Textfassungen der Schrift in dieser Weise vorkommt und je Variante stark variiert, insoweit der Thomas-Name nicht überall vorhanden ist,¹⁸⁸ kann trotz dieser Vagheit von einer onomastischen Allusion im Nebentext ausgegangen werden, zumindest in den Textfassungen, in denen er vorhanden ist. Der Name „Thomas“ findet sich im Nebentext „Titel“ und dann erneut

¹⁸³ Zur „titularen Akklamation“, vgl. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 80.

¹⁸⁴ Vgl. auch bei ebd.

¹⁸⁵ Vgl. Broich, Formen der Markierung von Intertextualität, 35-44.

¹⁸⁶ So beispielsweise die *strukturellen Allusionen*, welche eine strukturbildende Funktion im Nebentext übernehmen und im äußeren Kommunikationssystem die Relation Text-LeserIn steuern, im inneren Kommunikationssystem – das Wissen der Figuren betreffend – hingegen keine Rolle spielen, vgl. Kapitel III/S. 125f. der vorliegenden Studie.

¹⁸⁷ Vgl. Kapitel III / S. 125f. der vorliegenden Untersuchung.

¹⁸⁸ Vgl. Kaiser, Die Kindheitserzählung des Thomas, 937, 944.

im Proömium KThom 1, das sich auch als Nebentext verstehen lässt. Innerhalb dieses eher strittigen Titels findet sich weiterhin eine Gattungszuschreibung, nämlich die des Evangeliums, was eine strukturelle Allusion darstellt. Geht man von dem als ursprünglich angenommenen Titel des KThom, nämlich Τὰ παιδικὰ μεγαλεῖα τοῦ δεσπότου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ¹⁸⁹ aus, was soviel heißt wie „Die großartigen Kindheitstaten unseres Herrn und Retters Jesus Christus“, so weist dieser motivische Allusionen durch die Jesus zugeschriebenen Titel „Herr“, „Retter“ und „Christus“ aus. Im Nebentext „Titel“ - für welchen auch immer man sich entscheidet - lassen sich demnach die drei Arten von Allusionen (onomastische, motivische und strukturelle) feststellen.¹⁹⁰

Versteht man KThom 1 nicht als Teil des Hauptcorpus,¹⁹¹ sondern vielmehr als eine Art Vorwort zu den nachfolgenden Erzählungen, lässt sich ein weiterer Nebentext als möglicher Ort für intertextuelle Markierungen fixieren: der Prolog oder - um deutlicher innerhalb der intertextuellen und literaturwissenschaftlich orientierten Sprachwelt zu bleiben - das Proömium. Auch im Proömium begegnen alle Formen von Allusionen. Onomastische Allusionen in Form der Selbstvorstellung des Verfassers Thomas und - unter Berücksichtigung der kirchenslavischen Fassung des KThom - auch der geographischen Verortung in Bethlehem,¹⁹² zwei motivische Allusionen durch die Addition der Titel κύριος und Χριστὸς zum Eigennamen Jesus¹⁹³ und strukturelle Allusionen auf das Proömium des Lukasevangeliums.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 219.

¹⁹⁰ Zu den Markierungen im Nebentext, vgl. Broich, *Formen der Markierung von Intertextualität*, 35-38.

¹⁹¹ Der Prolog des KThom ist sehr wahrscheinlich sekundärer Art, da er in den frühen Varianten des KThom gänzlich fehlt (vgl. z.B. in der syrischen, georgischen und lateinischen Variante), vgl. dazu Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 40 und Kaiser, *Die Kindheitserzählung des Thomas*, 945 (Fußnote 110).

¹⁹² Zu den onomastischen Allusionen in KThom 1, vgl. unter 1.1.2 der vorliegenden Untersuchung.

¹⁹³ Zur motivischen Allusion in KThom 1, vgl. unter 1.1.2 der vorliegenden Untersuchung.

¹⁹⁴ Zu strukturellen Allusionen in KThom 1, vgl. unter 1.1.2 der vorliegenden Untersuchung.

1.2.2 Intertextuelle Markierungen im inneren Kommunikationssystem

Das innere Kommunikationssystem beschreibt den Handlungsablauf der Erzählung und die damit in Relation stehende Interaktion der in die Erzählung involvierten Figuren. Auf dieser werkimmanenten Ebene ließen sich intertextuelle Markierungen beispielsweise wie folgt realisieren: 1. Zitate werden in Form einer Figurenrede in den Handlungsablauf der Erzählung eingebaut, indem beispielsweise eine Figur einen fremden Text liest. 2. In die Handlung involvierte Figuren wissen um Sachverhalte einer anderen Figur oder ihrer selbst aus anderen Erzählungen resp. Werken (onomastische Allusionen). 3. In Form motivischer Allusionen werden theologisch aufgeladene Sachverhalte mitsamt deren Konnotationen Teil einer werkimmanenten Konversation und steuern somit auch den Handlungsablauf. Lediglich strukturelle Allusionen befinden sich außerhalb dieser werkimmanenten Betrachtungsweise, weil diese nicht auf der Ebene der Figurenkommunikation anwendbar sind, sondern vielmehr den werkexternen Kommunikationsbereich zwischen Text und Lesenden und deren Wahrnehmung des Textaufbaus betreffen.¹⁹⁵ In allen möglichen Fällen lassen sich intertextuelle Markierungen im inneren Kommunikationssystem auch über die Enzyklopädie der erzählten Welt bestimmen.

Im KThom begegnen lediglich zwei intertextuelle Markierungen, die sich auf der Ebene des inneren Kommunikationssystems ansiedeln lassen: 1. In KThom 15 erscheint Jesus als Lehrender des Gesetzes (ἐδίδασκεν τὸν νόμον; KThom 15,2) und 2. In KThom 19 nach vorherigem Hören des Gesetzes (ἀκούοντα τοῦ νόμου; KThom 19,2) wiederum als Auslegender der Hauptstücke des Gesetzes und der Erzählungen der Propheten (ἐπιλύων τὰ κεφάλαια τοῦ νόμου καὶ τὰς παραβολὰς τῶν προφητῶν; KThom 19,2).

1. In KThom 15,3 wird von der „Anmut und Weisheit“ (χάριτος καὶ σοφίας) des Jesusknaben erzählt, die sich u.a. durch das Lesen eines Buches und Lehren des Gesetzes bemerkbar macht (KThom 15,2). Indem der Jesusknabe das Lehrhaus betritt und ein Buch auf dem Lesepult findet (KThom 15,2) wird eine Schrift (βιβλίον) in der Schrift (KThom) thematisiert. Das von Jesus aufgefundene Buch wird nicht näher bestimmt, wohl aber dessen Lehre, die sich auf das Gesetz (τὸν νόμον) richtet. Es liegt daher nahe, die Tora zu vermuten. Hervorgehoben wird, dass Jesus aus diesem Buch liest (KThom 15,2). Jesus als Figur des Analysetextes

¹⁹⁵ Zu den Markierungen im inneren Kommunikationssystem, vgl. Broich, Formen der Markierung von Intertextualität, 39f.

KThom liest demnach aus einem anderen Text, der in die Schrift des KThom eingespeist wird, gleichsam aber unbestimmt bleibt. Somit überlagert an dieser Stelle das Wissen der Figur Jesus das Wissen der Lesenden: Die Figur weiß, was sie liest und lehrt, für gegenwärtig Lesende jedoch erschließt sich der Inhalt des Gelesenen und Gelehrten lediglich über den Hinweis auf τὸν νόμον als Passage aus der Tora.

2. Während Jesus bereits in KThom 15 in Anwesenheit eines Lehrers und einiger Umstehenden aus einem βιβλίον liest und anschließend τὸν νόμον lehrt, wird Jesus in KThom 19,2 - im partiellen und modifizierten Zitat aus Lk 2,41-52 - im Tempel als Zuhörender beschrieben, der das Gesetz anhört und den Lehrenden wissbegierig Fragen stellt. Schließlich wird Jesus innerhalb des KThom erneut zum Lehrenden, indem er die Hauptstücke des Gesetzes und die Erzählungen der Propheten erörtert. An dieser Stelle werden somit die Schriftcorpora, mit denen sich die Figur Jesus auf werkimmanenter Ebene explizit auseinandersetzt, benannt. Die Figur Jesus weiß um die angeführten Schriften, indem er sich in Form des Zuhörens und anschließenden Erörterns unmittelbar mit diesen beschäftigt.

In beiden Fällen wird im KThom von einer Beschäftigung des Protagonisten mit Texten erzählt, ohne dass die Inhalte der Texte den Lesenden näher expliziert werden. Die motivischen Allusionen νόμος oder τὰς παραβολὰς τῶν προφητῶν beeinflussen auf werkimmanenter Ebene den weiteren Erzählverlauf, indem sie zur Bewunderung der Weisheit des Jesusknaben führen (KThom 15,2 und 19,2) -> *inneres Kommunikationssystem*. Gleichzeitig verweisen diese motivischen Allusionen auch gegenwärtige Lesende auf das Spektrum potentieller Texte, die der Jesusknabe wiederum werkimmanent diskutiert haben mag -> *äußeres Kommunikationssystem*.

An dieser Stelle enden alle explizit dem inneren Kommunikationssystems feststellbaren Orte intertextueller Markierungen. Diskutabel bleibt, inwieweit weitere intertextuelle Markierungen nicht zumindest ansatzweise auch dem inneren Kommunikationssystem als Ort zuzuschreiben sind. Exemplarisch genannt seien an dieser Stelle 1. die onomastischen Allusionen Ἱερουσαλημ und ὁ ἱερὸς in KThom 19, 2. die onomastischen sowie motivischen Allusionen der generischen Zuschreibungen wie beispielsweise die Ἰουδαῖοι (KThom 2,3.5; 8,1), die γραμματεῖς (KThom 3,1; 19,4) und die Φαρισαῖοι (KThom 19,4) und 3. die motivische Allusion des Sabbats in KThom 2.

1. Ιερουσαλημ und ὁ ἱερὸς dürften auch auf werkimmanenter Ebene Konnotationen bei den einzelnen Figuren der Erzählung auslösen. Gemeint ist hier das Wissen der Figuren um Ιερουσαλημ und ὁ ἱερὸς als tradierte Elemente religiöser Erzählungen und des jüdischen Lebens insgesamt. Insbesondere die Antwort Jesu in KThom 19,3 (οὐκ οἶδατε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με;) impliziert das Wissen der Jesusfigur um die Konnotation von Ιερουσαλημ und ὁ ἱερὸς als Wohnort JHWHs.¹⁹⁶
2. Generische Verweise in Form einer Gruppenzugehörigkeit implizieren auf werkimmanenter Ebene immer auch ein Wissen der Figuren um die jeweiligen Personengruppen und deren Reputation und Ansehen. Nicht verwunderlich ist somit auch, dass ein gläubiger und seine Religion praktizierender Jude in KThom 2,3 das Spielen am Sabbat meldet.
3. Die motivische Allusion auf die jüdische Institution des Sabbats in KThom 2 setzt innerhalb des Ortes „inneres Kommunikationssystem“ ein Wissen der Figur τις Ιουδαῖος (V 3) um Konnotationen zum Sabbat voraus. Indem τις Ιουδαῖος dem Juden Joseph meldet, dass sein Sohn am Sabbat spielt, beweist er sein Wissen um Regularien, die mit dem Sabbat einhergehen.¹⁹⁷ Angriffspunkt wird nicht das Spielen des Kindes selbst gewesen sein, sondern ein Konglomerat aus der Nutzung des Erdbodens für das kindliche Spiel und der damit verbundenen menschlichen Verfügungsgewalt über die Natur sowie der Auffassung des Sabbats als „Beweis für die göttliche Erschaffung der Welt“,¹⁹⁸ die nunmehr durch den Jesusknaben nicht in Form von Heilungen - wie gewöhnlich innerhalb neutestamentlicher Normenwunder - , sondern durch eigenständige Schöpfungstätigkeiten demontiert zu werden scheint. Und indem Joseph seinen Sohn ermahnt, belegt er dieses Wissen.

1.2.3 Intertextuelle Markierungen im äußeren Kommunikationssystem

Das äußere Kommunikationssystem beschreibt sämtliche Optionen eines Textes, mit seinen Lesenden in Kommunikation zu treten. Diese konzentrieren sich ausschließlich auf das Wissen der Rezipierenden. Neben ganz formalen Eigenschaften, die Intertextualität markieren können (so beispielsweise Schriftartveränderungen wie Kursivierungen etc., Anführungszeichen usw.), gelten strukturelle Charakteristika eines Textes (Aufbau und Anordnung des Tex-

¹⁹⁶ Gleichwohl bleibt klar, dass das Wissen der Jesusfigur auf werkimmanenter Ebene sich von dem Wissen über Ιερουσαλημ und ὁ ἱερὸς der gegenwärtig Lesenden unterscheidet. Dies gilt auch für die beiden folgenden Beispiele.

¹⁹⁷ Zugleich wird auf die für die kanonischen Evangelien typischen Konflikte Jesu mit den Pharisäern angespielt (z.B. Mk 2,23-28 parr; 3,1-6 parr; Lk 13,10-17; 14,1-6; Joh 5,2-16), vgl. Koester, *Ancient Christian Gospels*, 313.

¹⁹⁸ Morgenstern, *Art. Sabbat*, 712,714.

tes) als Kommunikationsparameter eines Textes. In beiden Fällen handelt es sich um strukturelle Allusionen, die im äußeren Kommunikationssystem verortet sein können und auf werkimmanenter Ebene keine Rolle spielen, weil das Wissen der Figuren davon unberührt bleibt.¹⁹⁹ Gleichwohl können auch onomastische Allusionen und motivische Allusionen das Wissen der Lesenden aktivieren, wenn beispielsweise Namen für Figuren gewählt werden, die Rezipierende bereits aus anderen Erzählungen kennen oder konnotierte Begriffe angewandt werden. Sicherlich können auch einschlägige Zitate als Kommunikationselement zwischen Text und LeserIn dienen.²⁰⁰

Der Befund für den Nebentext und das innere Kommunikationssystem macht deutlich, dass der Hauptort intertextueller Markierungen im KThom das äußere Kommunikationssystem und damit die Ebene der Kommunikation zwischen Text und Rezipierenden darstellt. Konstant wird das Wissen der Leserinnen und Leser vorausgesetzt, um intertextuelle Markierungen zu erkennen. Alle Arten intertextueller Markierungen haben potentiell die Möglichkeit, im äußeren Kommunikationssystem verortet zu sein. Das KThom repräsentiert diese Möglichkeit anschaulich, indem sich sowohl Zitate als auch onomastische, motivische und strukturelle Allusionen primär im äußeren Kommunikationssystem wiederfinden. Die Quantität der strukturellen Allusionen im KThom, die sich wiederum als einzige Art intertextueller Markierung ausschließlich im Nebentext und äußeren Kommunikationssystem ansiedeln lassen, beweisen einmal mehr, wie ausgeprägt das äußere Kommunikationssystem im KThom als Ort intertextueller Markierung beansprucht wird. Zumal auch der Nebentext als Ort intertextueller Markierung für strukturelle Allusionen im KThom keine erhebliche Rolle spielt. Alle nicht unter *Nebentext* und/oder *innerem Kommunikationssystem* als Orte intertextueller Markierungen gelisteten Arten der Markierung lassen sich demnach dem Ort des *äußeren Kommunikationssystems* zurechnen.

¹⁹⁹ Im Falle der strukturellen Allusion der Admiration (u.a. KThom 2,3; 5,2; 9,3; 13,2; 17,2; 18,2 und 19,2) ist den Lesenden des KThom auf der Ebene des äußeren Kommunikationssystems bewusst, dass es sich um eine Admiration handelt, die als strukturbildendes Element innerhalb von Wundererzählungen vorkommt. Den Figuren innerhalb der Erzählungen ist jedoch nicht klar, dass ihr Staunen, Wundern oder Fürchten notwendig aufgrund der vorgegebenen Gattung erfolgen muss, sondern ist auf werkimmanenter Ebene logische Konsequenz der Beobachtung des Wunderbaren.

²⁰⁰ Zu den Markierungen im äußeren Kommunikationssystem, vgl. Broich, Formen der Markierung von Intertextualität, 41-44.

Der Anschaulichkeit wegen seien nun exemplarisch aus allen Arten der Markierung Beispiele für eine Verortung im äußeren Kommunikationssystem angeführt:

1. Zitate: KThom 19

Beim Lesen von KThom 19 werden Leserinnen und Leser schon gleich zu Beginn mit der Altersangabe des Jesusknaben konfrontiert (Οντος δὲ αὐτοῦ δωδεκαετοῦς; V 1). Die Altersangabe dient hier als intertextuelle Markierung und hilft den Lesenden schließlich dabei, das partielle und modifizierte Zitat von Lk 2,41-52 - der Erzählung um den 12-jährigen Jesus im Tempel - zu identifizieren. Gleichzeitig befindet sich das Zitat im Haupttext des KThom. Die Kommunikation betrifft somit die Text-Lesenden-Ebene, wohingegen das innere Kommunikationssystem und die darin involvierten Figuren sowie die Handlung davon unberührt bleiben.

2. Onomastische Allusionen: Ἰησοῦς (in allen Kapiteln außer in 1,7,8 und 15)

Der Name Ἰησοῦς ist sicherlich die intertextuelle Markierung des KThom *par excellence*. Erstmalig taucht sie im Haupttext des KThom in 2,1 auf, zuvor lediglich im Nebentext (Proömium) als motivische Allusion, weil Ἰησοῦς dort um den Titel Χριστός ergänzt ist. Diese onomastische Allusion zieht sich konstant durch den gesamten Haupttext und erzeugt dadurch in gewisser Weise einen Zustand *permanenter Intertextualität*²⁰¹. Während im inneren Kommunikationssystem kein Wissen um Jesu biographische Besonderheiten, dessen Passion und Auferstehung sowie die Reihe der Erzählungen, die sich innerhalb und außerhalb des biblischen Kanons um seine Person ranken, vorausgesetzt werden kann, wird durch das Nennen des Namens bei Lesenden das Wissen um diese Figur aktiviert. Dies geschieht, obwohl es sich bei Ἰησοῦς um eine genuin onomastische Allusion handelt. Erst der Zusatz des Titels Χριστός sichert das Wissen der Lesenden, es hier tatsächlich mit der geglaubten Christus-Figur zu tun zu haben. Zweifelsohne reicht aber bereits der alleinige Jesus-Name für eine solche Aktivierung des Wissens aus.

3. Motivische Allusionen: KThom 3

Die motivische Allusion des Verdorrrens in Form des Verbs ἀποξηραίνω (KThom 3,2) in Kombination mit einer Verfluchung aktiviert in KThom 3 das Wissen der Lesenden um die Erzäh-

²⁰¹ *Permanente Intertextualität* beschreibt eine „Markierung von Intertextualität durch den Kontext“ (Broich, Formen der Markierung von Intertextualität, 43). Indem inhaltliche und strukturelle Elemente des größeren Kontextes „Bibel“ in das KThom eingespeist werden, dürfte gegenwärtigen Leserinnen und Lesern ein permanenter biblischer Bezug durchaus bewusst sein. Der Jesus-Name freilich markiert überaus deutlich diesen biblischen Bezug, gibt ihn gleichsam in gewisser Weise vor. Dennoch macht ein solcher Zustand permanenter Intertextualität eine differenziertere Betrachtung nicht obsolet, sondern fordert gerade eine detaillierte Untersuchung heraus, um vorschnellen und dadurch fehlerhaften Interpretationen entgegenzuwirken.

lung zur Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11,12-25). Gleichzeitig kann diese Allusion auch auf das Motiv des „Verdorrens“ als Bezeichnung von Krankheitsmerkmalen in neutestamentlichen Therapieerzählungen (beispielsweise in Mt 12,10 par) Bezug nehmen. Da in KThom 3 allerdings eine Verfluchung vorliegt, wird unwillkürlich Mk 11,12-25 vordergründig in Erinnerung gerufen. Im inneren Kommunikationssystem hingegen wissen die Figuren nicht um die Erzählung zur Verfluchung des Feigenbaumes durch den erwachsenen Jesus.

4. Strukturelle Allusionen: Die Auferweckungserzählungen in KThom 17 und 18

Beide Erzählungen - insbesondere KThom 17 - ähneln der Erzählung um die Auferweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,21-43) und der Auferweckung des Jünglings von Nain in (Lk 7,11-17). Expertenleserinnen und -leser werden durch den strukturellen Aufbau der Erzählungen und der damit verbundenen Motive (z.B. Berührungen/wunderwirkendes Wort, Demonstration/Entlassung und Admiration/Akklamation in KThom 17 und Berührung/wunderwirkendes Wort, Demonstration und Admiration/Akklamation in KThom 18) an diese beiden kanonischen Auferweckungserzählungen erinnert. Wie bereits erläutert lassen sich strukturelle Allusionen nicht werkimmanent verorten und betreffen unwillkürlich die Text-Rezeption-Kommunikation.

1.3 Grad der Markiertheit

Während die explizite Markierung durch das Vorhandensein von graphotextologischen Merkmalen und/oder bibliographischen Angaben gekennzeichnet ist, weist die quasi-explizite Markierung zum Teil unvollständige bibliographische Angaben auf oder markiert Zitate nicht exakt.²⁰² Gerade die implizite Markierung fordert durch ihren Verzicht auf eindeutige Hinweise in besonderem Maße die Allusionskompetenz der Leserin/des Lesers. Oftmals kann Intertextualität nur durch Unebenheiten im Text aufgespürt werden.²⁰³ Sie ist grundsätzlich zu unterscheiden von einer Unmarkiertheit der Intertextualität, die neben dem Verzicht auf graphotextologische Kennzeichnung oder bibliographische Angaben auch eine stilistische und inhaltliche Kongruenz von Zitatsegment und den es umgebenden Kontext beinhaltet.²⁰⁴

²⁰² Vgl. Holthuis, Intertextualität, 109.

²⁰³ Vgl. ebd., 110.

²⁰⁴ Vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 88.

Der Text des KThom besteht primär aus impliziten Markierungen oder einer gänzlichen Unmarkiertheit von Intertextualität und lässt sich daher größtenteils der sogenannten Reduktionsstufe und Nullstufe zuordnen.²⁰⁵ Zum Lesen und Aufspüren der intertextuellen Signale sowie zum vertieften Verständnis des Textes ist daher in besonderer Weise die Allusionskompetenz²⁰⁶ der Leserinnen und Leser gefordert. Die Dominanz der impliziten Markierungen und Unmarkiertheit von Intertextualität kann wie folgt begründet werden:

1) Antike Texte lassen sich durch den Mangel an möglichen *graphemischen Inferenzen*, die den expliziten Markierungen zuzuordnen sind, ohnehin nur schwer explizit markieren. Für gewöhnlich verzichten antike Texte ganz generell auf Interpunktionszeichen. Erst ab dem 9. Jahrhundert bilden sich allmählich Satzzeichen, Absätze, Überschriften und Formen von Fußnoten aus.²⁰⁷ Gemeint ist, dass einige Formen expliziter Markierung in antiken Texten nicht verwendet werden, so beispielsweise Fußnoten, Anführungszeichen, Unterschiede im Zeilenabstand oder die Wahl einer anderen Schriftart wie z.B. den Kursivdruck.²⁰⁸ Dieser Umstand ist der Tatsache geschuldet, dass antike Texte nicht i.S. moderner Texte zitieren und gegenwärtige Expertenleserinnen und -leser daher auf andere Hinweise zu expliziten Markierungen angewiesen sind. Explizite Markierungen in antiken Texten lassen sich daher oftmals durch bestimmte einleitende und/ oder ergänzende Termini eruieren, wie z.B. die Wendungen *γεγραμμένον*, *γραφή* oder *νόμος*.²⁰⁹

2) Durch diejenigen expliziten Markierungen, die auch in antiken Texten begegnen - wie beispielsweise *onomastische Allusionen* und *Mehrfachmarkierungen* von Intertextualität - wird der Kontext der Schrift KThom bereits vorab festgelegt. Dadurch entsteht ein Zustand sogenannter *permanenter Intertextualität*²¹⁰. Explizite Markierungen werden daher im Textganzem durch die kontextuelle Vorabverortung in KThom 1 immer weniger notwendig und erforderlich. Implizite Markierungen oder gar eine gänzliche Unmarkiertheit von Intertextualität sind hinreichend, um dennoch mit einem Verständnis der informierten Lesenden zu rechnen. Nicht verwunderlich also, dass diese Arten der Markiertheit primär im KThom anzutreffen sind.

²⁰⁵ Erläuterungen zur Reduktions- und Nullstufe, vgl. Kapitel III/S. 128 der vorliegenden Studie.

²⁰⁶ Dazu auch Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 64.

²⁰⁷ Vgl. Schön, Lineares und nicht-lineares Lesen, 84f.

²⁰⁸ Obwohl in der Antike aus Kursivschriften letztlich Originale für die Lesenden erzeugt wurden. Mehr zu dieser Art der Kursivschrift bei Schön, Lineares und nicht-lineares Lesen, 81.

²⁰⁹ Vgl. Petersen, Brot, Licht und Weinstock, 82f.

²¹⁰ Vgl. Broich, Formen der Markierung von Intertextualität, 43.

3) Thematisierte Intertextualität in KThom 1²¹¹ macht durchgehend explizite Markierungen im KThom ohnehin nicht notwendig. Im Proömium KThom 1 stellt sich der Verfasser des KThom namentlich vor (Θωμᾶς Ἰσραηλῆτης) und expliziert im Fortgang sein Vorhaben, das darin besteht, die Kindheitstaten unseres Herrn Jesus Christus (ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός) bekanntzumachen (ἡγέομαι).

a) *Onomastische Allusionen*

Ein Großteil der im KThom verwendeten Namen verweisen direkt und explizit auf biblische Figuren, mit denen spezifische Erzählungen verbunden sind und/oder mit denen einige biblische Bücher selbst assoziiert werden. Ein solches Phänomen kann auch als *Interfiguralität* bezeichnet werden.²¹² Durch die Vorstellung des Verfassers mit dem Namen Θωμᾶς Ἰσραηλῆτης in KThom 1, die oftmals erfolgende Zuordnung zur Schiftengruppe der „(Kindheits)evangelien“, die Nutzung des Protagonistennamens Ἰησοῦς (als onomastische Allusion erstmals in KThom 2,1) sowie weiterer deutlich belegter biblischer Namen wie Ἰωσήφ (erstmalig in KThom 2,3) wird ganz deutlich der biblische Bezugsrahmen abgesteckt. Insbesondere Ἰησοῦς repräsentiert die wichtigste explizite Markierung im KThom. Interfiguralität wird hier somit durch die Wahl des Protagonistennamens erzeugt, indem auf sämtliche Erzählungen um die Figur Jesus verwiesen wird, insbesondere natürlich auf die kanonischen Evangelienereignisse, was bereits durch die Wahl des Titels angezeigt wird.

b) *Mehrfachmarkierungen*

In jedem Kapitel des KThom - und damit auch und v.a. im Gesamttext *KThom* - liegen Mehrfachmarkierungen von Intertextualität vor. Wie bereits unter *1.1 Arten der Markierung*²¹³ herausgestellt, lassen sich im KThom Zitate und onomastische, motivische und strukturelle Allusionen eruieren. Die Anhäufung der unterschiedlichen Arten von Markierungen im KThom repräsentieren zugleich eine explizite Markiertheit, selbst wenn einige Arten der Markierung dabei selbst unmarkiert bleiben,²¹⁴ denn die Quantität der Markierungen in den

²¹¹ Genauere Ausführungen zur thematisierten Intertextualität in KThom 1, vgl. 1.3.4 der vorliegenden Studie.

²¹² Vgl. dazu Petersen, *Brot, Licht und Weinstock*, 83.

²¹³ Vgl. Kap IV / 1.1 der vorliegenden Untersuchung.

²¹⁴ An dieser Stelle sei auf eine begriffliche Unterscheidung hingewiesen, die schnell zu Missverständnissen führen kann. Wenn unter *1.1* von den *Arten der Markierung* gesprochen wird, dann sind damit mögliche Erscheinungsformen von Intertextualität im Analysetext gemeint. Das wiederum bedeutet nicht, dass strenggenommen alle Arten markiert sein müssen. Vielmehr gibt es durchaus auch Arten der Markierungen, die gänzlich

einzelnen Kapiteln sowie im Textganzen und deren potentielle Aufspürbarkeit an sich jedoch legitimieren, von einer expliziten Markiertheit zu sprechen. Erst diese Anhäufung der einzelnen Arten der Markierungen ermöglicht im Fortgang ein gehäuftes Einsetzen impliziter Markierungen oder einen gänzlichen Verzicht auf Markierungen. Als ein Beispiel neben vielen für eine Mehrfachmarkierung von Intertextualität sei KThom 16 genannt: In dieser kurzen Therapieerzählung lassen sich einige Arten der Markierung eruieren. Neben der onomastischen Allusion Ἰάκωβος (quasi-explizite Markierung), lassen sich auch die motivischen Allusionen ἔχιδνα, φρύγανα und χεῖρ (unmarkiert) und die strukturelle Allusion des *heilenden Mittels* πτύσας (unmarkiert) aufspüren.²¹⁵ Rein quantitativ liegen demnach gleich mehrere Arten der Markierung vor. Die onomastische Allusion Ἰάκωβος kommt zweimal in KThom 16,1 vor und die motivischen Allusionen treten gehäuft auf. Auch wenn lediglich die onomastische Allusion expliziten Charakter hat, können durchaus auch die motivischen Allusionen sowie die strukturelle Allusion in KThom 16 von Expertenleserinnen und -lesern erkannt werden. Gefragt ist somit deren Allusionskompetenz, welche eine Kombination der Begriffe ἔχιδνα, φρύγανα und χεῖρ als Anspielung auf Apg 28,3-5 wertet und eine generelle Struktur von Wundererzählungen in KThom 16 erkennt. Einzelnen betrachtet variiert in KThom 16 somit die Skala des Grads der Markiertheit von unmarkiert hin zu quasi-explizit markiert, in Summe jedoch - insbesondere wenn man den gesamten Analysetext in den Blick nimmt - liegt durch die Quantität potentieller Markierungen eine explizite Markiertheit vor.

1.3.1 Explizite Markierungen (Vollstufe)

Explizite Markierungen von Intertextualität begegnen im KThom an unterschiedlichen Orten der Markierung und auf unterschiedliche Art und Weise. Nimmt man den Gesamttext *KThom* in den Blick, so sind es onomastische Allusionen und Mehrfachmarkierungen, die explizite Markierungen repräsentieren. Je einzelnen, den Kapiteln nach betrachtet, lassen sich explizite Markierungen im KThom ausschließlich über einige der onomastischen Allusionen erkennen. Zu den expliziten Markierungen im KThom zählen daher 1. der Titel des Werkes, 2. der Name des „Verfassers“ Θωμᾶς, 3. der Name des Protagonisten Ἰησοῦς,²¹⁶ 4. der als Vater Jesu eingeführte Ἰωσήφ und 5. die als Mutter Jesu eingeführte Μαρία.

unmarkiert im Analysetext vorliegen. Wenn unter 1.3 von dem *Grad der Markiertheit* gesprochen wird, dann wird hingegen explizit die Frage nach der Intensität der Markierung gestellt.

²¹⁵ Erläuterungen zur Bestimmung des Grads der Markiertheit, vgl. 1.3 der vorliegenden Untersuchung.

²¹⁶ An dieser Stelle zählt auch die motivische Allusion Ἰησοῦς Χριστός zu den expliziten Markierungen.

1. Der Titel des Werkes

Der Titel „Kindheitsevangelium des Thomas“ im Nebentext als Teil der onomastischen Allusionen in Form einer Gattungszuschreibung resp. -klassifikation weist gleich zu Beginn auf die zu erwartenden Inhalte und die Struktur der Schrift hin: nämlich auf die eines Evangeliums.²¹⁷ Durch diese Zuschreibung zur Gattung „Evangelium“ erfolgt zugleich eine explizite Markierung. Leserinnen und Leser aktivieren nun ihr Wissen um diese Gattung und nehmen im Folgenden eine Erwartungshaltung ein, indem sie mit einer Realisierung der entsprechenden formgebenden Elemente der Gattung rechnen, die sie aus dem Kanon der Bibel kennen. Selbst wenn man den ursprünglicheren Titel des Werkes in den Blick nimmt *Λόγος εἰς τὰ παιδικὰ καὶ μεγαλεῖα τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*²¹⁸, wird eine solche Erwartungshaltung bei Leserinnen und Lesern provoziert. Übersetzt man die Adjektive *παιδικὰ* und *μεγαλεῖα* mit „Kindheits- und Großtaten“²¹⁹ ist ein Bericht über das, was Jesus tut (und damit über seine Wundertaten), zu erwarten. Da auch im Titel *Ἰησοῦ Χριστοῦ* motivisch alludiert ist, scheint klar, dass auch und insbesondere von Wundererzählungen die Rede sein wird, die wiederum explizit auf die kanonischen Schriften des Neuen Testaments hinweisen. Je nach gewählter Übersetzung stellt sich dann aber bereits hier die Frage nach deren Relation zu den kanonischen Wundererzählungen.

2. Der Name des „Verfassers“ *Θωμᾶς*

Expertenleserinnen und -leser assoziieren mit dem *Θωμᾶς*-Namen nicht nur weitere außerkanonische Thomas-Literatur²²⁰, sondern auch den Jünger Jesu, der neben der Erwähnung in den sogenannten Jüngerlisten (Mt 10,3; Mk 3,18; Lk 6,15 und Apg 1,13) insbesondere für seine zunächst zweifelnde Haltung an der Auferstehung Jesu bekannt ist (Joh 20,24-29).²²¹ Damit fungiert die onomastische Allusion *Θωμᾶς* als explizite Markierung von Intertextualität, indem er das *KThom* nicht nur in den Kontext weiterer Thomas-Literatur rückt,²²² sondern auch auf den biblisch-kanonischen Bezug der Schrift *KThom* verweist.

²¹⁷ Obgleich sicherlich anzuzweifeln ist, dass die klassischen Inhalte und die Struktur eines „Evangeliums“ im *KThom* realisiert werden. Hingewiesen sei auf fehlende Topoi wie beispielsweise der Auferstehungsgedanke etc. Vgl. dazu Becker, *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie*, 410f.

²¹⁸ Vgl. Burke, *DE INFANTIA*, 341.

²¹⁹ So beispielsweise Cullmann, *Kindheitsevangelien*, 353 und Burke, *DE INFANTIA*, 341.

²²⁰ Dazu zählen neben dem *KThom* das *Thomasevangelium*, das *Thomasbuch*, die *Thomasakten* und die *Apokalypse des Thomas*, vgl. Frey/Popkes/Schröter, *Das Thomasevangelium*, 223.

²²¹ Vgl. Plisch, *Das Thomas-Evangelium*, 18f.

²²² Auch wenn das auf diachroner Ebene nur für den sekundären Zusatz des Proömiums anzunehmen und für den Grundbestand der Schrift vielmehr unwahrscheinlich ist, vgl. Hartenstein, *Art. KThom*.

3. Der Name des Protagonisten Ἰησοῦς

Die onomastische Allusion Ἰησοῦς ist für sich genommen quasi-explizit markiert. Sie wird erst durch den Zusatz Χριστός – in Form einer motivischen Allusion – zur expliziten Markierung. Sie expliziert sozusagen die biblische Referenz des KThom auf das Neue Testament, indem sie Jesus als Protagonisten einführt. Indem der Zusatz Χριστός in KThom 1 angeführt wird, gilt fortan die onomastische Allusion Ἰησοῦς als explizit markiert. Ihre Explizitheit schafft einen Rahmen permanenter Intertextualität im Textganzen und macht die Markierung einzelner intertextueller Signale im Text nicht mehr zwingend notwendig. Ἰησοῦς als Protagonist konzentriert die Erwartungshaltung der Leserinnen und Leser beinahe automatisch auf spezifische Inhalte und lässt sicher auch Wundererzählungen von Anfang an assoziieren. Die Explizitheit dieser Markierung macht zugleich andere onomastische Allusionen im KThom explizit oder zumindest quasi-explizit, indem sie in Relation zur Ἰησοῦς-Figur betrachtet und eingeordnet werden.

4. Der als Vater Jesu eingeführte Ἰωσήφ.

Veranschaulichen lässt sich dies beispielsweise in KThom 2 an der Einführung Josephs. Auch die onomastische Allusion Ἰωσήφ ist durch die Ergänzung πατὴρ αὐτοῦ Ἰωσήφ („dessen Vater Joseph“) in KThom 2,3 über die verwandtschaftliche Relation zu Jesus explizit markiert. Stünde dieser Hinweis auf die Sohnschaft Jesu nicht als Ergänzung, wäre mit einer quasi-expliziten Markierung zu rechnen, die wohl mit dem aus den kanonischen Schriften bekannten Ἰωσήφ als Vater Jesu rechnet, der jedoch nicht explizit als solcher im Analysetext vorgestellt wird. Es würde sich dann in gewisser Weise um eine unvollständige Angabe handeln, die quasi-explizite Markierungen kennzeichnet.

5. Die als Mutter Jesu eingeführte Μαρία.

Μαρία wird erst in KThom 19,3 namentlich eingeführt. Zuvor ist sie im KThom namentlich nicht erwähnt und wird sogar in der ausschließlich die Mutter-Kind-Beziehung betreffenden Erzählung in KThom 11 nur als μήτηρ αὐτοῦ (KThom 11,2)²²³ vorgestellt und ansonsten lediglich summarisch unter γονεῖς in KThom 19. Mit der namentlichen Erwähnung Marias in KThom 19,3 wird auch diese onomastische Allusion explizit markiert. Wie bereits bei Ἰωσήφ, wird nun auch Μαρία als Figur in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zum Protagonisten Jesus beschrieben (ἡ μήτηρ αὐτοῦ Μαρία; KThom 19,3).

²²³ So auch in KThom 14,3; 17,1 und 19,5.

1.3.2 Quasi-explizite Markierungen (Vollstufe)

Zu den quasi-expliziten Markierungen lassen sich die übrigen onomastischen Allusionen zählen. Diese weisen keine gänzliche Explizitheit auf, weil eine genaue Einordnung und Vorstellung der Figur und/oder Gruppenzugehörigkeit fehlt, die letzte Zweifel an einer Übereinstimmung zum biblisch-kanonischen Figurenrepertoire ausräumen könnten. Zu den quasi-expliziten Markierungen von Intertextualität im KThom zählen die onomastischen Allusionen Ἄννας (KThom 3,1), Ζακχαῖος (KThom 6,1.3; 7,1; 8,1), Ἰάκωβος (KThom 16,1) sowie die generischen Benennungen Ἰουδαῖοι (KThom 2,3.5; 8,1), γραμματεῖς (KThom 3,1; 19,4) und Φαρισαῖοι (KThom 19,4). Während die Namen jeweils auf einzelne innerkanonische Erzählungen verweisen und damit durchaus markiert sind, so ist dennoch nicht sichergestellt, dass es sich im KThom jeweils um die identische Figur wie in den innerkanonischen Schriften handelt. Die Markierung bleibt dadurch unvollständig und nicht exakt.

- Exemplarisch betrachtet erinnert Ἄννας (KThom 3,1) durchaus an den in Apg 4,6 bezeichneten Hohepriester. Die onomastische Allusion ist dadurch sicherlich markiert, freilich aber der Ἄννας aus Apg 4,6 nicht eindeutig identifiziert. Zwar wird einleitend in Apg 4,5 durchaus beschrieben, dass sich die Schriftgelehrten in Jerusalem versammeln (συναχθῆναι αὐτῶν (...) τοὺς γραμματεῖς ἐν Ἱερουσαλήμ) und auch in KThom 3,1 wird Ἄννας als γραμματεὺς erwähnt, gleichwohl bleibt sprachlich betrachtet unklar, ob der im KThom beschriebene γραμματεὺς zugleich auch ἀρχιερεὺς ist und ob der ἀρχιερεὺς der Apg tatsächlich unter den οἱ γραμματεῖς subsummiert werden kann.

- Ähnlich verhält es sich mit der onomastischen Allusion Ζακχαῖος (KThom 6,1.3; 7,1; 8,1), die ebenfalls markiert ist, indem sie auf den in Lk 19,1-10 erwähnten Zollpächter Ζακχαῖος verweist. Gleichwohl kann hier aber auch nur eingeschränkt von einer Explizitheit der Markierung gesprochen werden, da Ζακχαῖος in Lk 19,2 als ἀρχιτελώνης in die Erzählung eingebunden wird, im KThom hingegen als καθηγητῆς (KThom 6,1.3) und διδάσκαλος (KThom 7,1). Die Berufsbezeichnungen bleiben semantisch lediglich dahingehend miteinander verbunden, als beide Berufsgruppen mit Macht ausgestattet sind und auf Wettbewerb ausgerichtet agieren.²²⁴ Gleichzeitig werden sowohl der lukanische Ζακχαῖος als auch der Ζακχαῖος des KThom in den Erzählungen in ihrem Verhalten zunächst als unbelehrbar beschrieben (Lk 19,7/KThom 6,3), erfahren jedoch durch die unmittelbare – von ihnen selbst initiierte – Kontaktaufnahme mit der Jesusfigur (Lk 19,4/KThom 6,2) eine Änderung ihres Verhaltens (Lk

²²⁴ Vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 126.

19,8/KThom 7,4). Beide fungieren in den Erzählungen sozusagen als Charaktanten der Wirkmacht des Jesuskindes.²²⁵ Da Ζακχαῖος im KThom eindeutig namentlich identisch mit dem Ζακχαῖος in Lk 19,1-10 ist, kann somit von einer gewissen Explizitheit die Rede sein, sie bleibt allerdings nur quasi-explizit, indem beide als Ζακχαῖος beschriebene Figuren in den Erzählungen unterschiedlichen Berufsgruppen und Erzählsträngen angehören und nur auf den zweiten Blick ähnliche Rollen ausüben.

- Auch die onomastische Allusion Ἰάκωβος in KThom 16,1 zählt zu der Gruppe der quasi-expliziten Markierungen. Ἰάκωβος wird in den synoptischen Evangelien als Bruder Jesu in die Erzählungen eingebunden (Mk 6,3 par Mt 13,55). Im Galaterbrief wird er als „Herrenbruder“ bezeichnet (Gal 1,19). Es wird explizit vom ἀδελφός Jesu gesprochen. Auch im KThom wird auf das verwandtschaftliche Verhältnis des Ἰάκωβος zu Jesus angespielt: Ἰάκωβος wird als Sohn Josephs vorgestellt (KThom 16,1). Es wird somit über logische Schlussfolgerungen ersichtlich, dass Ἰάκωβος der Bruder Jesu sein muss, nicht jedoch wird dies in der Erzählung maximal explizit benannt und ausgeführt. Die ἀδελφός-Bezeichnung und damit die Explikation der direkten Relation zu Jesus fehlt in KThom 16. Die Markierung bleibt somit quasi-explizit, wenngleich ausgeprägter als die zuvor genannten.

- Die generischen Bezeichnungen im KThom bleiben allesamt konsequent quasi-explizit markiert. Da sie sich auf Gruppenzugehörigkeiten konzentrieren, ist eine Pluralität der jeweiligen Gruppenmitglieder nicht bestreitbar und sozusagen vorgegeben. Nicht nur die Mitglieder sind durch Pluralität gekennzeichnet, auch das Vorkommen der Gruppen in den unterschiedlichsten erzählerischen Kontexten. Gearbeitet werden muss daher mit der jeweiligen Konnotation und Reputation, die mit der jeweiligen Gruppe einhergeht und einer Vielzahl an unterschiedlichen Erzählungen. Als Beispiel ließen sich die Pharisäer und Schriftgelehrten anführen, die aus den kanonischen Evangelien insbesondere durch eine oftmals erfolgende Negativwertung gekennzeichnet sind. Um von einer genuin expliziten Markierung sprechen zu können, müssten die Merkmale ausgearbeitet werden, die alle Pharisäer und Schriftgelehrten konsequent vereinen sowie definieren und die sowohl im KThom als auch in den kanonischen Evangelien augenscheinlich zum Vorschein kommen und dabei noch eine spezifische innerkanonische Erzählung fokussieren. Eine solche Schnittmenge lässt sich aufgrund der Vielzahl an Schilderungen ganz generell schwer bestimmen und muss konsequent verkürzt

²²⁵ Zum Begriff und der Funktion sog. „Charaktanten“ in Erzählungen, vgl. Lahn/Meister, Einführung in die Erzähltextanalyse, 241.

zu einer nicht angemessenen Beschreibung führen. Gänzlich explizit können diese Markierungen im KThom daher nicht sein. Sie bleiben aber quasi-explizit durch das Vorkommen und Benennen dieser Gruppen im KThom und den kanonischen Schriften. Das KThom und die kanonischen Schriften wissen demnach um diese Gruppierungen. Die διδάσκαλοι in KThom 6;7;14 und 19 weisen beispielsweise eine ähnliche Verwunderung über die Weisheit des Jesusknaben auf wie in Lk 2,46f, bleiben ihrer Tätigkeit und Rolle nach aber relativ unbestimmt und daher im KThom quasi-explizit markiert.

1.3.3. Implizite Markierungen (Reduktionsstufe)

Implizite Markierungen von Intertextualität sind dadurch gekennzeichnet, dass deren Markierung nicht identisch erfolgt, sondern hinsichtlich der Signale polyvalent ausfällt. Es werden keine eindeutigen Hinweise auf einen intertextuellen Verweis geliefert. Vorausgesetzt werden demnach kompetente Leserinnen und Leser, die latent auf das Vorhandensein von intertextuellen Verweisen hingewiesen werden. Der intertextuelle Verweis wird auf je unterschiedliche Weise in den Fokus der Aufmerksamkeit der Expertenleserinnen und -leser gerückt.²²⁶ Zu den impliziten Markierungen im KThom zählen exemplarisch 1. das partielle und modifizierte Zitat aus Röm 12,14 in KThom 4,2, 2. das partielle und modifizierte Zitat aus Lk 2,41-52 in KThom 19, 3. die onomastische Allusion Ιερουσαλημ in KThom 19, 4. die motivischen Allusionen in KThom 2, 5. die Wendung καὶ διετήρει ἐν ἑαυτῇ in KThom 11,2 und 6. das Marienlob in KThom 19,4.

1. Das partielle und modifizierte Zitat aus Röm 12,14 in KThom 4,2

Die Wendung εὐλογεῖν καὶ μὴ καταρᾶσθαι in KThom 4,2 ist implizit markiert, weil hier mit dem Auftauchen der Wendung eine Durchbrechung der bis dahin erfolgten typischen narrativen Erzählstruktur erfolgt, welche durch einen Wechsel des Soziolekts und des Sprachregisters stattfindet. Eine äußerliche Ergänzung des Zitatsegments, die auf eine explizite Markierung hinweist, findet sich nicht. Hinsichtlich des Soziolekts wandelt sich die Verwendung der Sprache von einer eher gewöhnlichen Wortwahl hin zu einem gehobeneren, beinahe poetisch anmutenden Erzählstil. Die Wahl der konnotierten Termini εὐλογεῖν und καταρᾶσθαι verdeutlicht diesen Wandel und führt unwillkürlich zu einer Veränderung der Art des Erzählens und damit des Sprachregisters. Erfahrene Leserinnen und Leser werden nun aufgrund einer Durchbrechung des bis dahin durchaus einfachen und gut verständlichen Erzählstils auf

²²⁶ Vgl. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus, 64-66.

mögliche intertextuelle Verweise hingewiesen, weil sie sich unwillkürlich fragen könnten, wie es zu dieser sprachlich gehobenen Wendung in diesem spezifischen Kontext kommt. Besonders deutlich wird diese implizite Markierung in KThom 4,2, wenn man sich die Wendung im kanonischen Vergleichstext Röm 12,14 vor Augen führt. Im Kontext der Römerbriefperikope wird der antithetisch verlaufende imperativische Duktus aus Prohibition mit anschließendem Appell beibehalten und auch nicht durch die in V 14 erfolgende Wendung *εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε* auffällig durchbrochen.

2. Das partielle und modifizierte Zitat aus Lk 2,41-52 in KThom 19

In Kapitel 19 des KThom liegt eine implizite Markierung vor, die zum einen durch die Quantität der übernommenen Zitatsegmente aus Lk 2,41-52 und zum anderen durch deren Position begründbar ist. Die Häufigkeit intertextueller Referenzen im Analysetext kann die Aufmerksamkeit der Lesenden steigern, ohne dass die einzelnen Referenzen explizit im Text markiert sein müssen.²²⁷ Genau genommen geht es somit um die Frequenz der intertextuellen Signale im Analysetext, die sich in KThom 19 mit der Bezeichnung der „Addition“ deutlicher beschreiben lässt. Es lassen sich gleich mehrfach Bezüge zu unterschiedlichen Segmenten des Vergleichstexts Lk 2,41-52 herstellen.²²⁸ Die Quantität der Bezugnahmen, die Kennzeichen impliziter Markierungen sein kann, lässt sich entweder auf das mehrfache Auftauchen eines Zitatsegments (*Repetition*) oder auf die mehrfache Bezugnahme unterschiedlicher Zitatsegmente (*Addition*) anwenden.²²⁹ Eine Addition ist für KThom 19 durch eine partielle Wiedergabe des Vergleichstextes anzunehmen. Wie bereits unter *1.1 Arten der Markierung*²³⁰ analysiert wird der Vergleichstext Lk 2,41-52 insbesondere hinsichtlich der Verse 41.43.44.46.48.49.51 und 52 partiell und modifiziert wiedergegeben.²³¹ Neben der Addition,

²²⁷ Sonst würde es sich auch um explizite Markierungen in Form von Mehrfachmarkierungen handeln. Zu den Mehrfachmarkierungen als mögliches Kennzeichen expliziter Markierung, vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 98.

²²⁸ Vgl. ebd., 101.

²²⁹ Vgl. ebd., 98. Dies ist der Sache nach aber grundsätzlich zu unterscheiden von den Mehrfachmarkierungen. Mehrfachmarkierungen lassen sich als Kombination von unterschiedlichen Markierungen verstehen und können dabei bereits explizit markiert sein. Weder mit der *Repetition* noch mit der *Addition* liegen explizite Markierungen vor: In Abgrenzung zu Helbig, der zur Frequenz auch die „Kontamination“, also den „Durchdringungsgrad eines Textes mit markierter oder unmarkierter Intertextualität“, zählt und damit das beschreibt, was in der vorliegenden Untersuchung gleichermaßen Merkmal expliziter Markierung sein kann (ebd., 98). Helbig selbst zählt zwar auch die Mehrfachmarkierung zu den potentiellen Erkennungsmerkmalen expliziter Markierungen, schließt innerhalb der Kombination von Markierungen dabei aber ausschließlich explizite Markierungen ein (vgl. ebd., 126). In der vorliegenden Untersuchung kann auch die Kombination unterschiedlicher Grade der Markiertheit bereits explizite Markierungen signalisieren, während die implizite Markierung durch Quantität lediglich dann greift, wenn keine expliziten Markierungen im Umfeld auftauchen.

²³⁰ Vgl. Kap IV / 1.1 der vorliegenden Untersuchung.

²³¹ Näheres dazu unter 1.1.1 der vorliegenden Untersuchung.

welche eine implizite Markierung im Analysetext erzeugen kann, findet sich in KThom 19 zusätzlich die *Position* als weiteres Merkmal impliziter Markierung. Üblicherweise eignen sich sowohl Textanfänge als auch das Ende eines Textes zum Setzen bestimmter intertextueller Markierungen. Durch diese Position intertextueller Markierungen im Gesamttext wird die Aufmerksamkeit der Lesenden besonders fokussiert.²³² Mit KThom 19 handelt es sich um das Schlusskapitel des Analysetextes. Nicht verwunderlich also, dass ausgerechnet in diesem Kapitel eines der wenigen Zitate des KThom untergebracht ist und zusätzlich in Form der Addition gleich mehrfach auf unterschiedliche Zitatsegmente desselben Vergleichstextes rekurriert wird. Sowohl für Analysetexte als auch für Vergleichstexte eignet sich das Textende, um Inhalte spezifisch in den Fokus der Lesenden zu rücken. Dabei sind folgende Beobachtungen von besonderer Bedeutung:

- Nicht nur im Analysetext wird das Ende des Textes zum Ort impliziter Markierung, auch im Vergleichstext Lk 2,41-52 wird ein Ende thematisiert. Wenngleich strenggenommen strukturell zwar eher der Anfang des Makrotextes Lukasevangeliums vorliegt, so wird doch thematisch ein Ende aufbereitet: das Ende der Ausführungen zur Kindheit Jesu.

- Durch die onomastische Allusion Ἱεροσολήμ, die implizit markiert ist, wird zugleich semantisch innerhalb des Analysetextes ein Zielpunkt erreicht, der ebenso innerhalb der kanonischen Evangelien als Art Zielpunkt fungiert. Während das KThom in Jerusalem endet, endet der biographische Erzählstrang des Lebens Jesu in den kanonischen Evangelien in Form der Passion und Auferstehung Jesu ebenfalls in Jerusalem (Mk 11,1ff; Mt 16,21, Lk 23,7 und Joh 12,12).

- Hinzukommt, dass die implizite Markierung der intertextuellen Verweise in KThom 19 bewusst ganz deutlich von Leserinnen und Lesern am Ende des Gesamttextes wahrgenommen werden kann, und dadurch womöglich eine Pointe des Textes KThom intendiert sein könnte.²³³

3. Die onomastischen Allusionen Βηθλέεμ, Ναζαρέθ und Ιεροσολήμ in KThom 1 und 19

Wie bereits in 2. erläutert, ist die onomastische Allusion Ἱεροσολήμ hinsichtlich ihrer Position implizit markiert, weil sie auf den geographischen Zielpunkt der biographischen Erzählung Jesu in den kanonischen Evangelien verweisen kann und dies durch die Anordnung am Ende der Schrift KThom besonders eindrücklich wird. Ebenso erweisen sich die onomasti-

²³² Vgl. Helbig, Intertextualität und Markierung, 105. Zur Position des Zitats am Textende auch Cousland, Holy Terror, 77.

²³³ Vgl. ebd., 106.

schen Allusionen Βηθλέεμ und Ναζαρέθ, die nicht in allen Handschriften erwähnt werden,²³⁴ als implizit markiert, weil sie den Beginn der Biographie Jesu markieren (vgl. Lk 2,4) und zugleich zu Beginn der Schrift KThom stehen (KThom 1,1).

4. Die motivischen Allusionen in KThom 2

Durch die Disposition des Textes KThom selbst, spezifischer durch die Position der Arten der Markierung im Text, lassen sich in KThom 2 einige der motivischen Allusionen als implizit markiert hervorheben. In KThom 2,2 -4 wird Jesus als aktiv gestaltender Schöpfer beschrieben. Das Reinmachen des Wassers und Erschaffen der Sperlinge geschieht durch das bloße Wort Jesu und erinnert an den performativen Schöpfungsvorgang der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung (Gen 1,1-2,4). Das Formen der Sperlinge aus Lehm (πηλὸν τρυφερὸν; KThom 2,2) erinnert an die zweite Schöpfungserzählung, in der vom Erschaffen des Menschen aus der „Erde vom Acker“ / מִן־הָאֲדָמָה עָפָר / χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς (Gen 2,7) die Rede ist. Der Schaffende tritt - metaphorisch beschrieben - als Töpfer auf. Auch Jesus kann hier von Modell-Leserinnen und -Lesern mit Gott als Schöpfer/Töpfer parallelisiert werden.²³⁵ KThom 2 speist sich somit aus motivischen Allusionen, die sich an Schöpfungsvorstellungen der Genesis anlehnen. Nicht zufällig also steht die Schilderung des erschaffenden und gestaltenden Jesusknaben im KThom zu Beginn der Gesamtschrift. Die an sich zunächst unmarkiert anmutenden motivischen Allusionen in KThom 2 werden implizit markiert durch ihre Stellung im Textganzen. Neben dem Sammeln des Wassers (KThom 2,1), dem Reinmachen des Wassers (KThom 2,1) und dem Formen sowie Lebendigmachen der Sperlinge (KThom 2,2.4) durch das bloße Wort (KThom 2,1.4) lassen sich auch die zwölf Sperlinge zu diesen impliziten Markierungen zählen. Denn das Aussenden der zwölf Jünger in Mk 6,6-13 und Lk 9,1-6 markiert wiederum auch innerkanonisch den Beginn des öffentlichen Handelns und Redens Jesu. Nicht verwunderlich also, dass die Zwölferzahl konsequent auch zu Beginn des KThom auftauchen muss.

5. Die Wendung καὶ διετήρει ἐν ἑαυτῇ in KThom 11,2

In KThom 11,2 lässt sich eine implizite Markierung der Wendung καὶ διετήρει ἐν ἑαυτῇ über einen linguistischen Codewechsel erklären. Während zunächst die alltagspraktische Hilfe des

²³⁴ Vgl. dazu Burke, DE INFANTIA, 340 (Fußnote 1).

²³⁵ Auch Baars und Helderermann heben den Bezug zu Gen 1,7-10 und die Trennung des Wassers vom Trockenen hervor und die Erschaffung des Menschen in der zweiten Schöpfungserzählung. Die Sperlinge werden aus feuchtem Lehm gebildet, was wiederum auf die jüdische Schöpfungs-tradition aufmerksam machen lässt, wenn dort am fünften Tag Vögel und die Tiere des Wassers in einem Zug genannt werden, vgl. Baars/Helderermann, Neue Materialien, 208f.

Jesusknaben beschrieben wird und dessen Tun im Fokus der Aufmerksamkeit steht, wechselt nun am Ende des zweiten Verses das Sprachregister dahingehend, dass die Schilderung der Aktivität Jesu beendet wird und nunmehr die Gedankenwelt der Maria thematisiert wird. Linguistisch betrachtet findet demnach ein Wechsel von konkret-erzählenden Termini hin zu abstrakt-wertenden Schilderungen statt.²³⁶ Durch die zuvor erfolgten konkreten Schilderungen hebt sich diese Wendung deutlich vom Rest des Kapitels ab. Aus den genannten Gründen können informierte LeserInnen nunmehr Bezüge zur ähnlich gestalteten Wendung in Lk 2,19 (συνετήρει [...] ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς) und Lk 2,51 (διετήρει [...] ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῇ) herstellen.²³⁷

6. Das Marienlob in KThom 19,4

Die motivische Allusion des Marienlobs in KThom 19,4 wird in Form der Wendung Μακαρία σὺ εἶ ἐν γυναιξίν ὅτι ηὐλόγησεν ὁ θεὸς τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας σου zum Ausdruck gebracht und stellt insoweit eine implizite Markierung dar, als sie informierte Leserinnen und Leser eine Veränderung des Sprachregisters bemerken können. Zunächst wird in KThom 19,4 eine Identitätsfrage der Schriftgelehrten und Pharisäer an Maria gestellt. Die Kommunikation beginnt mit der Anrede Σὺ εἶ ἡ μήτηρ τοῦ παιδίου τούτου; Nachdem diese direkte und unmissverständliche Identitätsfrage der Pharisäer und Schriftgelehrten von Maria kurz und prägnant beantwortet wird (Ἐγὼ εἰμι), folgt nun eine Art Segensformel der Anredenden, die insbesondere gegen Ende durch die eigentümlich anmutende Wendung τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας σου abgerundet wird. Wird die Anrede der Pharisäer und Schriftgelehrten eben noch direkt und unmissverständlich durchgeführt, wird die Segnung der Maria an dieser Stelle in umso kryptischere Umschreibungen gekleidet. Nicht Jesus als Frucht des Leibes wird namentlich genannt, noch die Zuordnung unter „Kind“, „Junge“ oder „Knabe“ gewählt. Die direkte und unmissverständliche Sprache der Pharisäer und Schriftgelehrten erhält eine vorsichtige und kryptische Wendung, bezeichnet Jesus nicht direkt, sondern umschreibend über Maria: τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας σου und verrät sich daher als implizit markiert. Damit lenkt sie den Fokus auf die in Lk 1,42 ebenfalls auffindbare Formulierung.

²³⁶ Vgl. dazu stilistische Argumente, bei Ebner/Heininger, Exegese des Neuen Testaments, 167.

²³⁷ Vgl. auch Burke, DE INFANTIA, 370.

1.3.4. Thematisierte Intertextualität (Potenzierungsstufe)

Im KThom wird an zwei Stellen Intertextualität thematisiert, indem sich auf werkimmanenter Ebene mit anderen Schriften metakommunikativ auseinandergesetzt wird. Zum einen geschieht dies in KThom 15,2 zum anderen in KThom 19,2. In KThom 15,2 betritt Jesus im Rahmen der sogenannten Lehrerepisoden des KThom (KThom 6,7,14 und 15) das Lehrhaus und findet ein Buch auf dem Leseputz (εὔρεν βιβλίον κείμενον ἐν τῷ ἀναλογίῳ). Zunächst wird generisch das βιβλίον erwähnt und metakommunikativ um das Finden (εὔρεν) ergänzt. Vervollständigt wird der metakommunikative Ansatz durch das Nehmen (λαβῶν), das Nicht-Lesen der Buchstaben (οὐκ ἀνεγίνωσκε τὰ γεγραμμένα ἐν αὐτῷ) und anschließende Lehren des Gesetzes (ἐδίδασκεν τὸν νόμον). Die Inhalte des νόμος werden jedoch nicht weiter expliziert. In KThom 19,2 befindet sich Jesus im Tempel (ἐν τῷ ἱερῷ). Auch an dieser Stelle wird das νόμος angeführt. Es wird beschrieben, wie Jesus das Gesetz anhört (ἀκούοντα τοῦ νόμου) und den Lehrenden Fragen stellt (καὶ ἐρωτῶντα αὐτούς). Zumindest ansatzweise wird einige Zeilen weiter expliziert, um welche Schriftstücke es sich handelt: die Hauptstücke des Gesetzes und die Erzählungen der Propheten (ἐπιλύων τὰ κεφάλαια τοῦ νόμου καὶ τὰς παραβολὰς τῶν προφητῶν). Zwar erfolgt eine Zuordnung, aber keine genaue Bestimmung und Benennung der Textabschnitte. Informierte Lesende können an dieser Stelle nur mutmaßen, um welche Texte der Tora und welche Prophetenerzählungen es sich handelt. Neben der Erwähnung der Schriftgruppen wird beschrieben, dass Jesus diese erörtert (ἐπιλύων). Diese thematisierte Intertextualität findet sich inmitten des partiellen und modifizierten Zitats von Lk 2,41-52. Intertextualität wird thematisiert, weil andere Schriften und Texte und die Auseinandersetzung mit diesen - repräsentiert in Form von metakommunikativen Verben (v.a. οὐκ ἀνεγίνωσκε/ ἐδίδασκεν/ ἐρωτῶντα) – im Analysetext KThom erwähnt werden.

Am offensichtlichsten jedoch wird Intertextualität im KThom im Proömium KThom 1 thematisiert. Drei Sachverhalte führen nun dazu, an dieser Stelle von einer thematisierten bzw. problematisierten Intertextualität im Analysetext auszugehen: 1. Das Possessivpronomen ἡμῶν, 2. Das Verb ἡγέομαι und 3. Das Ende des Analysetextes in KThom 19.

1. Das Possessivpronomen ἡμῶν

Indem von ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς die Rede ist, wird vorausgesetzt, dass dieser, sein Leben und Wirken bei den Lesenden bereits bekannt ist. Mit dem Possessivpronomen wird Jesus Christus unverwechselbar und für Lesende über alle möglichen Unklarheiten hinaus deutlich

identifizierbar. Dass das Wissen um Jesus Christus allerdings spezifisches und begrenztes Wissen darstellt, zeigt das Verb ἠγέομαι.

2. Das Verb ἠγέομαι

So banal es klingen mag, aber bekanntgemacht werden kann nur etwas, das noch nicht bekannt ist. Voraussetzung ist somit das, was bereits über die Figur Jesus Christus bekannt ist, hinzukommt nun das noch Unbekannte. Bekannt ist Jesus Christus für gegenwärtig Lesende zum einen aus dem Schriftenkorpus des Neuen Testaments und zum anderen durch dessen kulturell manifestierte Präsenz. Über die Kindheit Jesu sind Lesende nur über die Kindheits-erzählungen in Lk 1-2 und Mt 1-2 informiert. Neben den ausführlichen innerkanonischen Geburtsdarstellungen ist es vor allem die Erzählung um den 12-jährigen Jesus im Tempel in Lk 2,41-52, die zusätzliche Informationen zum Kind Jesus liefert. Da im vorliegenden Fall die Kindheitstaten Jesu bekanntgemacht werden sollen, ist für Lesende bereits im Proömium offenkundig, worauf sie sich einzustellen haben.

3. Das Ende des Analysetextes in KThom 19

Indem unbekannte Darstellungen des Kindes Jesus im KThom in die bereits aus dem Lukas-evangelium bekannte Erzählung um den 12-jährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41-52) münden, wird Neues mit Altbekanntem verbunden. Dass es sich um einen Rückgriff auf bereits Überliefertes zur Person Jesus Christus handelt und dieses bereits Überlieferte als bekannt vorausgesetzt wird, bemerken Lesende spätestens in KThom 19. Diese bereits bekannten Informationen zur Person Jesus erhalten Lesende über die Schriften des Neuen Testaments, die nunmehr im Analysetext um neue Informationen ergänzt und bereichert werden.

Eine Thematisierung von Intertextualität findet sich auch in KThom 18,2 im Anschluss an die Auferweckung eines verunglückten Mannes. In der Akklamation hebt die umstehende Menge in Form eines Chroschlusses hervor, dass Jesus viele Seelen gerettet hat und auch weiterhin retten wird an allen Tagen seines Lebens (ἔχει σῶσαι ἕως τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ). Diese Worte implizieren eine Fortsetzung und ein Wissen um das Machtpotential der Jesusfigur. Interessant ist, dass das Wissen der Figuren im inneren Kommunikationssystem mit dem Wissen der Lesenden im äußeren Kommunikationssystem zusammenspielt. Was die Figuren bereits erahnen, können informierte Lesende bestätigen: auch in Erzählungen um den erwachsenen Jesus erweist sich dieser als Wundertäter. Zwar finden sich hier keine metakommunikativen Verben, die die Thematisierung von Intertextualität verdeutlichen, wohl

aber findet sich innerhalb der Erzählung eine Figurenrede, die Lesende auf die ihnen bereits bekannten Erzählungen um Jesus hinweist.²³⁸

1.3.5 Unmarkiertheit (Nullstufe)

Ein Großteil der Markierungen im KThom befindet sich jedoch auf der Nullstufe und ist daher unmarkiert. Nicht nur, dass sämtliche ergänzende Veränderungen am Zitatsegment fehlen, die zu einer Kontrastmaximierung führen und schließlich explizite und quasi-explizite Markierungen konstituieren, auch das Textelement selbst weist aus sich heraus oder aus der Disposition des Gesamttextes keine linguistischen Merkmale auf, die auf eine implizite Markierung hinweisen. Anders als bei der impliziten Markierung, die eine Allusionskompetenz der informierten Leserinnen und Leser einfordert und erhofft, wird diese innerhalb der Unmarkiertheit stillschweigend vorausgesetzt und als grundlegende Annahme festgesetzt. Mehr noch: Die Allusionskompetenz der Lesenden wird hier zum Paradoxon. Sie wird nicht nur festgesetzt, sondern gleichsam als überflüssig erachtet, weil durch die in KThom 1 erfolgte thematisierte Intertextualität und zuvor erfolgte Markierungen im Gesamttext KThom ohnehin ein Zustand permanenter Intertextualität erzeugt wurde und informierte LeserInnen nun zu wachsamen LeserInnen werden, die freilich schon mit intertextuellen Signalen im Text rechnen und gar nicht erst auf die rechte Spur gebracht werden müssen.

Folgende unmarkierte intertextuelle Elemente lassen sich im KThom exemplarisch benennen:

- die motivische Allusionen *σάββατον* in KThom 2,2; das Verdorren ausgedrückt durch das Verb *ἀποξηραίνω* in KThom 3,2; das sofortige Umfallens in KThom 4,1; die *πόθεν*-Frage sowie die Benutzung des Begriffs *ῥῆμα* in KThom 4,1; das Anklagemotiv in KThom 4; die Bestrafung mit Blindheit in KThom 5; das Motiv der Verwunderung über die Weisheit Jesu in KThom 6,1; der Vorwurf Jesu in KThom 6,3; der Gedanke der Präexistenz in KThom 7,2; das Motiv des „Von-Oben-Her“ sowie die Gesandten-Typologie in KThom 8,1; der Unfall in KThom 9; die Figur und Gedankenwelt der Maria in KThom 11,2; die Anspielungen auf Gleichnisse in KThom 12; das sofortige Eintreten wundersamer Ereignisse in KThom 14 und der Schlangengbiss in KThom 16.

²³⁸ Nähere Informationen zu den sog. „future saving activities“ bei Cousland, *Holy Terror*, 70.

- Strukturelle Allusionen sind ihrer Grundausrichtung nach generell häufig unmarkiert. Während im Proömium des KThom (KThom 1) mit „wessen Anfang dies ist“ (ὧν ἡ ἀρχὴ ἐστὶν αὕτη) durchaus eine implizite Markierung aufgrund der Position im Proömium vorliegt und dies auch inhaltlich durch die Erwähnung des Wortes ἡ ἀρχὴ unterstrichen wird, weisen weitere strukturelle Allusionen mehrheitlich eine Unmarkiertheit von Intertextualität auf. Sämtliche den Wundererzählungen inhärente Strukturmerkmale sind somit gattungstypologisch verankert und unter dieser Prämisse nicht eigens markiert, gleichwohl strukturelle Allusionen freilich Arten intertextueller Markierung darstellen.

1.4 Zusammenfassung und Auswertung

- Im KThom finden sich zwei partielle und modifizierte Zitate von Röm 12,14 und Lk 2,41-52 in KThom 4,2 und 19, einige onomastische Allusionen und eine Vielzahl motivischer und struktureller Allusionen. Eine Notwendigkeit für eine größere Anzahl an onomastischen Allusionen besteht durch das Anführen des Ἰησοῦς-Namens nicht, der bereits für sich genommen ausreicht, um die im Werk KThom immanente Intertextualität zum Ausdruck zu bringen und auf das biblische Figurenrepertoire hinzuweisen. Schwerpunktmäßig liefert das KThom daher ein Konglomerat aus motivischen und strukturellen Allusionen. Während die motivischen Allusionen ein breites Spektrum an möglichen Vergleichstexten evozieren, konzentrieren sich die strukturellen Allusionen auf Gattungsspezifika neutestamentlicher Wundererzählungen.

- Zum Nebentext des KThom zählen der Titel und das Proömium (KThom 1). Im Nebentext können potentiell alle Arten der Markierung platziert sein. Der vorliegende Fall bestätigt diese Annahme insoweit, als sich zumindest alle Arten der Allusionen im Nebentext befinden. Nur zwei intertextuelle Markierungen finden sich hingegen im inneren Kommunikationssystem des KThom: die motivische Allusion der Weisheit in KThom 15 und das partielle und modifizierte Zitat KThom 19. Obwohl generell alle Arten der Markierung - mit Ausnahme der strukturellen Allusionen - im inneren Kommunikationssystem platziert sein können.²³⁹ Hinzukommen einige Grauzonen und diskutabile onomastische und motivische Allusionen, die sich ggf. noch zusätzlich dem inneren Kommunikationssystem zuordnen ließen. Durch den quantitativ unterrepräsentierten Nebentext und die wenigen Arten der Markierung, die sich tatsächlich dem inneren Kommunikationssystem zurechnen lassen, kann das äußere

²³⁹ Vgl. Kapitel III / S. 126 der vorliegenden Untersuchung.

Kommunikationssystem als Hauptort intertextueller Markierungen im KThom festgehalten werden. An diesem Ort der Markierung lassen sich alle Arten der Markierung platzieren, was sich im vorliegenden Fall auch tatsächlich in Form von partiellen und modifizierten Zitaten und allen Arten der Allusionen im äußeren Kommunikationssystem verifizieren lässt. Damit wird schwerpunktmäßig die Text-Rezeptions-Kommunikation angesprochen, die gleichsam stark das Wissen der Rezipierenden in den Blick nimmt.

- Obwohl es innerhalb des KThom einige explizite Markierungen und quasi-explizite Markierungen von Intertextualität gibt, herrscht ein Übergewicht an impliziten Markierungen von Intertextualität und ihrer gänzlichen Unmarkiertheit. Das mag daher rühren, dass a) mit einem antiken Text auch Defizite hinsichtlich einer expliziten Markierung *via* graphemischer Inferenzen gegeben sind und b) durch diejenigen expliziten Markierungen, die im Text durch einige onomastische Allusionen und Mehrfachmarkierungen realisiert werden können, ein Zustand permanenter Intertextualität im Text erzeugt wird. Dieser Zustand permanenter Intertextualität wird bereits in KThom 1 über die Thematisierung von Intertextualität durch die Vorhabensschilderung des Verfassers evoziert und macht ein durchgängig explizites Markieren nicht mehr notwendig. Vielmehr wird die Allusionskompetenz der Leserinnen und Leser nunmehr gefordert und vorausgesetzt sowie erneut die Text-Rezeptions-Kommunikation fokussiert.

Bereits Analyseschritt 1 zeigt somit, dass sich der Schwerpunkt der im Text auffindbaren Formen der Markierung auf der Text-Rezipierenden-Ebene befindet. Dies lässt sich durch die Arten der Markierung festhalten, die u.a. in Form der onomastischen Allusionen das biblische Figurenrepertoire anspricht und damit einen Kontext permanenter Intertextualität schafft. Zudem weisen – neben der Thematisierung von Intertextualität in KThom 1 – auch Mehrfachmarkierungen im Gesamttext KThom auf einen solchen Zustand permanenter Intertextualität hin und die Vielzahl der strukturellen Allusionen erinnert an Gattungsspezifika neutestamentlicher Wundererzählungen. Der Hauptort intertextueller Markierungen im KThom bildet das äußere Kommunikationssystem, was diese Annahme wiederum verifiziert. Mehrheitlich lassen sich die Arten der Markierung auf der Ebene der Text-Rezipierenden-Kommunikation ansiedeln und rekurrieren damit augenscheinlich auf das Wissen der sogenannten informierten Leserinnen und Leser. Die mehrheitlich implizit markierten intertextuellen Signale im Text oder ihre gänzliche Unmarkiertheit stehen in Verbindung zum anfangs

beobachteten Zustand erzeugter permanenter Intertextualität, welcher ein durchgängig explizites oder quasi-explizites Markieren der Signale im Text nicht notwendig macht und umso mehr mit der Allusionskompetenz der Rezipierenden rechnet. Diese Beobachtungen des ersten Analyseschrittes stützen daher auch das text- und rezipierentenorientierte Vorgehen der vorliegenden Studie und erweisen diese Schwerpunktsetzung auch und gerade für den Analysetext KThom als sinnvoll.

2. Analyseschritt 2: Bezugsfelder der Intertextualität

In 2.1 geht es um die Erhebung möglicher Vergleichstexte des KThom und deren Einordnung in die Kategorien Einzeltextreferenz und Systemreferenz. In 2.2 soll anschließend gefragt werden, ob der Gesamttext KThom sich stärker mit konkreten Einzeltexten vergleichen lässt oder ob die gattungstypologischen Parallelen hinsichtlich neutestamentlicher Wundererzählungen überwiegen.

Dieser Teilschritt wertet nun die unter 2.1 erhobenen möglichen Vergleichstexte in Bezug auf eine eventuelle Schwerpunktsetzung des Analysetextes KThom aus. An dieser Stelle kann dann beantwortet werden, ob sich die Parallelen zu neutestamentlichen Wundererzählungen primär über den Bezug zu konkreten Einzeltexten oder der Gattung Wundererzählung konstituiert.

2.1 Einordnung in Einzeltext- und Systemreferenz

Während innerhalb der Einzeltextreferenz unterschieden werden muss zwischen einem individuellen Vergleichstext, auf den durch Zitate und/oder Anspielungen Bezug genommen werden kann und einer Gruppe unterschiedlicher Einzeltexte, auf die im Analysetext jeweils einzeln Bezug genommen wird (*Mehrtextreferenz*), lässt sich die Systemreferenz nicht nur durch die Quantität der Vergleichstexte, sondern auch durch die Arten der Markierung grundlegender unterscheiden. Zum einen kann auf eine einzelne Gattung/Textsorte durch Parallelen zu Stil, Muster und Struktur verwiesen werden. In diesem Fall spielen die strukturellen Allusionen als Art der Markierung eine zentrale Rolle. Davon unterschieden werden müssen im vorliegenden Fall solche Bezugnahmen, die auf eine einzelne Gattung/Textsorte anspielen, dies jedoch mithilfe onomastischer und/oder motivischer Allusionen tun. Eine Differenzierung der unterschiedlichen Allusionen wird an dieser Stelle deshalb vorgenom-

men, weil strukturelle Allusionen ohnehin in der Regel der Systemreferenz zuzuordnen sind, onomastische und motivische Allusionen allerdings fälschlicherweise meist voreilig der Einzeltextreferenz zugeordnet werden. Weiterhin ist die Bezugnahme auf gleich mehrere Textsorten/Gattungen durch Stile, Muster und Struktur (vgl. strukturelle Allusionen) oder durch onomastische und/oder motivische Allusionen möglich.

2.1.1 Einzeltextreferenz A

Ein individueller Vergleichstext, auf den durch Zitate und/oder Anspielungen im Analysetext Bezug genommen wird.

Im KThom lässt sich lediglich ein Kapitel herausfiltern, das auf einen individuellen Vergleichstext Bezug nimmt: KThom 16 – Apg 28,1-10. Die in ihm ebenfalls vorhandenen strukturellen Allusionen²⁴⁰ sind für die Einzeltextreferenz zu vernachlässigen, weil sie ihrem Wesen nach niemals nur auf einen individuellen Vergleichstext einzeln Bezug nehmen. Ebenso auch die onomastischen Allusionen, die auf den Zustand permanenter Intertextualität des KThom verweisen.²⁴¹ Dieser bereits in Analyseschritt 1 erkannte Zustand muss daher auch in Analyseschritt 2 berücksichtigt werden. Er führt nämlich dazu, dass sich fast keine Kapitel des Analysetextes finden lassen, die eine Einzeltextreferenz im strengen Sinn (*Einzeltextreferenz A*) nahelegen, sondern mehrere Vergleichstexte evozieren und somit insbesondere eine Mehrtextreferenz (*Einzeltextreferenz B*) in den Blick gerät, was am Beispiel KThom 19 – Lk 2,41-52 dargestellt werden soll. Gerade KThom 19 als eines der wenigen Zitate im KThom lässt eine *Einzeltextreferenz A* vermuten, erweist sich im vorliegenden Fall aber auch als der Mehrtextreferenz zugehörig.

KThom 16 – Apg 28,1-10

KThom 16 liefert im äußeren Kommunikationssystem unmarkierte motivische Allusionen auf Apg 28,1-10. Sowohl Jesu Bruder Jakobus (KThom 16,1) als auch Paulus (Apg 28,3) werden beim Holzsammeln von einer Schlange gebissen. Die Anspielungen beziehen sich auf die Be-

²⁴⁰ Beispielsweise das Motiv des „Heilenden Mittels“. Diese strukturelle Allusion repräsentiert eine Mischung aus „Berührung“ und „Heilendem Mittel“ und verweist ganz grundsätzlich auf weitere innerkanonische Therapiezahlungen, in denen „Heilende Mittel“ und/oder die „Berührung“ des Wundertäters zur Genesung führen (z.B. Mk 1,31; 5,27; 7,33; 8,23; Lk 7,15; 13,13 und Mt 9,27ff.).

²⁴¹ Exemplarisch lässt sich dies an der onomastischen Allusion Ἰησοῦς herausstellen. Unter dem Gesichtspunkt der Einzeltextreferenz können eine Vielzahl unterschiedlicher Einzeltexte berücksichtigt werden, die als Protagonisten Ἰησοῦς anführen. Ebenso lässt sich diese onomastische Allusion für gleich mehrere Gattungen/Textsorten beanspruchen, indem Ἰησοῦς sowohl in Reden als auch in Gleichnissen und Wundererzählungen in Erscheinung tritt.

griffe Schlange (ἔχιδνα: KThom 16,1; Apg 28,3), Holz bzw. Reisig (φρύγαννα: KThom 16,1; Apg 28,3) und die Hand als ausgewähltes Körperteil, in welches die Schlange beißt (χείρ: KThom 16,1; Apg 28,3).

KThom 19 – Lk 2,41-52 (Lk 1,42)

Das partielle und modifizierte Zitat aus Lk 2,41-52 in KThom 19 ist sicherlich die quantitativ stärkste Parallele zu den kanonischen Erzählungen des Neuen Testaments. Es ist offensichtlich, dass die Struktur, der Aufbau und Inhalt der lukanischen Erzählung um den 12-jährigen Jesus im Tempel in Lk 2,41-52 ähnelt und lediglich lexiko-semantische und/oder formal-semiotische Modifikationen ersichtlich sind. Neben diesem offensichtlichen Zitieren dieses biblischen Textes findet sich innerhalb des Zitats auch eine motivische Allusion auf Lk 1,42 und damit einen anderen Vergleichstext als den zitierten. In KThom 19,4 wird mit der Formulierung Μακαρία σὺ εἶ ἐν γυναιξίν ὅτι ἠὐλόγησεν ὁ θεὸς τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας σου Maria als Mutter Jesu in ähnlicher Weise gepriesen wie in Lk 1,42. Demnach ließe sich eine *Einzeltextreferenz B* (Mehrtextreferenz) erheben, die jeweils einzeln durch Zitat und motivische Allusion auf unterschiedliche Vergleichstexte Bezug nimmt.

Ein Zwischenergebnis

Genuine Einzeltextreferenz, die wirklich durch Zitate und/oder Anspielungen im Analysetext einen individuellen Vergleichstext in den Blick nimmt (*Einzeltextreferenz A*), liegt ausschließlich in KThom 16 vor. Selbst das jedoch nur, wenn strukturelle Allusionen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Systemreferenz und onomastische Allusionen aufgrund des Zustand permanenter Intertextualität vernachlässigt werden und ausschließlich Zitate und motivische Allusionen in den Blick geraten. Gerade Zitate aber legen zunächst eine *Einzeltextreferenz A* nahe (KThom 19), können sich u.U. aber problemlos der Mehrtextreferenz (*Einzeltextreferenz B*) zuordnen lassen. Strenge Einzeltextreferenz im Sinne der *Einzeltextreferenz A* bezieht sich ausschließlich auf einen Vergleichstext aus der Apg (Apg 28,1-10) und lässt sich daher im KThom so gut wie gar nicht nachweisen.

2.1.2 Einzeltextreferenz B (Mehrtextreferenz)

Gruppe von Vergleichstexten, auf die durch Zitate und/oder Anspielungen im Analysetext jeweils einzeln Bezug genommen wird.

Denjenigen Kapiteln des KThom, die gleich mit mehreren Vergleichstexten jeweils einzeln in Bezug gesetzt werden können, gilt besondere Aufmerksamkeit, da sie innerhalb des Analyse-schrittes 2 den größten Raum einnehmen. Aus den oben genannten Gründen geraten hier insbesondere die motivischen Allusionen in den Blick. Exemplarisch seien folgende Kapitel genannt, in denen auf gleich mehrere Einzeltexte Bezug genommen wird: 1. KThom 2 – Gen 1,1-2,4; 2,4-25; Mk 2,23-28 par u.a.; Mk 6,6-13 parr, 2. KThom 3 – Mk 11,12-25 und Mk 3,1-6 parr, 3. KThom 4 – Apg 5,1-11; Joh 7,27f u.a.; Mk 4,41 u.a.; Lk 1,37f und Joh 3,34 u.a.; Gen 1,1-2,4a; auch das „Anklagemotiv“, 4. KThom 5 – Apg 13,6-17; Joh 7,34 u.a., 5. KThom 6 – Lk 2,41-52; Röm 2,21, 6. KThom 7 – Joh 1,1.18.30; 6,62; 17,5, 7. KThom 8 – Joh 3,31; 8,23, 8. KThom 9 – Apg 20,7-12; Joh 11,1-45, 9. KThom 11 – Lk 2,19.51, 10. KThom 12 – Lk 16,7; Mk 4,3-9, 11. KThom 14 – Apg 5,1-11; Lk 2,47.52, 12. KThom 15 – Lk 2,47; 4,16-22 und 13. KThom 19 – Lk 2,41-52 (Lk 1,42). Eine Vielzahl der aufgeführten Kapitel des KThom deckt zudem den Bereich der Systemreferenz ab, bei der auf eine Gattung/Textsorte durch Stile, Muster und Struktur (strukturelle Allusionen) im Analysetext verwiesen wird.²⁴² Aus den genannten Beispielen für *Einzeltextreferenz B* sollen nun folgende Kapitel näher betrachtet werden: 1. KThom 2 – Gen 1,1-2,4; 2,4-25; Mk 2,23-28 par u.a.; Mk 6,6-13 parr, 2. KThom 3 – Mk 11,12-25 und Mk 3,1-6 parr und 3. KThom 9 – Apg 20,7-12; Joh 11,1-45 und das sog. „Anklagemotiv“.

1. *KThom 2 – Gen 1,1-2,4; 2,4-25; Mk 2,23-28 parr u.a.; Mk 6,6-13 parr*

- KThom 2 weist sowohl motivische Allusionen zur priesterschriftlichen Schöpfungserzählung der Genesis (Gen 1,1-2,4a) als auch zur zweiten Schöpfungserzählung (Gen 1,2,4b-25) auf. Die Allusionen lassen sich näherbestimmen über die Wortmacht des Jesusknaben, der als kindlicher Schöpfer agiert und das Wasser mit seinem bloßen Wort reinmacht (λόγω μόνω καὶ οὐκ ἔργω ἐπιτάξας αὐτοῖς; KThom 2,1) sowie die Sperlinge nach dem Formen aus Lehm ebenfalls durch sein Wort belebt (Υπάγετε; KThom 2,4). Eine solche Schöpfung durch das Wort resp. eine performative Schöpfungstätigkeit lässt sich ebenso für Gen 1,1-2,4a verzeichnen. Das Formen aus Lehm (πηλὸν τρυφερὸν; KThom 2,2) geht der Belebung der Sperlinge voraus und ist Teil der aktiven Schöpfertätigkeit Jesu, die stark an das Formen des Menschen innerhalb der zweiten Schöpfungserzählung in Gen 2,7 erinnert.

²⁴² So ließe sich ließe sich KThom 9 beispielsweise den Therapie- und Auferweckungserzählungen zuordnen, während KThom 11 und 12 stark den Bereich der Geschenkwunder berühren.

- Eine motivische Allusion findet sich innerhalb von KThom 2 auch hinsichtlich der Sabbat-Thematik. Indem Jesus in KThom 2,2f am Sabbat spielerisch tätig ist (ταῦτα ἐποίει παίζων) und deshalb von τις Ἰουδαῖος (KThom 2,3) bei Joseph verraten wird, lassen sich Bezüge zu einigen neutestamentlichen Erzählungen herstellen, die ebenfalls Jesu Verhältnis zum Sabbat reflektieren. In der Erzählung vom „Ährenraufen am Sabbat“ in Mk 2,23-28 parr wird Jesus für das Verhalten seiner Jünger ermahnt, welche am Sabbat Ähren ausraufen. Es folgt in Mk 2,28 schließlich ein konzentriertes Menschensohnlogion, das die Vollmacht Jesu über den Sabbat bezeugt. Auch einige Wundererzählungen lassen sich hinsichtlich der motivischen Allusion des Sabbats ausgezeichnet mit KThom 2 in Verbindung bringen. Meist können diese als Normenwunder Jesu bezeichnet werden, die dessen normentschärfende Grundtendenz hinsichtlich des Sabbatgebots zum Ausdruck bringen. Die Heilung eines Mannes am Sabbat in Mk 3,1-6 parr, die Heilung einer verkrümmten Frau am Sabbat (Lk 13,10-17), die Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat (Lk 14,1-6), die Heilung eines Kranken am Teich Bethesda (Joh 5,1-18) und die Heilung eines Blindgeborenen in Joh 9,1-41 dienen als zentrale Beispiele.

- Implizit markiert durch die Position am Textbeginn des KThom ist die motivische Allusion der zwölf Sperlinge (στρουθία ἰβ; KThom 2,2). Die Zwölfersymbolik lässt sich in Bezug setzen zu den Aussendungserzählungen der zwölf Jünger in Mk 6,7-13 parr und kennzeichnet somit den Beginn einer expandierenden Wirksamkeit Jesu innerhalb der synoptischen Evangelien. Gleichzeitig werden im übertragenen Sinn auch in KThom 2,4 durch die Aufforderung Jesu (Ὑπάγετε) die Sperlinge entsandt.

2. KThom 3 – Mk 11,12-25 und Mk 3,1-6 parr

- Die motivische Allusion des Verdorrens in KThom 3 erinnert zunächst offensichtlich an den verdorrten Feigenbaum in Mk 11,12-25. Die Anspielung auf dieses spezifische „Strafwunder“ im MkEv wird noch zusätzlich dadurch markiert, als in KThom 3,2 ein δένδρον angeführt wird. Die Formulierung ἰδοὺ νῦν καὶ συ ὡς δένδρον ἀποξηρανθῆς impliziert durch καὶ, dass bereits zuvor eine Verdorrung stattfand. Im KThom lässt sich bis zum dritten Kapitel allerdings keine Verdorrung nachweisen. Offensichtlich wird an dieser Stelle ein Zusammenlesen mit Mk 11,12-25 intendiert, insofern dort der in KThom 3,2 erwähnte δένδρον als Objekt des Verdorrens auftaucht und KThom nunmehr anachronistisch den kindlichen Jesus etwas ausführen lässt, was bereits zuvor der erwachsene Jesus mit dem Feigenbaum tat: die Verdorrung.

- Anders gelagert ist die Bezugnahme im Blick auf Mk 3,1-6 parr. Während innerhalb der motivischen Allusion des Verdorrrens zunächst die Verfluchung als Pointe bzw. *tertium comparationis*²⁴³ fungierte, tritt nunmehr das „Verdorrt-Sein“ als Krankheitsmerkmal innerhalb neutestamentlicher Therapieerzählungen als Vergleichspunkt in den Fokus. In Mk 3,1-6 wird von einem Mann mit verdorrter Hand berichtet, die sogleich als heilungsbedürftig wahrgenommen wird (καὶ παρετήρουν αὐτὸν εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν; Mk 3,2). Im KThom wiederum erscheint diese Art der Erkrankung als Ausdruck und Resultat der Verfluchung Jesu.

3. KThom 9 – Apg 20,7-12; Joh 11,1-45 und das sog. „Anklagemotiv“ (z.B. Mt 26,59f.66f; 27,3-5; Mk 14,55f; 15,1-20; Lk 23,1-5.13-17 und Joh 18,30.38; 19, 6f u.a.)

Für KThom 9 lassen sich als mögliche Bezugfelder der Intertextualität Apg 20,7-12, Joh 11,1-45 und sämtliche ein „Anklagemotiv“ beinhaltenden Einzeltexte des Neuen Testaments auf-führen, die sich insbesondere im Kontext der Passionserzählungen finden.

- Die Schilderung des Unfalls von Eutychus in Apg 20,7-12, der während einer Predigt Pauli einschläft und vom Dach stürzt, ähnelt der Erzählung des Unfalls von Jesu Spielkamerad in KThom 9. *Tertium comparationis* ist sozusagen der geschilderte Unfall, der in beiden Texten durch einen Sturz vom Dach erfolgt (KThom 9,1/Apg 20,9).

- Die Auferweckung des Lazarus in Joh 11,1-45. In beiden Auferweckungserzählungen wird der Beschädigte mit φωνῆ μεγάλη (KThom 9,3; Joh 11,43) zum Leben erweckt. In beiden Texten dient die Auferweckung der Rechtfertigung resp. Verteidigung der Person oder Lehre Jesu.

- Indem Jesus nun in KThom 9,2 zu Unrecht beschuldigt wird, Verursacher des Unfalls zu sein, lassen sich Verbindungslinien zu einigen neutestamentlichen Texten ziehen, in denen Jesus für sein Handeln und seine Lehre ebenfalls beschuldigt und letztlich angeklagt wird. In einigen dieser kanonischen Texte wird Jesu Unschuld narrativ entfaltet (Mt 26,60; 27,4; Mk 14,55; 15,14; Lk 13,4.13-17; Joh 18,38; 19,6), während diese in KThom 9,3 durch den Auferweckten als Zeugen der Unschuld Jesu in die Erzählung eingebaut wird.

- Neben den Passionserzählungen der Evangelien spielen sicherlich auch Normenwunder eine zentrale Rolle, in welche oftmals sogenannte Streitgespräche eingebettet sind, die jeweils Anklagemotive gegen die Person Jesus und/oder dessen Lehre beinhalten (so z.B. Mk

²⁴³ Zum Begriff, vgl. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, 105, 107.

2,7 parr). Insoweit rücken hier die sog. „Normenwunder“ als spezifische Untergattung der Wundererzählungen in den Fokus der Aufmerksamkeit.

Ein Zwischenergebnis

Die *Einzeltextreferenz B* ist das Bezugsfeld der Intertextualität, das innerhalb des KThom am häufigsten beansprucht wird. In den aufgeführten und explizierten Kapiteln fokussieren motivische Allusionen gezielt individuelle Einzeltexte. Dadurch geraten völlig unterschiedliche Vergleichstexte in den Blick, die oftmals keinerlei Schnittmengen haben. In KThom 2 beispielsweise werden sowohl alttestamentliche als auch neutestamentliche Einzeltexte intendiert. Ähnlich pluriform in Bezug auf die Einzeltexte verhält sich auch KThom 3, wo zum einen die symbolische Erzählung zur Verfluchung des Feigenbaumes ebenso durch die motivische Allusion des Verdorrrens in Bezug gesetzt werden kann wie das „Verdorrt-Sein“ als Ausdruck von Krankheit innerhalb der Therapieerzählungen. KThom 9 wiederum begegnet dieser Vielzahl an Einzeltexten, indem sowohl eine konkrete Erzählung aus der Apg und des JohEv in den Fokus gerät, gleichzeitig aber auch Einzelerzählungen innerhalb des Kontexts der Passionserzählungen und sog. Normenwunder in den Blick geraten. Durch motivische Allusionen in den einzelnen Kapiteln entsteht ein Konglomerat unterschiedlichster Themenbereiche und Textsorten, die unabhängig voneinander eingespeist und zu etwas Eigenem kombiniert und komponiert werden.

2.1.3 Systemreferenz A

Auf eine Gattung/Textsorte wird durch Stile, Muster und Struktur (strukturelle Allusionen) im Analysetext verwiesen.

Kennzeichen dieser Bezugnahmen ist der konkrete Verweis auf gattungstypologische Parallelen zwischen dem Analysetext und dem Vergleichstext. Gekennzeichnet sind diese durch stilistische und/oder strukturelle Ähnlichkeiten, die die Nutzung derselben Gattung – wenn gleich in variierender Gestaltung - nahelegen. Daher verdienen in diesem Zusammenhang die strukturellen Allusionen besondere Aufmerksamkeit. Zwar können auch onomastische und motivische Allusionen Systemreferenz bedingen, doch heben sich die strukturellen Allusionen wiederum von diesen ab, weil sie selbst sozusagen Kern der Systemreferenz sind.

Zu den Kapiteln des KThom, in denen durch Stile, Muster und Struktur im Analysetext auf eine Gattung/Textsorte verwiesen wird, lassen sich exemplarisch solche zählen: 1. KThom 3-5 - Strafwunder, 2. KThom 9,10 und 16-18 – Therapieerzählungen resp. Auferweckungserzählungen und 3. KThom 11 und 12 – Geschenkwunder. Ihnen gemeinsam ist, dass sie jeweils strukturelle Allusionen aufweisen, die zugleich als formbildende und gattungstypologische Elemente neutestamentlicher Wundererzählungen gelten und sich daher mit der „Gattung“ *Wundererzählung* in Verbindung bringen lassen.

1. KThom 3-5 – Strafwunder

- Die strukturellen Allusionen des wunderwirkendes Wortes in KThom 3,2; 4,1 und 5,1 sowie der Konstatierung des Wunders in KThom 3,3; 4,1 und 5,1 verweisen zunächst ganz grundsätzlich auf die Gattung/Textsorte der Wundererzählungen. Diese textinhärenten Intertextualitätssignale kollidieren jedoch mit der Enzyklopädie der Lesenden, wenn man sich den in allen genannten Kapiteln ebenfalls vorherrschende Thematik der Verfluchung bewusst wird. Die Enzyklopädie der Lesenden verweist aufgrund des Zusammenspiels der strukturellen Allusionen „wunderwirkendes Wort“ und „Konstatierung“ beinahe automatisch in den Bereich der helfenden Wundertaten der Jesusfigur, die Menschen von Krankheit heilt oder von der Herrschaft von Dämonen befreit und erzeugt somit grundsätzlich Irritation. Da in den aufgeführten Kapiteln jedoch keine für Therapie- und Exorzismuserzählungen typische Schilderung der Notlage im Vorfeld erfolgt und das wunderwirkende Wort seiner Wirkung nach Schaden zufügen und nicht helfen soll, erweist sich diese Assoziation als nicht plausibel. Auch eine Einordnung in die sog. Normenwunder gelingt über die in den Texten vorhandenen strukturellen Allusionen nicht, weil zum einen zuvor keine Normen benannt werden, die entschärft werden könnten, und somit auch kein Vergehen gegen sie bestraft werden müsste.²⁴⁴

- Auffallend ist, dass in den genannten drei Kapiteln jeweils eine Akklamation erfolgt (KThom 3,3; 4,1 und 5,2). Anders als in den meisten der kanonischen Wundererzählungen beinhaltet diese sprachliche Stellungnahme zum Wunder jedoch nicht Worte der Dankbarkeit, Bewunderung oder Faszination, sondern speist sich aus Vorwürfen und Anklagen, dass Josef ein Kind hat, das solche Dinge tut (τοιοῦτον ἔχεις παιδίον ἐργαζόμενον τοιαῦτα; KThom 3,3) und

²⁴⁴ Anders verhält sich dies freilich in KThom 2. Dort entschärft der kindliche Jesus in übersteigerter Form das Sabbat-Gebot, indem er nicht am Sabbat Leben erhält, sondern gleich Leben erschafft. Hier ließe sich sicherlich deutlicher von einem sog. Normenwunder sprechen.

ihn des Dorfes verweisen (οὐ δύνασαι μεθ' ἡμῶν οἰκεῖν ἐν τῇ κώμῃ ταύτῃ; KThom 4,2) bzw. um eine Verhaltensänderung bitten (εὐλογεῖν καὶ μὴ καταρᾶσθαι; KThom 4,2). Auch die im Anschluss an die Admiration in KThom 5,2 erfolgende Akklamation zeigt auf, dass Jesu Worte, die Tat werden, sowohl gut als auch böse sein können (καλὸν εἶτε κακόν). Das Zusammenspiel aus wunderwirkendem Wort, Konstatierung und Akklamation in Form einer Anklage in den Kapiteln 3-5 charakterisiert die hier vorliegende Untergattung der „Strafwunder“ maßgeblich.

- Strukturparallelen lassen sich im Neuen Testament jedoch in Bezug auf die Strafwunder nicht ausmachen, gleichwohl es Verfluchungen und Bestrafungen dort durchaus gibt (vgl. Lk 1,5-25; 13,1-9; Apg 1,15-20; 5,1-11; 9,1-9; 12,19-24; 13,6-12).²⁴⁵ Dieser Befund macht deutlich, dass die Struktur allein Gattungen/Textsorten nicht hinreichend erfassen kann, weswegen onomastische und motivische Allusionen hinzuzuziehen sind.²⁴⁶

2. KThom 9,10 und 16-18– Therapieerzählung resp. Auferweckungserzählung

- KThom 9 lässt sich mit Therapieerzählungen des Neuen Testaments in Verbindung bringen. Durch die strukturelle Allusion des wunderwirkenden Wortes in V 3 wird die Energie des Wundertäters Jesu auf den verstorbenen Knaben Zenon übertragen, sodass dieser wieder zum Leben erweckt wird.²⁴⁷ Auferweckungserzählungen lassen sich den Therapieerzählung zuzählen und können als gesteigerte Form derselben betrachtet werden.²⁴⁸ So können u.a. die strukturellen Allusionen der Konstatierung des Wunders in V 3 - signalisiert durch παραχρημα - und der Kombination aus Admiration und Akklamation (ebenfalls V 3) ebenso KThom 9 als Wundererzählung ausweisen. Potentiell kommt daher gleich eine Vielzahl neutestamentlicher Therapieerzählungen als Vergleichstexte für KThom 9 in Frage. Der Analysetext nimmt nämlich durch seine strukturelle Ausrichtung Bezug auf die „Gattung“ *Therapieerzählung*. Mk 2,11 parr; 5,41 parr; Lk 7,14; Joh 5,8 und Apg 3,6 weisen eine ähnliche Realisierung des wunderwirkenden Wortes auf. Eine sprachliche Übereinstimmung findet sich innerhalb der kanonischen Evangelien innerhalb dieser Wundererzählungen nicht, da das wunderwirkende Wort statt des imperativischen ἀναστὰς in KThom 9,3 in den genannten Vergleichstexten stets durch ἔγειρε realisiert wird. Eine ähnliche Gestaltung der Kombinati-

²⁴⁵ Rydryck definiert diese Perikopen als Strafwunder und weist gleichzeitig daraufhin, dass sich diese nicht allein über formgeschichtliche Aspekte einholen lassen, vgl. Rydryck, *Miracles of Judgement in Luke-Acts*, 28-32.

²⁴⁶ Vgl. ebd., 28,30f und *Systemreferenz B*.

²⁴⁷ Zu den Charakteristika von sog. Therapieerzählungen, vgl. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 98-102; Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 266.

²⁴⁸ Vgl. Dormeyer, *Wundergeschichten in der hellenistischen Medizin*, 135f; Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 59,98,281.

on aus Admiration und Akklamation findet sich exemplarisch in Mt 15,31; Mk 2,12 parr und Lk 7,16. Die Verben der Admiration variieren jeweils (KThom 9,3: ἐκπλήσσομαι, Mt 15,31: θαυμάζω, Mk 2,12: ἐξίστημι, Lk 7,16: ἔλαβεν δὲ φόβος), während in allen drei Textpassagen die Akklamation über das Verb δοξάζω beschrieben wird. Lediglich im KThom wird die Akklamation gesteigert, indem ergänzend auch προσκυνέω angeführt wird. Während in Mk 2,12 und Lk 7,16 der Inhalt der sprachlichen Stellungnahme zum Wunder aufgeführt wird, bleiben KThom 9,3 und Mt 15,31 rein deskriptiv und schweigen über den Inhalt des Preisens. Eingegrenzt werden kann die Vielfalt der potentiellen Vergleichstexte jedoch durch die inhaltliche Konzentration und Zuspitzung auf die Auferweckung. Es sollten daher solche Therapieerzählungen des Neuen Testaments berücksichtigt werden, welche ebenfalls Auferweckungen thematisieren. Die Auferweckung der Tochter des Jairus in Mk 5,21-43 parr und die Auferweckung des Jünglings von Nain in Lk 7,11-17 seien an dieser Stelle exemplarisch genannt. Am geeignetsten hingegen erscheint die Erzählung um die Auferweckung des Lazarus für ein Zusammenlesen mit KThom 9, weil über das Rufen mit „großer Stimme“ (φωνῆ μεγάλῃ; KThom 9,3 und Joh 11,43) als wunderwirkendes Wort der Verstorbenen ins Leben zurückgerufen und gleichzeitig diese Auferweckung vom Wundertäter aus Machtzwecken initiiert wird.

- Die strukturellen Allusionen der Erschwernis der Annäherung, der Berührung, der Konstatierung des Wunders, der indirekten Demonstration sowie der Akklamation in KThom 10,2 erweisen die Erzählung als Wundererzählung. Spezifischer handelt es sich um eine Therapieerzählung, weil die Berührung des Fußes durch Jesus wundersame Energie freisetzt, die schließlich zur Heilung führt. Die Erzählung befindet sich an der Schwelle zu einer Auferweckungserzählung, da das Sterben in KThom 10,1 in Form eines Imperfekts als im Prozess verstanden wird und es daher heißt, dass er am Sterben war (ἀπέθνησκεν). Dieselbe Verbform von ἀποθνήσκω findet sich auch in einer kanonischen Auferweckungserzählung, nämlich der Auferweckung der Tochter des Jairus in Lk 8,42. Es sollten daher Auferweckungserzählungen als potenzierte Therapieerzählungen²⁴⁹ als Bezugfeld der Intertextualität und damit einhergehende potentielle Vergleichstexte berücksichtigt werden. Der *Berührung* als zentralem Motiv neutestamentlicher Wundererzählungen nach Gerd Theißen²⁵⁰, die gleichzeitig eine strukturelle Allusion darstellt, kommt daher eine entscheidende Bedeutung für die gattungs-

²⁴⁹ Vgl. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 59,98,281.

²⁵⁰ Vgl. ebd., 83.

typologische Zuordnung zu. Sie klassifiziert die Erzählung gemeinsam mit der Schilderung der Notlage in KThom 10,1 als Therapieerzählung und öffnet damit das Bezugsfeld Therapie und Auferweckungserzählung als Gattung, auf die KThom 10 augenscheinlich verweist und Bezug nimmt.

- Die strukturelle Allusion der Charakterisierung der Not in KThom 16 wird ähnlich wie bereits in KThom 9 und 10 beschrieben. Ebenfalls durch einen Unfall - hier durch einen Schlangenbiss - befindet sich der Hilfsbedürftige in einer konkreten Notlage. Es wird – wie in KThom 10,1 – der Prozesscharakter des Sterbens unterstrichen, indem in Form eines Partizips beschrieben wird, dass Jakobus am Umkommen war (ἀπολλυμένου; KThom 16,2). Die strukturelle Allusion des Blasens auf den Biss (κατεφύσησε) in KThom 16,2 kann als eigentümliche Zwischenform von Heilendem Mittel und Berührung gewertet werden. Zusammen mit der Konstatierung des Wunders in Form der strukturellen Allusion der anschließenden plötzlichen Heilung des Verletzten in KThom 16,2 erweisen diese Charakteristika die Erzählung als Therapieerzählung mit einer Schnittmenge zu Auferweckungserzählungen durch den in KThom 16,2 geschilderten andauernden Prozess des Sterbens. Die Struktur der Erzählung spielt somit an auf die Gattung der Therapieerzählungen resp. Auferweckungserzählungen an.

- Gemeinsam mit KThom 18 ist KThom 17 sicherlich die Erzählung des KThom, die strukturell die größtmöglichen Affinitäten zu neutestamentlichen Wundererzählungen aufweist. Wie in Mk 5,21-43 par und Lk 7,11-17 ist von einem toten Kind die Rede. Zudem wird eine Vielzahl gattungstypologischer Elemente aufgegriffen und umgesetzt, die innerhalb einer intertextuell ausgerichteten Arbeit als strukturelle Allusionen klassifiziert und bewertet werden. Als strukturelle Allusionen lassen sich u.a. a) die Form der Berührung und das wunderwirkende Wort in KThom 17,1, b) die Demonstration und Entlassung in KThom 17,1 und c) die Admiration und Akklamation in KThom 17,2 definieren. Sämtliche Motive neutestamentlicher Wundererzählungen finden sich in sehr ähnlicher Weise realisiert in der Erzählung um die Auferweckung der Tochter des Jairus in Mk 5,21-43 und der Erzählung um die Auferweckung des Jünglings von Nain in Lk 7,11-17. Demnach lassen sich für Lesende von KThom 17 augenscheinlich Bezüge zu Auferweckungserzählungen des Neuen Testaments herstellen.

- In KThom 18 handelt es sich erneut um eine Totenaufweckung, wenngleich Leserinnen und Leser weniger über den Verstorbenen/die Verstorbene erfahren als in KThom 17. Es wird lediglich über einen ἄνθρωπος (KThom 18,1) gesprochen. Auch in der vorliegenden Er-

zählung werden strukturelle Allusionen eingespeist, die primär auf die Gattung Therapieerzählung resp. Auferweckungserzählung hinweisen, indem beispielsweise von einer Berührung mit wunderwirkendem Wort (ἐπελάβετο τῆς χειρὸς αὐτοῦ καὶ εἶπεν; KThom 18,1), der Konstatierung des Wunders (εὐθέως; KThom 18,1), der anschließenden Demonstration (ἀναστὰς προσεκύνησεν; KThom 18,1) desselben sowie der Admiration und Akklamation in KThom 18,2. Auch an dieser Stelle werden sich informierte Leserinnen und Leser insbesondere an Mk 5,21-43 und Lk 7,11-17 erinnert fühlen. Nicht verwunderlich also, dass durch strukturelle Allusionen ein Bezug zu neutestamentlichen Auferweckungserzählungen hergestellt werden kann.

3. KThom 11 und 12 – Geschenkwunder

Während KThom 11 relativ vage auf die sog. Untergattung der Geschenkwunder alludiert, wie beispielsweise das Weinwunder zu Kana (Joh 2,1-12), der wunderbare Fischzug (Lk 5,1-11) und das Brotwunder (Mk 6,35-44 parr; 8,1-9 par Mt 15, 32-39),²⁵¹ werden die zentralen gattungstypologischen Elemente der Gattung „Geschenkwunder“ in KThom 12 umso deutlicher realisiert. Es geht um alltagspraktische Hilfen, die Jesus seinem Vater gewährt, indem er ihm hilft, Weizen zu säen (V 1). An sich geschieht die Wunderhandlung allerdings spontan und ohne explizit an Jesus gerichtete Bitte. Ebenso wenig erfolgen in den kanonischen Geschenkwundererzählungen konkrete Bitten. In Joh 2,3 erwähnt Maria lediglich, dass der Wein ausgegangen ist wie auch Simon in Lk 5,5 berichtet, dass sie erfolglos die ganze Nacht hindurch fischten. Auch der Wundervorgang selbst bleibt unauffällig durch das Säen des Weizenkorns. Die Demonstration des Wunders hingegen wird auffällig betont, indem ein einziges Weizenkorn (ἓνα κόρον σίτου; KThom 12,1) hundert Kor einbringt und eine solche Menge vorhanden ist, dass an die Armen des Dorfes verteilt werden kann und im Anschluss noch immer Reste übrigbleiben (ὁ δὲ Ἰωσηφ ἤρεν τὸν ἀπολειφθέντα σῖτον; KThom 12,2). Der Überfluss der wundersamen Vermehrung wird in Lk 5,6f durch das Reißen der Netze und die überfüllten Boote ersichtlich, in Mk 6,43; 8,8 werden ebenfalls die Reste in Körben gesammelt.

Ein Zwischenergebnis

Insbesondere auf Wundererzählungen wird durch strukturelle Allusionen im Analysetext KThom verwiesen, insoweit sie klassische Motive neutestamentlicher Wundererzählungen

²⁵¹ Vgl. Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 267.

repräsentieren. Dabei hat sich herauskristallisiert, dass als Unterkategorien der Wundererzählungen neben Strafwundern (KThom 3-5) - in Unterscheidung zu Normenwundern (KThom 2) - Geschenk wunder (KThom 11 und 12) und insbesondere Therapieerzählungen alludiert werden. Es wird ersichtlich, dass die strukturellen Allusionen allein für Lesende nicht ausreichen, um Strafwunder als Gattung/Textsorte zu erkennen, wohl aber wird das Spezifikum der Akklamation als Anklage als Strukturelement benannt. Da das Anklagemotiv im KThom jedoch auch eine motivische Allusion darstellt, benötigen LeserInnen zum Erkennen der Gattung/Textsorte Strafwundererzählung diese motivischen Allusionen zusätzlich. Für die eruierten Therapieerzählungen geht die Beobachtung soweit, dass sie im Eigentlichen gesteigerte Therapieerzählungen und damit Auferweckungserzählungen sind. KThom 9, 17 und 18 können als Auferweckungserzählungen im klassischen Sinn bezeichnet werden. Doch selbst die augenscheinlich als „einfache“ Therapieerzählungen zu klassifizierenden Erzählungen in KThom 10 und 16 legen auf den zweiten Blick nahe, auch Elemente einer Auferweckungserzählung zu beinhalten, indem in beiden Erzählungen nach unterschiedlichen Unfällen die notleidende Person am Sterben ist (KThom 10, 1 und 16,2) und damit die auch innerhalb der lukanischen Auferweckungserzählung in Lk 8,42 (ἀπέθνησκεν).²⁵²

2.1.4 Systemreferenz B

Auf eine Gattung/Textsorte wird durch onomastische oder motivische Allusionen im Analysetext verwiesen.

Es muss unterschieden werden zwischen onomastischen und motivischen Allusionen, die auf einen oder mehrere voneinander unterschiedene Einzeltexte verweisen (Einzeltextreferenz A und B) und solche, die auf eine konkrete Gattung/Textsorte verweisen (Systemreferenz B).

Beispiel: Die onomastische Allusion Ἰησοῦς und die motivische Allusion Ἰησοῦς Χριστός verweisen grob auf die Gattung der biblischen - spezifischer der neutestamentlichen - Literatur (mit ihren jeweils aufweisbaren Untergattungen). Diese Allusionen fungieren im vorliegenden Fall daher als Beispiel dafür, dass onomastische und motivische Allusionen auf ein bestimmtes Schriftenrepertoire hin- und verweisen, dabei aber größtenteils gleich mehrere Gattungen implizieren.

²⁵² So zumindest in einigen Manuskripten, die Grundlage für die Rekonstruktion der Textvariante Ga sind, vgl. Burke, DE INFANTIA, 294, 298, 368.

Onomastische und motivische Allusionen	→	Bsp.: Ἰησοῦς und Ἰησοῦς Χριστός
	↓	
Übergeordnetes Schriftenrepertoire	→	Neutestamentliche Schriften (inkl. neutestamentlicher Apokryphen)
	↓	
Neutestamentliche Großgattung	→	Evangelien, Briefe, Apokalypse
	↓	
Jeweilige neutestamentliche Untergattung	→	Gleichnis, Wundererzählungen etc.
	=	
Zwischenergebnis: Durch onomastische und motivische Allusionen im KThom erfolgt kein Verweis auf eine klar identifizierbare Gattung, sondern stets der Verweis auf ein bestimmtes Schriftenrepertoire, das wiederum von der Frage nach Gattungen/Textsorten unterschieden werden kann.		

Innerhalb des KThom existieren mehrere solcher onomastischen und motivischen Allusionen, die – ähnlich wie Ἰησοῦς und Ἰησοῦς Χριστός ein ganzes Schriftenrepertoire ansprechen, nicht jedoch deutlich abgrenzbare Gattungen/Textsorten intendieren. Dabei werden zum Teil auch Kanongrenzen überschritten und neben dem Neuen Testament auch auf das Alte Testament angespielt (Sabbatthematik, Schöpfungsmotivik etc.) sowie außerbiblische Schriftgruppen fokussiert (z.B. weitere Thomasliteratur durch den sich vorstellenden Verfasser des KThom Θωμᾶς Ἰσραηλίτης in KThom 1).

Im Unterschied zu den strukturellen Allusionen, die auf spezifische neutestamentliche Gattungen/Textsorten verweisen, verharren die onomastischen und motivischen Allusionen bei spezifischen Schriftgruppen, ohne nähere gattungstypologische Unterscheidungen zu intendieren. Zwar verweisen sie indirekt auch auf neutestamentliche Gattungen/Textsorten, bleiben dabei aber unspezifisch und daher für die vorliegende Untersuchung auf gattungstypologischer Ebene unbrauchbar.

2.1.5 Systemreferenz C

Gruppe an Gattungen/Textsorten, auf die durch a) Stil, Muster, Struktur (strukturelle Allusionen) und/oder b) onomastische oder motivische Allusionen im Analysetext verwiesen wird.

Potentiell ließen sich folgende Möglichkeiten für *Systemreferenz C* anführen:

1. Eine oder mehrere strukturelle Allusion(en) verweisen auf mehrere Gattungen/Textsorten.
2. Eine oder mehrere onomastische Allusion(en) verweisen auf mehrere Gattungen/Textsorten.
3. Eine oder mehrere motivische Allusion(en) verweisen auf mehrere Gattungen/Textsorten.
4. Eine oder mehrere strukturelle Allusion(en) und eine oder mehrere onomastische Allusion(en) verweisen auf mehrere Gattungen/Textsorten.
5. Eine oder mehrere strukturelle Allusion(en) und eine oder mehrere motivische Allusion(en) verweisen auf mehrere Gattungen/Textsorten.
6. Eine oder mehrere onomastische Allusion(en) und eine oder mehrere motivische Allusion(en) verweisen auf mehrere Gattungen/Textsorten.
7. Eine oder mehrere strukturelle, onomastische und motivische Allusion(en) verweisen auf mehrere Gattungen/Textsorten.

Systemreferenz C erübrigt sich im Fall der unter *Systemreferenz B* beschriebenen onomastischen und motivischen Allusionen. Sicher ist zwar: ein Großteil der unter *Systemreferenz B* geschilderten onomastischen und motivischen Allusionen verweisen ihrem Wesen nach ohnehin auf mehrere Gattungen/Textsorten (beispielsweise die onomastische Allusion „Jesus“, die sowohl auf die Großgattungen Evangelien und Briefe etc. als auch auf die darin vorkommenden spezifisch neutestamentlichen Gattungen wie Gleichnisse, Wundererzählungen, Reden etc. verweist). Gleichzeitig bleiben diese Gattungen/Textsorten jedoch im Analysetext KThom über die onomastischen und motivischen Allusionen nicht näher bestimmt. Insoweit können und müssen diese zur Bestimmung von *Systemreferenz C* im vorliegenden Fall vernachlässigt werden. Das betrifft die Varianten 2-7 der oben beschriebenen potentiellen Möglichkeiten für *Systemreferenz C*. Blicke noch Variante 1, um ggf. adäquat unter *Systemreferenz C* eingeordnet werden zu können: eine oder mehrere strukturelle Allusion(en), die auf mehrere Gattungen/Textsorten verweisen. Doch auch hier besteht ein Problem: strukturelle Allusionen sind ihrem Wesen nach ohnehin auf die ihnen zuzuordnende Gattung/Textsorte ausgerichtet und bekämen einen durchaus ambivalenten Charakter, ließen sie sich gleich mehreren Gattungen/Textsorten zuordnen. *Systemreferenz C* lässt sich daher für das KThom nicht bestimmen. Folgende Textbeispiele können dies veranschaulichen: 1. KThom 1 und 2. KThom 12.

1. KThom 1

Durch die Selbstvorstellung des Verfassers in Form der onomastischen Allusion $\Theta\omega\mu\tilde{\alpha}\varsigma$ Ισραηλίτης im Proömium glückt nicht nur eine innerkanonische Anspielung auf den Jünger Jesu $\Theta\omega\mu\tilde{\alpha}\varsigma$ in den neutestamentlichen Schriften (u.a. Mt 10,3; Mk 3,18; Lk 6,15 und Apg 1,13), sondern auch Verweise und Hinweise auf außerbiblische Werke und Textkorpora, in denen $\Theta\omega\mu\tilde{\alpha}\varsigma$ eine Rolle spielt. In diesem Fall wird also auch die außerbiblische Schriftgruppe der Thomasliteratur alludiert. Eine ähnliche Anspielung auf eine ganze Schriftgruppe gelingt durch die motivische Allusion Ιησοῦς Χριστὸς : die Gruppe neutestamentlicher Schriften. In beiden Fällen wird daher auf spezifische Schriftgruppen alludiert, denen wiederum unterschiedliche Gattungen zuzuordnen sind. Hinzukommt freilich, dass auch strukturelle Allusionen mögliche Verbindungslinien zur formalen Gestaltung eines Proömiums aufweisen, was sich insbesondere in einem Vergleich mit dem Proömium des Lukasevangeliums zeigte.²⁵³ Zunächst liegt es daher nahe, KThom 1 unter Punkt 7 der möglichen *Formen von Systemreferenz C* zu listen, da sowohl strukturelle als auch eine onomastische und motivische Allusion den Bezug zu mehreren Gattungen/Textsorten nahelegen könnten. Die Zuordnung scheitert jedoch an der Prägnanz der onomastischen und motivischen Allusion im vorliegenden Kapitel. Weder die onomastische Allusion $\Theta\omega\mu\tilde{\alpha}\varsigma$, noch die motivische Allusion Ιησοῦς Χριστὸς alludieren in KThom 1 auf eine spezifisch erkennbare Gattung, sondern verbleiben innerhalb einer groben Einordnung unter bestimmten Schriftgruppen. Auch mehrere strukturelle Allusionen in KThom 1 verweisen nicht auf mehrere Gattungen/Textsorten, sondern legen einzig Bezüge zu formalen Umsetzungen eines Proömiums nahe.

2. KThom 12

KThom 12 alludiert auf zwei unterschiedliche neutestamentliche Gattungen/Textsorten. Durch die motivische Allusion der hebräischen Maßeinheit Kor in Vers 2 können Lesende an das Gleichnis vom klugen Verwalter in Lk 16,7 und durch die motivische Allusion des Verbes $\sigma\epsilon\acute{\iota}\rho\omega$ in gewisser Weise an das Gleichnis vom Sämann in Mk 4,3-9 erinnert werden. Beide motivischen Allusionen stellen damit Bezüge zur Gattung/Textsorte Gleichnisse her. Gleichzeitig lässt sich durch die strukturelle Allusion der augenscheinlichen Demonstration des erfolgten Wunders in KThom 12,2 ein Bezug auf die Gattung/Textsorte der Geschenkwunder vermuten. In KThom 12 kann somit mit *Systemreferenz C* in Form von Punkt 5 gerechnet

²⁵³ Vgl. unter strukturelle Allusionen in 1.1.2 der vorliegenden Untersuchung.

werden. Warum jedoch lässt sich auch hier diese Zuordnung nicht ohne Probleme vornehmen?

1. Die beiden motivischen Allusionen könnten ebenso auf eine andere Gattung/Textsorte verweisen. Sie lassen sich nicht als unabdingbarer zentraler Bestandteil der Gattung/Textsorte Gleichnisse manifestieren, sondern alludieren auf Einzeltexte und damit spezifische Gleichnisse wie Mk 4,3-9 und Lk 16,7.
2. Eine Anspielung auf die Gattung/Textsorte der Geschenkwunder ist evident, daher auch die Zuordnung zu den neutestamentlichen Wundererzählungen. Eine zusätzliche Anspielung auf weitere Gattungen/Textsorten scheidet im vorliegenden Fall aus.

Ein Zwischenergebnis

Der Sache nach liegt innerhalb des KThom an einigen Stellen *Systemreferenz C* vor, insoweit durch die unterschiedlichsten Allusionen mehrere Gattungen/Textsorten impliziert sind. Onomastische und motivische Allusionen sind ihrem Wesen nach meist automatisch mehreren Gattungen/Textsorten zugehörig. Grundsätzlich ist somit also von einer Pluralität der Gattungsverweise auszugehen, was sich durch den Bezug einzelner onomastischer und motivischer Allusionen auf biblische Texte begründen lässt. Konkret betrachtet kann eine solche Annahme von *Systemreferenz C* innerhalb des KThom jedoch nicht vorliegen: Im vorliegenden Fall führt die beschriebene Pluralität für eine beschreibbare Bezugnahme nicht weiter, weil a) besagte onomastische und motivische Allusionen unbestimmt unter dem Schriftenrepertoire des Neuen Testaments (z.T. auch AT, vgl. KThom 2) subsummiert werden können und b) die strukturellen Allusionen des KThom *per se* konkretisiert auf die Gattung der Wundererzählungen sind und für die *Systemreferenz C* daher ebenfalls ausscheiden.

2.2 Auswertung

1. *Einzeltextreferenz A*, bei der im Analysetext durch Zitate und/oder Anspielungen ein Vergleichstext zitiert oder auf diesen angespielt wird, liegt direkt in nur in einem Kapitel des KThom vor, wenn man von den in ihm auch vorhandenen strukturellen Allusionen absieht, die immer auf eine Gattung/Textsorte abzielen: KThom 16 – Apg 28,1-10. Gleichwohl bleibt zu berücksichtigen, dass sonst beinahe alle Kapitel des KThom auf mehrere individuelle Einzeltexte verweisen und somit größtenteils unter die Mehrtextreferenz fallen. Unter Berücksichtigung der Schnittmengen mit der Systemreferenz in KThom 16 und dem Verweisen auf

zwei unterschiedliche Vergleichstexte in KThom 19 lassen sich diese beiden Kapitel somit nur indirekt der *Einzeltextreferenz A* zuordnen.

2. *Einzeltextreferenz B* kommt innerhalb des KThom der größte Stellenwert zu. Insbesondere motivische Allusionen im Analysetext nehmen jeweils auf mehrere und zum Teil sehr unterschiedliche Vergleichstexte einzeln Bezug.

3. In den Untersuchungen zur *Systemreferenz A* wurde ersichtlich, dass strukturelle Allusionen in vielen Kapiteln des KThom auf Form, Struktur und Muster neutestamentlicher Wundererzählungen anspielen. Dabei konnte beobachtet werden, dass neben der Wunderkategorie der Geschenkwunder insbesondere Therapieerzählungen alludiert werden. Therapieerzählungen werden im KThom meist in gesteigerter Form einer Auferweckungserzählung dargeboten, auch dann, wenn auf den ersten Blick eine typische Therapieerzählung vorliegt. Zudem lassen sich Strafwundererzählungen eruieren, die Lesende allerdings nicht einzig über strukturelle Allusionen auffallen können, sondern um motivische Allusionen ergänzt werden müssen, was deutlich wird, wenn man sich exemplarisch die inhaltliche Ausgestaltung der Akklamation innerhalb der Strafwundererzählungen anschaut, die immer auf Anklage abzielt.

4. Durch die Untersuchungen zur *Systemreferenz B* konnte herausgefiltert werden, dass onomastische und motivische Allusionen oftmals ein ganzes Schriftenrepertoire alludieren und daher auch immer Potential haben, sich auf mehrere Gattungen/Textsorten zu beziehen. Als problematisch wurde jedoch ihr unbestimmter Charakter definiert. Es geht aus den entsprechenden Kapiteln des KThom keine spezifische Gattung/Textsorte aufgrund der onomastischen und motivischen Allusionen hervor, vielmehr bloß das Wissen um ein spezifisches Schriftenrepertoire, dem sich wiederum einzelne Gattungen/Textsorten zuordnen lassen.

5. An die Beobachtungen zur *Systemreferenz B* schließen auch die Ergebnisse zur Untersuchung von *Systemreferenz C* an. Diese gehen von einer potentiellen Ausrichtung onomastischer und motivischer Allusionen auf mehrere Gattungen/Textsorten aus, explizieren aber eine fehlende Festlegung auf Gattungen/Textsorten im Analysetext selbst. Strukturelle Allusionen wiederum sind ihrem Wesen nach ohnehin gattungstypologisch bestimmt und konzentrieren sich im Analysetext – trotz Tendenzen auch zu anderen Gattungen/Textsorten – insbesondere auf die Gattung der Wundererzählungen.

2.2.1 Zum Verhältnis Einzeltext- und Systemreferenz im Analysetext KThom

Wie bereits unter 2.2.1 beobachtet, lassen sich Einzeltextreferenz und Systemreferenz durch das Vorhandensein onomastischer und motivischer Allusionen im Analysetext nur schwer trennen. Auffällig ist gleichzeitig, dass im KThom ein starkes Übergewicht von *Einzeltextreferenz B* und *Systemreferenz A* vorherrscht. Daraus ergibt sich:

1. Indem sowohl für die Einzeltextreferenz als auch für die Systemreferenz eine Vorrangstellung im KThom behauptet werden kann, muss beiden Bereichen gleichermaßen Aufmerksamkeit zuteil werden. Die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Größen ist daher umso mehr berechtigt.

2. Das breite Spektrum unterschiedlichster Vergleichstexte, das Einzeltextreferenz B (Mehrtextreferenz) mit sich bringt, ermöglicht die Aufnahme einer Vielzahl an Themenbereichen und sorgt dafür, dass informierte Lesende permanent an Erzählungen des Neuen Testaments erinnert werden.

3. Die Orientierungslosigkeit und Verunsicherung, die Pluralität oftmals mit sich bringt, wird wiederum durch eine starke Ausrichtung an gattungstypologischen bzw. formbildenden Elementen neutestamentlicher Wundererzählungen aufgefangen und kompensiert (*Systemreferenz A*). Diese Ausrichtung mündet in einer Schwerpunktsetzung auf Auferweckungserzählungen.

4. Auch in der *Einzeltextreferenz B (Mehrtextreferenz)* werden Einzeltexte alludiert, die der Gattung Wundererzählung zugehören oder zumindest inhaltlich wundersame Aspekte aufweisen. Damit ergibt sich eine Schnittmenge, zwischen *Einzeltextreferenz B* und *Systemreferenz A*, die sich auf einem mehr oder weniger offensichtlichen Bezug zu Wundererzählungen gründen lässt und zugleich unmittelbar die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung berührt und rechtfertigt.

5. Durch die *Mehrtextreferenz* und die Vielzahl der potentiellen Vergleichstexte wird jedoch eine einseitige thematische Zuspitzung auf Wundererzählungen vermieden und zusätzliche Themen und theologische Aspekte ins Spiel gebracht.

Das Verhältnis von Einzeltextreferenz und Systemreferenz scheint daher ein sich gegenseitig ergänzendes zu sein, indem die Systemreferenz Orientierung im Gegenüber zur chaotischen Vielzahl an potentiellen Vergleichstexten der Einzeltextreferenz bietet und die Einzeltextreferenz wiederum als bereicherndes Korrektiv der Systemreferenz fungiert, indem eine mög-

liche einseitige thematische Zuspitzung auf prototypische Wundererzählungen vermieden werden kann und das KThom als vielgestaltig ausweist.

2.2.2 Parallelen zu neutestamentlichen Wundererzählungen

Die Grundausrichtung der dieser Untersuchung zugrundeliegenden Methode Intertextualität will als gleichermaßen text- und rezipientInnenorientiert verstanden werden und muss dabei konsequenterweise die Perspektiven beider Größen im Blick behalten: 1. Die der Leserinnen und Leser des KThom, die gegenwärtig verortet werden und als informiert gelten und 2. Die des Textes selbst.

Zu 1) Was informierten Lesenden zunächst und offensichtlich ins Auge fällt, sind die konkreten Bezüge zu unterschiedlichen Einzeltexten und damit auch zu unterschiedlichen Erzählungen, die mehr oder weniger stark die Wundertätigkeit Jesu berühren. Dies wiederum lässt sich mit dem unter 1.3 untersuchten *Grad der Markiertheit* begründen: strukturelle Allusionen, die zentral auf Systemreferenz hinweisen, sind mehrheitlich unmarkiert. Daher ist es auch klar, dass für informierte Lesende erst auf den zweiten Blick gattungstypologische Übereinstimmungen zu neutestamentlichen Wundererzählungen ersichtlich sind.

Zu 2) Für den Text selbst ist das im vorherigen Schritt bemerkte ausgewogene Verhältnis von Einzeltextreferenz und Systemreferenz zu postulieren. Beide korrigieren sich sozusagen wechselseitig und stabilisieren den Text dadurch.

Während sich aus Sicht der Lesenden ein Zugang über die konkreten Einzeltexte anbieten würde, kann aus Sicht des Textes selbst nur ein Zusammenspiel beider Elemente - Einzeltextreferenz und Systemreferenz – für die Fragestellung als gewinnbringend erachtet werden.

3. Analyseschritt 3: Intensität der intertextuellen Bezüge

Analyseschritt 3 summiert in gewisser Weise die bislang gewonnenen Erkenntnisse zu den Formen der Markierung in Analyseschritt 1 und den Bezugsfeldern der Intertextualität in Analyseschritt 2. Insbesondere der unter Analyseschritt 1 untersuchte „Grad der Markiertheit“ und die unter Analyseschritt 2 eruierten möglichen Vergleichstexte gilt es in Analyseschritt 3 zu berücksichtigen. Gleichzeitig schafft Analyseschritt 3 eine Überleitung zu Analyseschritt 4 und der Frage nach den Funktionen von Intertextualität im Analyse- und Vergleichstext, indem bereits an dieser Stelle eine dialogische Ausrichtung der Relation von Analyse- und Vergleichstext beansprucht wird.

3.1 Qualitative und quantitative Kriterien

Im folgenden Gliederungspunkt geht es um die Erhebung *qualitativer Kriterien* (darunter: das Kriterium der Referentialität, der Kommunikativität, der Autoreflexivität, der Strukturalität, der Selektivität und der Dialogizität)²⁵⁴ und die Erhebung *quantitativer Kriterien* (meint die Häufigkeit intertextueller Signale und potentieller Bezugsherstellungen im Wechselspiel von Text und Rezipierenden und die Streubreite der möglichen Vergleichstexte).

3.1.1 Qualität der Intertextualität im KThom

Um die Qualität der Intertextualität im KThom bestimmen zu können, lassen sich einige Kriterien aufstellen, welche diese angemessen prüfen können. Zu diesen Kriterien zählen die Referentialität, die Kommunikativität, die Autoreflexivität, die Strukturalität, die Selektivität und die Dialogizität.²⁵⁵

Das Kriterium der Referentialität

Referentialität meint im Zusammenhang einer intertextuellen Analyse, dass nicht bloß Bezugnahmen eines Analysetextes auf einen Vergleichstext erfolgen, sondern der Analysetext selbst auf den Vergleichstext referiert. Der Analysetext thematisiert somit den oder die Vergleichstexte. Die spezifische Eigenart des oder der Vergleichstexte wird daher im Analysetext aufgegriffen und dadurch thematisiert. Eine Thematisierung des oder der Vergleichstexte kann durch Kommentierung, Perspektivierung und/oder Interpretation dieser erfolgen. Der Intensitätsgrad der Intertextualität kann daher an Thematisierung und Markierung festgemacht werden und betrifft daher konsequent die Ebene des Textes selbst. Je mehr Zitate im Analysetext als solche erkennbar sind und je deutlicher der Analysetext den Vergleichstext thematisiert, desto höher ist das Stadium der Intensität der Intertextualität einzustufen.²⁵⁶ Für das Kriterium der Referentialität können in erster Linie die Ergebnisse des unter Analyseschritt 1 untersuchten Grads der Markiertheit fruchtbar gemacht werden.

Unter 1.3 Grad der Markiertheit²⁵⁷ ließ sich eine Dominanz impliziter Markierungen und gänzlicher Unmarkiertheit von Intertextualität im KThom festmachen. Dies konnte zum einen mit dem Spezifikum eines antiken Textes und den Grenzen damit verbundener Markie-

²⁵⁴ Pfister, Konzepte der Intertextualität, 26-30.

²⁵⁵ Kriterien nach ebd.

²⁵⁶ Vgl. ebd., 26f.

²⁵⁷ Vgl. Kap IV / 1.1.3 der vorliegenden Untersuchung.

rungsoptionen und zum anderen mit der Annahme eines Zustands permanenter Intertextualität durch thematisierte Intertextualität zu Beginn der Ganzschrift (KThom 1), onomastische Allusionen und Mehrfachmarkierungen im KThom begründet werden. Zwar finden sich einige explizite (der Name des Protagonisten Ἰησοῦς, der als Vater Jesu eingeführte Ἴωσήφ, die als Mutter Jesu eingeführte Μαρία etc.) und quasi-explizite Markierungen (einige onomastische Allusionen sowie generische Zuordnungen) im KThom, jedoch überwiegen implizite Markierungen, unter welchen sich beinahe alle Formen der Markierung subsummieren lassen (Zitate, onomastische und motivische Allusionen), und eine gänzliche Unmarkiertheit von Intertextualität, zu welcher ein Großteil der Markierungen innerhalb des KThom zählen (zahlreiche motivische und strukturelle Allusionen). In KThom 15,2 und 19,2 existiert thematisierte Intertextualität, also Intertextualität in ihrer Potenzierungsstufe, indem offensichtlich Bezug genommen wird auf βιβλίον und νόμος.

Die Berücksichtigung der Frage nach der Markiertheit von Intertextualität im KThom innerhalb des Kriteriums der Referentialität legt eine eher geringe Intensität von Intertextualität im KThom nahe, wenn man sich den Großteil der Einzelmarkierungen innerhalb des KThom betrachtet, die entweder implizit markiert sind oder gänzlich unmarkiert vorliegen, indem beispielsweise Zitatsegmente ohne ersichtliche Brüche in den Analysetext eingebaut werden. Explizite und quasi-explizite Markierungen liegen in einem ausgewogenen Verhältnis vor, sind gleichzeitig aber im Gegenüber zu impliziten Markierungen und unmarkierten Zitatsegmenten unterrepräsentiert. Eine klare Identifikation des Zitatsegments gelingt daher deutlich seltener. Das Vorhandensein thematisierter Intertextualität als Kennzeichen von Intertextualität in ihrer Potenzierungsstufe über die beiden Beispiele in KThom 15,2 und 19,2 und deren Hinweise auf βιβλίον und νόμος bleiben aber vergleichsweise unspezifisch. Einwände lassen sich auch hinsichtlich des intertextuellen Bezugsrahmens vorbringen: βιβλίον und νόμος verweisen auf die Schriften des Judentums und führen die Figur Jesus als Wundertäter nicht näher aus. Für die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung ist diese thematisierte Intertextualität im KThom daher vorerst unbrauchbar. Viel wichtiger und weiterführender ist hingegen die Thematisierung von Intertextualität im Proömium des Werkes selbst (KThom 1). Hier verweist der sich vorstellende Verfasser des Werkes auf den den Lesenden bereits bekannten Protagonisten (Ἰησοῦς Χριστός). Dessen Bekanntheit bei den Lesenden wird wiederum über das Possesivpronomen ἡμῶν verdeutlicht. Als metakommunika-

tives Verb, das die thematisierte Intertextualität veranschaulicht, lässt sich ἡγέομαι eruieren. Zugleich muss aber an dieser Stelle zurecht die Frage gestellt werden, ob die Thematisierung von Intertextualität im Analysetext bloß i.S. des Grads der Markiertheit²⁵⁸ eng gefasst über die Benennung und Herkunft des Vergleichstextes sowie das Verwenden metakommunikativer Verben bestimmt werden kann oder nicht vielmehr eine Ausweitung des Begriffs „Thematisierung“ erfolgen sollte. Wie bereits erwähnt kann eine Thematisierung des Vergleichstextes im Analysetext durch Kommentierung, Perspektivierung oder Interpretation erfolgen. Eine Thematisierung des Vergleichstextes im Analysetext ist daher jenseits einer statischen Zuordnung zu einer spezifischen Stufe von Intertextualität (Nullstufe, Reduktionsstufe, Vollstufe, Potenzierungsstufe)²⁵⁹ möglich. Sie beschreibt zugleich das Verhältnis von Analysetext und Vergleichstext, das an späterer Stelle unter dem Kriterium der Dialogizität näher betrachtet wird und insbesondere unter Analyseschritt 4 zu den Funktionen von Intertextualität eine wichtige Rolle spielt. Daher an dieser Stelle lediglich einige Textbeispiele zur Thematisierung des Vergleichstextes im Analysetext in Form von Kommentierung, Perspektivierung und/oder Interpretation:

1. Das Jesuskind als Schöpfer (KThom 2)

In KThom 2 findet eine Thematisierung der Vergleichstexte Gen 1,1-2,4a und Gen 1,2,4b-25 in Form einer Perspektivierung statt. Es wird eine Schöpfungshandlung erzählt, die in ähnlicher Weise durchgeführt wird wie in den Schöpfungserzählungen der Genesis, nämlich durch das bloße Wort (KThom 2,1.3; Gen 1,3.6.9.11 etc.) als performativer Schöpfungsvorgang und gestalterisch ausgeschmückt durch das Formen aus Lehm (KThom 2,2), das äquivalent zum Formen aus der Erde vom Acker (Gen 2,7) erfolgt. Die Schöpfung wird nun aus der Perspektive des spielenden Kindes beschrieben, das zugleich Jesus ist. Der Schöpfungsvorgang aus der Perspektive des Kindes kommentiert in gewisser Weise den auf die jüdische Weisheitstradition zurückgehenden Gedanken einer Schöpfungsmittlerschaft. Jesus wird in einigen Schriften des Neuen Testaments – unter Annahme einer Präexistenz – als Schöpfungsmittler aufgefasst. Dies ist insbesondere innerhalb der johanneischen und paulinischen Theologie zu verzeichnen, ebenfalls aber auch im Kol, Eph und Hebr.²⁶⁰

²⁵⁸ Vgl. Definition der sog. Potenzierungsstufe von Intertextualität als thematisierter Intertextualität, vgl. Kapitel III / S. 129 der vorliegenden Untersuchung.

²⁵⁹ Zum Grad der Markiertheit, vgl. Kapitel III / S. 126-129 der vorliegenden Untersuchung.

²⁶⁰ Vgl. Breytenbach, Art. Schöpfer/Schöpfung. III. Neues Testament, 286f.

2. Das Jesuskind als Verflucher (am Beispiel KThom 3)

In einigen Kapiteln des KThom wird Jesus als Verflucher dargestellt (KThom 3-5 und 14). Eine andere Perspektive auf die Erzählung um die Verfluchung des Feigenbaums in Mk 11,12-14 und 20-25 liefert KThom 3. Die Objekte der Verfuchung variieren: statt eines Feigenbaumes (Mk 11,13) wird von einem Jungen berichtet, der das von Jesus zusammengeleitete Wasser zum Abfließen bringt (KThom 3,1). In beiden Texten stehen Handlung und Bestrafung in eigentümlicher Gewichtung, was dadurch zum Ausdruck gebracht wird, dass das Abfließen-Lassen des Wassers in KThom 3,1 vermutlich aus einem kindlichen Spielvorgang resultiert und die Zeit für Feigen nach Mk 11,13 noch nicht gekommen war. Die Figur Jesus schlägt sich in KThom 3,2 anachronistisch mit den eigenen Waffen, indem er dem Sohn des Schriftgelehrten sagt: τί ἠδίκησαν σε τὰ ὕδατα καὶ οἱ λάκκοι; („Was haben dir das Wasser und die Gruben Unrechtes getan?“). Mit dieser Aussage klagt er sich zugleich selbst an, wenn er als Erwachsener scheinbar ungerechtfertigt einen Feigenbaum verdorren lässt.

Insofern könnte KThom 3 auch als Art Kommentar zu Mk 11,12-14 und 20-25 gelesen werden und Jesu ungerechtfertigtes Verfluchen des Feigenbaumes werten. Neben dieser kritischen Kommentierung von Mk 11,12-14 und 20-25 kommt aber auch eine bestätigende Interpretation der Erzählung um die Verfluchung des Feigenbaumes in Frage, wenn verdeutlicht wird, dass bereits das Kind Jesus verfluchen kann und das in zugespitzter und intensiver Art und Weise: das Kind verflucht nicht bloß einen Baum, sondern einen Menschen, genauer: ein anderes Kind, drastischer: (s)einen Spielkameraden!

3. Das Jesuskind als Heiler und Helfer (am Beispiel KThom 18)

Neben den Verfluchungen und Bestrafungen Jesu finden sich im Analysetext auch Abschnitte, die Jesu innerfamiliäre (KThom 11-13) und therapeutische Hilfen in Form von Heilungen sowie Auferweckungen (KThom 8-10 und 16-18) beschreiben. Auch diese Ansätze kommentieren und interpretieren die neutestamentlichen Texte zum Nächsten- und Feindesliebe praktizierenden Jesus von Nazareth. Folgende Aspekte scheinen im Folgenden von besonderem Interesse: a) die stark exklusive Bestimmung derjenigen, denen Hilfe und/oder Heilung zukommt und b) die starke Schwerpunktsetzung auf Auferweckungserzählungen.

a) Sämtliche Alltagspraktische Hilfen Jesu spielen sich im innerfamiliären Kontext ab. So hilft Jesus in KThom 11 seiner Mutter beim Wasser-Holen und unterstützt in KThom 12 und 13 seinen Vater bei landwirtschaftlichen und handwerklichen Tätigkeiten. Auch die Therapieer-

zählung in KThom 16 thematisiert die Heilung von Jesu Bruder Jakobus und die Heilung der ehemals Blinden erfolgt aufgrund der Einsicht des Lehrers (KThom 8,1).

b) Auch offensichtlich einfache Therapieerzählungen werden mit dem Zusatz versehen, dass der Verletzte eigentlich im Sterben liegt (KThom 10 und 16). Abgesehen von KThom 8 sind somit alle weiteren Therapieerzählungen im engeren oder weiteren Sinn Auferweckungserzählungen.

Tatsächlich finden die Hilfstätigkeiten Jesu innerhalb des KThom vermehrt im Kontext seiner Familie und Nächsten statt, was sicherlich seinem Alter und kindlichen sowie dörflichen Umfeld geschuldet ist, gleichwohl jedoch in Kontrast zur Ausweitung der Hilfstätigkeiten Jesu im Erwachsenenalter steht. Die Wundererzählungen kommentieren damit zugleich die kanonischen Wundererzählungen in Form einer Engführung.²⁶¹ Zu beobachten ist ferner ein gewisser Überbietungsaspekt, was die Intensität der Therapieerzählungen angeht. Verglichen mit den kanonischen Wundererzählungen finden sich innerhalb des KThom verdichtet Auferweckungserzählungen.

4. Das partielle und modifizierte Zitat in KThom 19

KThom 19 bietet eine besonders augenscheinliche Thematisierung eines kanonischen Vergleichstextes. Gemeint ist die Erzählung um den 12-jährigen Jesus im Tempel in Lk 2,41-52. KThom 19 interpretiert und kommentiert diese Erzählung nun, indem sie aus der Perspektive der Gesamtschrift KThom erzählt und leichte Modifikationen bietet. Im KThom bleibt der 12-jährige Jesus nicht im Anschluss an das Pesachfest in Jerusalem, er kehrt vielmehr nach der Abreise dorthin zurück (KThom 19,1). Diese Umkehr macht die Dringlichkeit seines Handelns deutlicher und unterstreicht deren Relevanz. Zudem wird im KThom beschrieben, wie Jesus dem Gesetz lauscht und nicht - wie in Lk 2,46 - den Lehrern. Das mag der Tatsache geschuldet sein, dass innerhalb der Gesamtschrift KThom kontinuierlich eine Abwertung bzw. systematische Herabsetzung der Lehrpersonen im Gegenüber Jesu erfolgt und nunmehr auch zum Ende der Gesamtschrift von einer Huldigung resp. Bewunderung der Gesetzeslehrer Abstand genommen werden soll.

Die geschilderten Beispiele machen deutlich, dass eine zunächst angenommene niedrige Intensität von Intertextualität über das Kriterium der Referentialität genauer geprüft werden

²⁶¹ Lediglich KThom 8 liefert punktuell Ansätze einer stärker die Feindesliebe betreffenden Handlungsmotivation Jesu. Gleichwohl stagniert aber auch KThom 8 ganz im Kontext einer Belohnung der Einsichtigen.

muss. Sicherlich lassen sich über den Grad der Markiertheit vergleichsweise wenige explizite oder quasi-explizite Markierungen im Vergleich zu impliziten Markierungen und einer gänzlichen Unmarkiertheit bestimmen. Die Potenzierungsstufe von Intertextualität in KThom 1 und 18 sowie die Ausweitung des Begriffs „Thematisierung“ über die Frage der Markierung hinaus dominieren jedoch die mehrheitlich impliziten oder völlig unmarkierten Einzelmarkierungen im KThom. Demnach kann nach dem Kriterium der Referentialität eine aus Markierung und Thematisierung eruierte Schnittmenge für die Intensität von Intertextualität im KThom festgehalten werden: die Intensität für Intertextualität befindet sich nach diesem Kriterium im hohen Bereich.

Das Kriterium der Kommunikativität

Während sich das Kriterium der Referentialität auf der Ebene des Textes selbst befindet, werden innerhalb des Kriteriums der Kommunikativität die Größen Text und Rezipierende miteinander verbunden. Zum einen wird der im Text selbst vorfindbare Grad der Markiertheit und damit die Deutlichkeit der Markierung berücksichtigt und zum anderen die potentielle Erkennbarkeit von Intertextualität durch die Lesenden hinterfragt.²⁶² Damit treten im Text mehr oder weniger deutliche Signale von Intertextualität in Wechselwirkung mit dem Wissen der Lesenden, die auf Basis ihrer Enzyklopädie die im Text auffindbaren Signale entdecken und deuten können. Ein Stadium maximaler Intensität von Intertextualität ist freilich dann zu verzeichnen, wenn Intertextualitätssignale im Analysetext bestmöglich von Lesenden identifizierbar sind. Doch nicht der Grad der Markiertheit von Intertextualität allein ist ausschlaggebend für die Erkennbarkeit von Intertextualität im Analysetext. Da von einer Dominanz impliziter Markierungen und einer gänzlichen Unmarkiertheit im KThom ausgegangen werden kann, soll nun aufgezeigt werden, dass sich auch diese potentiell gut von informierten Rezipierenden im Analysetext entdeckt werden können. Dies lässt sich mit folgenden Prämissen belegen: 1. Der Enzyklopädie der Lesenden und 2. dem Zustand permanenter Intertextualität. Hier tritt der Aspekt der Kommunikation in Erscheinung: Das Zusammenspiel und die Wechselwirkung von textinhärenten Merkmalen und dem potentiellen

²⁶² Pfister setzt unter dem Kriterium Kommunikativität die Größen Autor-Rezipierende, vgl. Pfister, Konzepte der Intertextualität, 27. Da die vorliegende Studie jedoch gleichermaßen text- und rezipierendenorientiert ausgerichtet ist, wird der Aspekt der Kommunikation auf die Ebenen Text-Rezipierende verlagert und nicht länger nach einer möglichen Intention des Autors gefragt.

Wissen informierter Lesender. Dieses Kriterium befindet sich daher auf der Text-Rezipierenden-Ebene.

1. Die Enzyklopädie der Lesenden

Das Wissen der Lesenden beeinflusst und bestimmt deren Rezeptionsvorgang und deren Deutung des zugrundeliegenden Textes. Je nachdem, welche Voraussetzungen Lesende mitbringen variiert auch die Interpretation eines Textes. Je mehr spezifisches Wissen vorhanden ist, desto stärker wird das Textverständnis gewährleistet. Die Summe allen Wissens kann schließlich als Enzyklopädie bezeichnet werden.²⁶³ Lesende können innerhalb des Rezeptionsprozesses auf dieses Wissen zurückgreifen und zum Verstehen des Textes heranziehen. Im vorliegenden Fall werden sogenannte „informierte Lesende“ als künstlich erzeugtes Produkt und irrealer Größe postuliert.²⁶⁴ Damit ist gemeint, dass gegenwärtige ExpertenleserInnen das KThom lesen und ein großes Wissensarsenal mitbringen. Dieses Repertoire an Wissen umgreift insbesondere biblisches Wissen und die Kenntnis kanonischer Schriften insgesamt. Dieses Wissen um potentielle kanonische Vergleichstexte des KThom ermöglicht daher auch das Erkennen impliziter und sogar unmarkierter intertextueller Signale im Text. Veranschaulichen lässt sich das Erkennen von Intertextualität durch den Rückgriff auf enzyklopädisch verankertes Wissen anhand folgender Beispiele:

Das Wissen der Lesenden (Enzyklopädie)	Grad der Markiertheit (Rückgriff auf 1.3)	Das Erkennen von Intertextualität im KThom
Jesus von Nazareth wird in den Schriften des Neuen Testaments als Ἰησοῦς Χριστὸς und Sohn Gottes geglaubt.	- Ἰησοῦς als onomastische Allusion (explizit markiert) - Ἰησοῦς Χριστὸς als motivische Allusion (explizit markiert)	Unabhängig davon, ob die onomastische oder die motivische Allusion im Analysetext vorliegt, werden Lesende unmittelbar an den Protagonisten der kanonischen Evangelien erinnert und der ihm zugeschriebenen Attribute. Damit wird zugleich das Wissen um das neutestamentliche Schriftenrepertoire abgerufen und zugleich eine spezifische Erwartungshaltung der Lesenden aktiviert.
Die Bibel beginnt mit zwei Schöpfungserzählungen in der Genesis, die JHWH als	Motivische Allusionen in KThom 2, die durch ihre Position im Textganzen	Durch die in KThom 2 beschriebene Schöpfertätigkeit des Jesuskindes und die darin enthal-

²⁶³ Nach Eco handelt es sich bei der Enzyklopädie um ein „Destillat (...) anderer Texte“ (Eco, Lector in fabula, 28.).

²⁶⁴ Sogenannte „Modell-Leser“ resp. „implizite Leser“, vgl. Eco, Lector in fabula, 67; Iser, Der Akt des Lesens, 60; Seiler, Intertextualität, 285.

<p>Schöpfer der Welt jeweils unterschiedlich beschreiben.</p>	<p>implizit markiert sind.</p>	<p>tenen motivischen Allusionen aktivieren Lesende in ihrer Enzyklopädie das Wissen um die beiden Schöpfungserzählungen der Genesis. Sie können Parallelen erkennen und daher auch ohne explizite Markierung der intertextuellen Signale diese als solche erkennen. Bestätigt wissen sich Lesende in ihrer Einschätzung zur Bezugnahme auf die alttestamentlichen Schöpfungserzählungen durch die Position der Erzählung zu Beginn der Gesamtschrift KThom.</p>
<p>Jesus wird in den neutestamentlichen Schriften als Wundertäter beschrieben, indem er auferweckt, heilt, Exorzismen betreibt, Normen entschärft und verschärft, rettet und/oder Nahrung und Güter vermehrt. Sog. Strafwunder existieren ebenfalls, sind aber in Bezug auf den Wundertäter Jesus vergleichsweise selten aufzufinden.</p>	<p>- Strukturelle Allusionen im Sinne formbildender Elemente der Gattung „Wundererzählung“ sind <i>per se</i> unmarkiert. - Einige motivische Allusionen, die insbesondere innerhalb der Verfluchungen Jesu eine Rolle spielen, sind ebenfalls unmarkiert.</p>	<p>Beim Lesen der Wundererzählungen des KThom aktivieren Lesende ihr Wissen um einen typischen Ablauf solcher Wundererzählungen, die sie bereits aus den kanonischen Evangelien kennen. Admirations- und Akklamationsmotive beispielsweise erinnern an ähnliche Ausprägungen innerhalb kanonischer Wundererzählungen. Diese Verbindungsherstellung gelingt, obwohl strukturelle Allusionen <i>per se</i> unmarkiert sind und weil sie in Kombination erkannt werden können. Ebenso können unmarkierte motivische Allusionen innerhalb der sog. Strafwunder resp. Verfluchungen erkannt werden, weil sie ihrer spezifischen inhaltlichen Ausrichtung nach sofort Bezüge implizieren.</p>
<p>Der Wundertäter Jesus besitzt außergewöhnliche Weisheit.</p>	<p>Die motivischen Allusionen zur Weisheit des Jesusknaben sind unmarkiert.</p>	<p>Innerhalb der Enzyklopädie der Lesenden wird nicht nur das Wissen um den Wundertäter Jesus aktiviert, sondern auch um dessen übermenschliche und augenscheinliche Weisheit, die in sämtlichen Erzählungen des Neuen Testaments eine Rolle spielt. Dieser Bezug kann von Lesenden hergestellt werden,</p>

		auch wenn die Markierung im Analysetext selbst nicht explizit erfolgt.
Es existiert nur eine ausführlichere Erzählung um das aktiv handelnde Jesuskind in den kanonischen Schriften des Neuen Testaments: Lk 2,41-52.	Das partielle und modifizierte Zitat von Lk 2,41-52 in KThom 19 ist implizit markiert durch die Quantität der übernommenen Zitatsegmente und Disposition des Textes selbst.	Auch wenn das Zitat von Lk 2,41-52 im Analysetext nur implizit markiert ist, wird Intertextualität von Lesenden offensichtlich erkannt, weil sie in ihrer Enzyklopädie abgespeichert haben, dass die Erzählung um den 12-jährigen Jesus im Tempel die einzige Kindheitserzählung im Neuen Testament ist, in der Jesus als aktiv handelnde kindliche Figur in Erscheinung tritt.

2. Der Zustand permanenter Intertextualität im KThom

Warum können informierte Leserinnen und Leser Intertextualität im Analysetext erkennen, obwohl die Signale im Text selbst oft nur implizit markiert oder gänzlich unmarkiert sind? Beantwortet werden kann diese Frage auch mit der Annahme eines Zustands permanenter Intertextualität im Analysetext KThom. Indem in Form expliziter Markierungen wie beispielsweise der onomastischen Allusion Ἰησοῦς oder der motivischen Allusion Ἰησοῦς Χριστός ein offensichtlich biblischer Kontext evoziert wird, der dann noch durch das Auftreten weiterer innerbiblischer Figuren und durch spezifische biblische Inhalte wie beispielsweise Wundererzählungen verifiziert wird, ein definierter Kontext geschaffen wird, wird zugleich die Leserichtung der Rezipierenden vorgegeben. Nach den ersten offensichtlichen Markierungen von Intertextualität ist den Lesenden bewusst, dass die vorliegende Erzählung im biblischen Kontext anzusiedeln ist. Damit werden auch – einzeln betrachtet – unmarkierte Hinweise auf Intertextualität von Lesenden hinreichend erkannt. Durch einige explizite Markierungen im Text und die Quantität aller Markierungen kann im Folgenden mit zahlreichen impliziten Markierungen gearbeitet werden oder gar völlig auf Markierungen verzichtet werden. Die LeserInnen sind bereits so gelenkt, dass sie kontinuierlich mit einem intertextuellen Bezug rechnen und diesen dann auch – ungeachtet des jeweiligen Markiertheitsgrades – erkennen können.

Das Kriterium der Kommunikativität hat in Bezug auf die Intensität von Intertextualität im Analysetext KThom folgendes ergeben: obwohl implizite Markierungen oder eine gänzliche

Unmarkiertheit von Intertextualität im KThom dominiert und man von einem vermehrten Nicht-Erkennen der Lesenden ausgehen kann, lässt sich mithilfe des Gedankens der Enzyklopädie der Lesenden und dem definierten biblischen Kontext des KThom als Zustand permanenter Intertextualität von einer sehr guten Identifizierbarkeit von Intertextualität durch die Rezipierenden ausgehen. Die Kommunikation zwischen Text und Lesenden findet daher unter optimalen Voraussetzungen statt. Die Intensität von Intertextualität ist innerhalb des Kriteriums der Kommunikativität daher als tendenziell hoch einzustufen.

Das Kriterium der Autoreflexivität

Dieses Kriterium lässt sich in Relation zu den beiden vorangehenden Kriterien begreifen, steigert die Intensität von Intertextualität jedoch noch dadurch, dass ein Analysetext womöglich selbst den Bezug zu einem Vergleichstext und damit die Bedingungen von Intertextualität erörtert und abwägt. Intertextualität wird also eigens im Analysetext thematisiert und die damit verbundenen Chancen und Probleme sowie Voraussetzungen und Leistungen angeführt.²⁶⁵ Der Analysetext versteht sich daher selbst als ein in Relation stehender Text und thematisiert diesen Sachverhalt u.a. indem metakommunikative Aspekte in den Analysetext eingespeist werden. Das Vorhandensein von Markiertheit und Thematisierung kennzeichnet daher die maximale Intensität von Intertextualität innerhalb des Kriteriums der Autoreflexivität.

In KThom 15,2 und 19,2 findet sich Intertextualität in ihrer Potenzierungsstufe. Wie bereits erläutert, hilft die Thematisierung von Intertextualität in diesen Kapiteln jedoch in Bezug auf die Fragestellung der Untersuchung nicht wirklich weiter. Auch die Markierungen von Intertextualität sind größtenteils implizit und/oder unmarkiert. Eine hohe Intensität von Intertextualität ist alleine über diese beiden Bezugsgrößen (Markierung und Thematisierung) nicht hervorzuheben. Ein Ausdehnen des Thematisierungsbegriffs unter dem Kriterium der Referentialität²⁶⁶ und die prinzipielle Erkennbarkeit impliziter und unmarkierter Markierungen im Analysetext, die unter dem Kriterium der Kommunikativität erarbeitet wurden, öffnen den Blick für eine durchaus höhere Intensität von Intertextualität im KThom als zunächst angenommen werden kann. Im vorliegenden Kriterium der Autoreflexivität können solche

²⁶⁵ Vgl. Pfister, *Konzepte der Intertextualität*, 27.

²⁶⁶ Vgl. unter Referentialität in 3.3.1 der vorliegenden Untersuchung.

Vermutungen um einen weiteren relevanten Gesichtspunkt ergänzt werden. Das Kriterium der Autoreflexivität stellt folgende Frage: Inwieweit thematisiert, problematisiert oder diskutiert der Analysetext selbst die ihm innewohnende Intertextualität?

Bislang wurde die Thematisierung von Intertextualität im KThom konkret auf KThom 15,2 und 19,2 begrenzt und anschließend mit einer Ausdehnung des Begriffs innerhalb des Kriteriums der Referentialität zumindest ansatzweise verdeutlicht, dass Thematisierung auch in Form von Kommentierung, Interpretation und Perspektivierung zumindest latent im Gesamttext KThom auffindbar ist. KThom 1 jedoch erzeugt bei Lesenden eine Erinnerung an den bereits bekannten Protagonisten (ἡμῶν). Es wird demnach auf bereits Bekanntes zurückgegriffen und zugleich metakommunikativ expliziert, wie mit diesem Bekanntem umgegangen wird (ἡγέομαι). Insoweit wird im KThom selbst offensichtlich Intertextualität thematisiert und problematisiert. Dem Verfasser ist bewusst, dass Jesus Christus bekannt ist, dass es dennoch aber Abschnitte seines Lebens gibt, die nicht festgehalten wurden und noch bekanntgemacht werden müssen. Das Einspeisen neuer Informationen in die Biographie Jesu gelingt allerdings nur in Anlehnung an bereits Bekanntes, das konsequent in die neuen Erzählungen eingebaut wird. Die Intensität von Intertextualität ist gemäß dem Kriterium der Autoreflexivität demnach als durchaus hoch einzustufen.

Das Kriterium der Strukturalität

Das Kriterium der Strukturalität bildet eine Mischform aus gattungstypologischen und quantitativen Faktoren. Bloßes punktuelles Zitieren oder Alludieren zeichnet einen eher geringen Intensitätsgrad von Intertextualität aus, während solche Formen, in denen ein Vergleichstext beinahe vollständig in den Analysetext integriert wird oder „zur Folie eines ganzen Textes wird“²⁶⁷, eine maximale Intensität von Intertextualität beschreibt.²⁶⁸ Ein Vergleichstext kann zur Folie für den zugrundeliegenden Analysetext werden, indem a) sich Mehrfachmarkierungen im Analysetext finden lassen und/oder b) gattungstypologische Schnittmengen - beispielsweise in Form struktureller Allusionen - vorherrschend sind.

²⁶⁷ Pfister, *Konzepte der Intertextualität*, 28.

²⁶⁸ Vgl. ebd.

Ein Großteil der im KThom auffindbaren intertextuellen Signale ist über bloßes und beiläufiges Anzitieren realisiert. Das sind zumeist einzelne Allusionen, die punktuell Bezug auf einen oder mehrere Vergleichstexte nehmen. Andere Kapitel des KThom wiederum weisen deutlich stärkere Bezüge zu einem spezifischen Vergleichstext und damit auch eine höhere Intensität von Intertextualität auf. So finden sich in KThom 2 gleich mehrere motivische Allusionen, die auf die Schöpfungserzählungen der Genesis anspielen. Es liegen demnach Mehrfachmarkierungen vor, die auf ein und denselben Sachverhalt alludieren. Maximale Intensität von Intertextualität kann hier jedoch nicht erreicht werden, weil nicht ein spezifischer Vergleichstext intendiert wird, sondern die beiden Schöpfungserzählungen und solche Erzählungen, die die Sabbatthematik problematisieren. Zudem werden wesentliche Aspekte der Schöpfungserzählungen der Genesis im Analysetext nicht alludiert und demnach andere Schwerpunkte gesetzt (z.B. Fehlen der Menschenschöpfung oder des Schöpfungsauftrages etc.). KThom 10 und 16 weisen z.B. typische formbildende Elemente neutestamentlicher Wundererzählungen auf. Strukturell – also in Form struktureller Allusionen – sind sie somit dem Aufbau nach ähnlich realisiert wie innerkanonische Therapieerzählungen. Ein Stadium maximaler Intensität von Intertextualität lässt sich über KThom 10 und 16 aber nicht festhalten, da entweder andere inhaltliche Schwerpunkte über das Einstreuen der Unfälle realisiert werden oder keine offensichtlichen strukturellen Parallelen zu verzeichnen sind, auch wenn KThom 16 durch den Schlangebiss eindeutig auf Apg 28,3-6 alludiert. Auch KThom 18 erreicht kein Stadium maximaler Intensität von Intertextualität. Zwar existieren einige strukturelle Ähnlichkeiten zu den Auferweckungserzählungen des Neuen Testaments (Lk 7,11-17; Mk 5,21-43 und Joh 11,1-45), doch werden keine stärkeren inhaltlichen Parallelen ersichtlich. Anders als in KThom 17 – wo starke inhaltliche Parallelen über die Auferweckung eines Kindes zu Lk 7,11-17 und Mk 5,31-43 beobachtet werden können – gibt es keine deutlicheren Schnittmengen zu neutestamentlichen Auferweckungserzählungen in KThom 18. KThom 17 und 19 hingegen weisen innerhalb des KThom ein Stadium maximaler Intensität von Intertextualität auf. Dies soll anhand der zwei Textbeispiele näher expliziert werden.

1. KThom 17

Einen ähnlichen Aufbau von KThom 17 zu einigen Auferweckungserzählungen des Neuen Testaments verdeutlichen die strukturellen Allusionen der Berührung und des wunderwirkenden Wortes in V 1, der Demonstration und Entlassung in V1 sowie der Admiration und Akklamation in V 2. Auch in den Auferweckungserzählungen des Jünglings von Nain in Lk

7,11-17 und der Tochter des Jairus in Mk 5,21-43 werden diese formbildenden Elemente realisiert.²⁶⁹ Doch nicht nur hinsichtlich der Struktur und des Aufbaus weist KThom 17 Parallelen zu Lk 7,11-17 und Mk 5,21-43 auf, auch die Inhalte entsprechen sich. Im Analysetext und den konkreten Vergleichstexten geht es um die Auferweckung eines Kindes. Von insgesamt drei Auferweckungserzählungen im Neuen Testament erzählen zwei von der Auferweckung eines Kindes.

2. *KThom 19*

KThom 19 ist Repräsentant maximaler Intensität von Intertextualität im KThom, da es sich um ein partielles und modifiziertes Zitat von Lk 2,41-52 handelt. KThom 19 ist neben KThom 4,2 das einzige Zitat innerhalb des KThom. Größere Teile des Zitats sind wörtlich identisch mit Lk 2,41-52 (modifiziert) und die Erzählung um den 12-jährigen Jesus im Tempel ist beinahe in Gänze übernommen (partiell). Die Quantität der wörtlichen Parallelen und inhaltlichen Übernahmen sowie die Strukturparallelen weisen KThom 19 als maximal intertextuell aus.

Nach dem Kriterium der Strukturalität ist die Intensität von Intertextualität im KThom eher geringer einzustufen. Es existieren hauptsächlich punktuelle und beiläufige Anspielungen, die nicht zwingend konkrete Einzeltexte implizieren, sondern gleich auf mehrere Vergleichstexte anspielen können. Einige Kapitel des KThom weisen eine höhere Intensität an Intertextualität auf, indem sie Mehrfachmarkierungen enthalten, die ein und denselben Vergleichstext intendieren (z.B. KThom 2 und 16) oder offensichtlichen Bezug auf Vergleichstexte nehmen. Lediglich zwei Kapiteln des KThom kommt der Status maximaler Intensität von Intertextualität zu, indem sie sowohl strukturell als auch inhaltlich eine Vielzahl an Parallelen zum Vergleichstext/den Vergleichstexten aufweisen (KThom 17 und 19).

Das Kriterium der Selektivität

Innerhalb des Kriteriums der Selektivität geht es um die Genauigkeit des auf den Vergleichstext verweisenden Elements. Einem wörtlichen Zitat kommt dabei ein höherer Intensitätsgrad der Intertextualität zu als einer Allusion, die sich pauschal auf einen oder mehrere Vergleichstexte anwenden und beziehen lässt. Das Genauigkeitskriterium lässt sich weiter ausdehnen, indem beispielsweise einem Bezug auf einen konkreten Einzeltext als intensiver intertextuell zu werten ist als grundsätzliche gattungstypologische Bezüge. Pointiert lässt

²⁶⁹ Vgl. dazu unter strukturelle Allusionen in 1.1.2. der vorliegenden Untersuchung.

sich somit das wörtliche Zitat, das einen konkreten Vergleichstext evoziert, als Ausdruck eines maximalen Intensitätsgrades an Intertextualität fixieren.²⁷⁰

Unter *1.1 Arten der Markierung*²⁷¹ wurde herausgearbeitet, dass es innerhalb des KThom lediglich zwei Zitate gibt, nämlich in KThom 4,2 und KThom 19,1-5. Diese Zitate wiederum sind partielle und modifizierte Zitate – keine unveränderten und ganzheitlichen Übernahmen –, die wiederum der Intensität von Intertextualität nach noch höher zu bewerten sind. Alle restlichen Arten der Markierung stellen onomastische, motivische und strukturelle Allusionen dar. Unter diesem Gesichtspunkt ist mit einem relativ niedrigen Grad der Intensität von Intertextualität innerhalb des Kriteriums der Selektivität zu rechnen.

Unter *2.2 Auswertung*²⁷² wurde festgehalten, dass es strenggenommen lediglich ein Kapitel im KThom gibt (KThom 16), das durch Zitate und/oder Anspielungen auf einen individuellen Vergleichstext verweist und der Einzeltextreferenz A zuzuordnen sind. Die meisten Zitate und/oder Anspielungen im KThom verweisen – oftmals in Form motivischer Allusionen – auf eine ganze Gruppe an Vergleichstexten und lassen sich daher der Einzeltextreferenz B zuordnen. Neben der Einzeltextreferenz B ist insbesondere die Systemreferenz A innerhalb des KThom dominierend. In vielen Kapiteln des KThom wird auf Form und Struktur neutestamentlicher Wundererzählungen (insbesondere der Auferweckungserzählungen) Bezug genommen. Berücksichtigt man nun innerhalb des Kriteriums der Selektivität, dass a) Einzeltextreferenz A nur äußerst selten im KThom vorkommt, gleichzeitig jedoch die höchste Intensität von Intertextualität impliziert, und b) Systemreferenz A als typische Form gattungstypologischer Überschneidungen gleichermaßen häufig vorkommt wie Einzeltextreferenz B, ergibt sich konsequenterweise, dass die Intensität von Intertextualität nach dem Kriterium der Selektivität auch unter diesem Gesichtspunkt als tendenziell niedrig einzustufen ist.

Das Kriterium der Dialogizität

Unter Bezugnahme auf Bachtins Dialogizitätsverständnis²⁷³ kann davon ausgegangen werden, dass die Intensität von Intertextualität dann besonders groß ist, wenn die Einbettung

²⁷⁰ Vgl. ebd., 28f.

²⁷¹ Vgl. Kapitel IV / 1.1 der vorliegenden Untersuchung.

²⁷² Vgl. Kapitel IV / 2.2 der vorliegenden Untersuchung.

²⁷³ Vgl. dazu Bachtin, Zur Methodologie der Literaturwissenschaft, 352.

von Zitat und/oder Allusion im Analysetext in inhaltlicher resp. semantischer Spannung zu deren Verwendungsweise und kontextueller Einbettung im Vergleichstext steht. Besonders interessant ist das in den Fällen, in denen ein Analysetext konträr zum Vergleichstext gelesen werden könnte und womöglich gelesen werden will. Es wird zugleich ersichtlich, wie sehr das Kriterium der Dialogizität bereits den vierten Analyseschritt zu den Funktionen von Intertextualität ebnet und vorbereitet, wenn dort gezielt nach sogenannten „Wirkungsstrategien“ gefragt wird, also nach möglichen Wirkungen, die Intertextualität im Analysetext und/oder Vergleichstext nach sich zieht. Diesem sechsten Kriterium kommt daher eine Brücken- bzw. Scharnierstellung innerhalb des dritten Analyseschrittes zu.

Innerhalb des Kriteriums der Dialogizität sollen nun Thesen aufgestellt werden, die es dann zum Teil ausführlicher in Analyseschritt IV zu entfalten und zu prüfen gilt. Doch das Kriterium der Dialogizität liefert nicht nur erste Thesen für Analyseschritt IV, es trifft zugleich eine Vorauswahl der besonders relevanten Kapitel hinsichtlich der Fragestellung der vorliegenden Untersuchung.

Die Thesen

Ein hoher Intensitätsgrad an Intertextualität wird durch die dialogische Grundausrichtung des KThom besonders ersichtlich. Es existieren Kapitel des KThom, die von Lesenden widersprüchlich, konträr und/oder in Spannung zu ihren Vergleichstexten aus den kanonischen Schriften wahrgenommen werden. Diese Wahrnehmung basiert auf einer anderen kontextuellen Einordnung der übernommenen Zitatsegmente im Analysetext oder einer differierenden inhaltlichen, semantischen und ideologischen Grundausrichtung und Wirkung des Analysetextes, die gleichzeitig durch die eigentlichen Ähnlichkeiten von Analyse- und Vergleichstext hervorgerufen wird. Folgende Thesen – jeweils exemplarisch anhand einzelner Kapitel des KThom - belegen daher innerhalb des Kriteriums der Dialogizität einen hohen Intensitätsgrad von Intertextualität im KThom:

1. Der kindliche Jesus tritt im KThom als aktiver Schöpfer auf (KThom 2)

In den kanonischen Schöpfungserzählungen der Genesis (Gen 1,1-2,4a und Gen 2,4b-25) wird אֱלֹהִים als Schöpfer angeführt. Die Subjekte der Schöpfungstätigkeit unterscheiden sich

demnach in Analyse- und Vergleichstext. Zwar wird insbesondere innerhalb der johanneischen Christologie und in einigen paulinischen Briefen von einer sog. Schöpfungsmittlerschaft Jesu ausgegangen, welche seine Teilhabe an der Schöpfung durchaus impliziert,²⁷⁴ keineswegs jedoch Jesus selbst als aktiver Schöpfer beschrieben. Zudem stehen der Umfang und die Motivation der Schöpfung im Analyse- und den Vergleichstexten in deutlicher Spannung zueinander. Während in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung (Gen 1,1-2,4a) die ganze Spannbreite der Schöpfung abgedeckt wird und schließlich und letztlich in der Menschenschöpfung mündet (Gen 1,26f), wird im KThom Jesu Schöpfertätigkeit nur exemplarisch verdeutlicht. Jesus als Kind macht das Wasser rein und erweckt Sperlinge zum Leben (KThom 2,1f). An dieser Stelle sei erwähnt, dass sich hinsichtlich des Umfangs jedoch auch die zweite Schöpfungserzählung der Genesis (Gen 2,4b-25) von Gen 1,1-2,4a unterscheidet. Diese erzählt den Schöpfungsvorgang summarisch (Gen 2,4b) und mündet schließlich ebenfalls in einer exemplarischen Darstellung der Menschenschöpfung (Gen 2,7). Die Motivation der Schöpfung kann im Analysetext von Lesenden ebenfalls in Spannung zu den Schöpfungserzählungen der Genesis wahrgenommen werden. Im KThom ist das Reinmachen des Wassers und Formen der Sperlinge aus Lehm Teil des kindlichen Spiels Jesu. Es besteht keine Notwendigkeit für die Schöpfungstätigkeit und es wird kein Ziel damit verfolgt, abgesehen natürlich von der kindlichen Unterhaltung und Beschäftigung. Dennoch wird in KThom 2,3 das Spiel des Jesuskindes als sabbatwidrige Tätigkeit - und demnach als Arbeit - klassifiziert. Auf Anfeindungen reagiert das clevere Schöpferkind mit einem Vernichten des Beweises, indem er die Sperlinge zum Leben erweckt und möglichst schnell fortschickt (KThom 2,3). Ziel seiner Schöpfung ist damit höchstens das Vernichten von Beweisen und das Deklarieren seiner Unschuld. Die Aussendung der Jünger in Mk 6,7-13 parr stellt weniger ein Fortschicken der Schöpfung, als vielmehr ein In-die-Welt-Senden der Schöpfung dar. In den Schöpfungserzählungen der Genesis hingegen wird der Schöpfungsvorgang zugleich als Ordnungsprozess (Gen 1,2 und 2,5f) verstanden. Die Schöpfung wird innerhalb der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung vom Schöpfer selbst als **טוב** beschrieben. Mit dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26f), dem Schöpfungsauftrag (Gen 2,15) und dem Erschaffen der **עֵדֶן** (Gen 2,18) wird das Ziel der Schöpfung näherbestimmt.

²⁷⁴ Vgl. dazu Breytenbach, Art. Schöpfer/Schöpfung. III. Neues Testament, 286f.

2. Jesus verflucht sogar Menschen (KThom 3)

Informierte Leserinnen und Leser kennen Jesus als Verflucher aus Mk 11,12-14 und 20-25. Bereits hier fällt die unsachgemäße Bestrafung Jesu auf. In Spannung zur Erzählung um die Verfluchung des Feigenbaumes steht freilich KThom 3. Hier wird nicht ein Baum verflucht, sondern ein Spielkamerad Jesu, der – wie der Feigenbaum auch – unsachgemäß von Jesus bestraft wird. Der Verfluchung eines Menschen im KThom kommt damit eine gewisse „Überbietungstendenz“ zu. Die Spannung zwischen der kanonischen Perikope und der Erzählung in KThom 3 wird neben der Unterscheidung des verfluchten Objekts noch dadurch intensiviert, dass Jesus mit den an den Spielkameraden gerichteten Worten (KThom 3.2) in gewisser Weise sein Verhalten in der kanonischen Erzählung maßregelt und bewertet, denn ebenso ließe sich die Frage auf den Feigenbaum anwenden: „Was hat der Feigenbaum Dir zuleide getan?“ Soll damit zugleich unterstrichen werden, dass die Verfluchung des Knaben im Gegenüber zur Verfluchung des Feigenbaumes durchaus gerechtfertigt ist?

3. Jesus als ungerechter Bestrafer? (KThom 4)

Setzt man die Erzählung von Hananias und Saphira aus Apg 5,1-11 als Vergleichstext zu KThom 4 ergeben sich einige Spannungen. In beiden Fällen geht es um Verfluchungen und ein plötzliches Umfallen der Verfluchten. Bereits in Apg 5,1-11 wirkt die Verfluchung unsachgemäß in Relation zum Grad des Vergehens von Hanania und Saphira, die „bloß“ Geld unterschlagen haben. In KThom 4 jedoch resultiert die Verfluchung aus einem kindlichen Spiel heraus. Ein Knabe rempelt Jesus beim Laufen an (KThom 4,1). Der Verflucher selbst – Jesus – ist ein Kind. In Apg 5,1-11 ist der Verflucher nicht Jesus, sondern Petrus. Der Grund der Bestrafung wird in KThom 4 noch weniger nachvollziehbar als in Apg 5,1-11 und der kindliche Jesus selbst zum Verflucher.

4. Jesus bestraft seine Ankläger (KThom 5)

In KThom 5,1 heißt es: Καὶ εὐθέως οἱ ἐγκαλοῦντες αὐτόν ἐτυφλώθησαν (Und sofort wurden die blind, die ihn angeklagt hatten). Gemeint sind vermutlich ein Jude (τις Ἰουδαῖος; KThom 2,3), die Eltern des verdorrten Jungen (οἱ γονεῖς τοῦ ξηρανθέντος; KThom 3,3) und die Eltern des verstorbenen Kindes (οἱ γονεῖς τοῦ τεθνεῶτος; KThom 4,2). Diese Bestrafung der Ankläger Jesu steht zunächst in Spannung zu Jesu Verhalten in den kanonischen Evangelien. Dort begegnet er seinen „Gegnern“ vielmehr strategisch und argumentativ oder durch die Demonstration einzelner Wunder, die jedoch positiv ausgerichtet sind (vgl. z.B. Mk 2,1-12 parr).

5. Jesus belehrt seine Lehrer und erzeugt dadurch Angst (KThom 7 und 14)

Auffallend ist, dass der Jesusknabe im KThom mit seiner übermenschlichen Weisheit auch in Angst und Schrecken versetzt. Der Lehrer Zachäus beispielweise bittet Joseph darum, seinen Sohn wieder mitzunehmen, da er die Strenge seines Blickes (τὸ ἀσθηρὸν τοῦ βλέμματος αὐτοῦ) und dessen durchdringende Rede (τὸ τρανὸν τοῦ λόγου αὐτοῦ) nicht länger ertragen kann (KThom 7,2). In KThom 14,1 heißt es explizit, dass der Lehrer Angst vor Jesus hat (ἐφοβεῖτο αὐτον). In den kanonischen Passagen, in denen Jesu Weisheit beschrieben wird (beispielsweise in Lk 4,16ff), wird in V 22 primär vom Verwundern über die Worte Jesu gesprochen (ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις). Angst jedoch wird explizit nicht benannt, schwingt vielleicht aber im emotionalen Zustand der Verwunderung oder des Erstaunens durchaus mit. Gleichwohl steht die Betonung der Angst in den Schilderungen des KThom der eher positiv gezeichneten Verwunderung über die Weisheit Jesu in den kanonischen Erzählungen auf den ersten Blick in eigentümlicher Spannung gegenüber.

6. Jesus heilt, um einen eigenen Vorteil daraus zu erzielen (KThom 9)

In KThom 9 wird erzählt, wie Jesu seinen Spielkameraden Zenon, der zuvor im kindlichen Spiel vom Dach fiel, zum Leben erweckt. Die Auferweckung erfolgt nicht aus Hilfe und Mitleid, sondern um den Eltern des verstorbenen Jungen zu beweisen, dass nicht Jesus ihn vom Dach gestoßen hat (KThom 9,3). Diese wiederum beschuldigen Jesus nämlich zuvor (KThom 9,2). Noch drastischer wird diese Erzählung in der Variante Gs wiedergegeben. Dort lässt Jesus Zenon, nachdem er Jesu Unschuld bewiesen hat, wieder in tiefen Schlaf fallen.²⁷⁵ Für Leserinnen und Leser wirken die kanonischen Auferweckungs- und Heilungserzählungen größtenteils anders motiviert: erzählt wird von einem empathischen und die Nächsten- und Feindesliebe ausübenden Wundertäter Jesus. Diese Spannung zwischen Eigennutz und aufrichtiger Hilfestellung muss an späterer Stelle noch diskutiert werden, allzumal durchaus auch kanonische Therapie- und Auferweckungserzählungen dem Erweis der Macht Jesu dienen können und dadurch nicht nur uneigennütziges Nächstenliebe Jesu implizieren (z.B. Mk 2,1-12 parr und Joh 11,1-45).

7. Die Erzählung um den 12-jährigen Jesus im Tempel steht an anderer Stelle (KThom 19)

Während die Erzählung um den 12-jährigen Jesus im Tempel im Lukasevangelium im zweiten Kapitel, somit relativ zu Beginn der Gesamtschrift steht und noch vor Jesu öffentlicher Wirksamkeit ab Lk 4,14ff angeordnet ist, findet sich das partielle und modifizierte Zitate von Lk

²⁷⁵ Textvariante Gs, in: Burke, DE INFANTIA, 303-337.

2,41-52 im KThom zum Ende der Gesamtschrift. Während innerhalb des KThom diese Erzählung das Ende einer kindlichen Entwicklung beschreibt, lässt sich innerhalb des Lukasevangeliums vielmehr ein Entwicklungsbeginn deklarieren, schließlich folgt dann erst der Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Lk 4. Durch die Platzierung im Gesamtwerk entsteht daher eine Spannung, die durch das Erzählen unterschiedlicher Zeitspannen im Leben Jesu begünstigt und hervorgerufen wird. Die Spannung zwischen Kindheit und Erwachsenenalter Jesu führt schließlich zu einer hohen Intensität von Intertextualität, die u.a. durch die Parallelerzählung in KThom 19 und deren unterschiedliche Anordnung in den Gesamtschriften deutlich wird.

Während nun insbesondere in diesen Kapiteln des KThom unter dem Kriterium der Dialogizität eine hohe Intensität von Intertextualität vorherrscht, existieren freilich auch Kapitel des Analysetextes, in denen eine solche semantische Spannung zwischen der Verwendungsweise des Zitatsegments in Analyse- und Vergleichstext(en) nicht so deutlich wird und daher auch eine geringere Intensität von Intertextualität zu verzeichnen ist.²⁷⁶ Gleichwohl sollten die gelisteten Einzelbeispiele ihrer Anzahl und Vehemenz nach verdeutlichen, dass eine tendenziell hohe Intensität von Intertextualität innerhalb dieses Kriteriums durchaus gegeben ist.

Die Intensität von Intertextualität im KThom anhand qualitativer Kriterien – ein Ergebnis

Soeben wurde untersucht, welche Intensität von Intertextualität im KThom hinsichtlich sogenannter qualitativer Kriterien vorherrscht. Es ließen sich zwei Kriterien einem eher niedrigen Niveau von Intensität an Intertextualität im KThom zurechnen: das Kriterium der *Strukturalität* und der *Selektivität*. Dies lässt sich zum einen auf die Tatsache zurückführen, dass innerhalb des KThom hauptsächlich mit punktuellen Anspielungen gearbeitet wird, die nicht zwangsläufig einen konkreten Einzeltext implizieren und zum anderen, dass ein Übergewicht von Allusionen im Gegenüber zu Zitaten existiert und Einzeltextreferenz A im KThom äußerst

²⁷⁶ Eine deutlich *geringere Intensität* von Intertextualität findet sich beispielsweise in den Kapiteln 10-13 und 16. Es lassen sich grundsätzlich ähnliche Verwendungsweisen der Zitatsegmente wie in den kanonischen Texten finden (im Kontext der Therapie- resp. Auferweckungserzählungen und Geschenkwunder beispielsweise). Die Unterschiede bestehen innerhalb der Therapieerzählungen jedoch im Anführen von Unfällen statt Erkrankungen (KThom 10 und 16) und der Begrenzung auf Hilfstätigkeiten und Heilungen im familiären Kontext (KThom 11-13 und 16), was sicherlich auf das kindliche Umfeld zurückzuführen ist. *Niedrige Intensität* von Intertextualität in Bezug auf das Kriterium der Dialogizität herrscht insbesondere in den Kapiteln 17 und 18. Diese Kapitel weisen die größten inhaltlichen und formalen Affinitäten zu kanonisierten Erzählungen auf und stehen daher nicht wirklich in Spannung zu ihren potentiellen Vergleichstexten.

selten vorkommt. Nur schwierig bestimmen ließ sich das Kriterium der *Referentialität*. Zunächst konnte vermutet werden, dass sich dieses Kriterium aufgrund der nur wenigen expliziten und quasi-expliziten Markierungen im KThom und den wenig fruchtbringenden Textbeispielen der Potenzierungsstufe von Intertextualität als ein Beispiel einer eher niedrigeren Intensität von Intertextualität im KThom eignen würde. Eine differenziertere Betrachtungsweise des Thematisierungsbegriffs mündete schließlich in einer Ausweitung desselben, sodass anhand einiger Textbeispiele durchaus ein höherer Grad an Intensität von Intertextualität angenommen werden konnte. Zudem konnte eruiert werden, dass sich durch die thematisierte Intertextualität in KThom 1 ein Zustand permanenter Intertextualität für das KThom nachweisen lässt, das nun zu einer Einordnung der Intensität von Intertextualität im hohen Bereich führt. Für das KThom lässt sich eine höhere Intensität von Intertextualität annehmen. Diese Einschätzung wird durch drei weitere Kriterien verifiziert, die sich einem hohen Intensitätsgrad an Intertextualität zurechnen lassen: das Kriterium der *Kommunikativität*, der *Autoreflexivität* und der *Dialogizität*. Lesende können durch einen Kontext permanenter Intertextualität und mithilfe von Mehrfachmarkierungen Intertextualität trotz des Übergewichts impliziter Markierungen und genereller Unmarkiertheit problemlos als solche erkennen. Das Possessivpronomen ἡμῶν sowie das Verb ἡγέομαι in KThom 1 und das Ende der Schrift in KThom 19 belegen eine Thematisierung von Intertextualität im KThom. Zudem herrscht ein Übergewicht an Zitatsegmenten, die im Analysetext in Spannung zu ihrer Verwendungsweise in den Vergleichstexten wahrgenommen werden können.

Die ausgeführte Sammlung der gewonnenen Ergebnisse mündet nun in einer gesamten Bewertung des Intensitätsgrads von Intertextualität des KThom anhand der qualitativen Kriterien: das KThom lässt sich demnach einem tendenziell hohen Intensitätsgrad an Intertextualität zuordnen.

3.1.2 Quantität der Intertextualität im KThom

Unter *1.1 Arten der Markierung*²⁷⁷ wurde herausgearbeitet, dass eine Vielzahl unterschiedlicher intertextueller Markierungen resp. Signale im Analysetext KThom vorherrschen. Neben zwei deutlich erkennbaren Zitaten in KThom 4,2 und 19,1-5, existieren v.a. onomastischem, motivische und strukturelle Allusionen. Auffallend ist die Häufigkeit dieser intertextuellen

²⁷⁷ Vgl. Kapitel IV / 1.1. der vorliegenden Untersuchung.

Signale, denn in beinahe jedem Kapitel des KThom lassen sich gleich mehrere Arten der Markierung aufspüren. Das KThom ist demnach vom ersten bis letzten Kapitel primär von unterschiedlichsten Anspielungen durchdrungen.

Die Vielzahl an intertextuellen Signalen im KThom fokussiert gleichzeitig auch eine Pluralität von möglichen Vergleichstexten. Nur wenige Markierungen im KThom beziehen sich ausschließlich auf einen individuellen Vergleichstext (vgl. Einzeltextreferenz A). Lediglich KThom 16 und – mit Einschränkungen – KThom 19 ließen sich mit bloß einem individuellen Vergleichstext in Verbindung bringen.²⁷⁸ Hauptsächlich lässt sich innerhalb der Einzeltextreferenz von einer Mehrtextreferenz sprechen, weil auf ganz unterschiedliche Einzeltexte jeweils einzeln Bezug genommen wird. Zwar lässt sich über die im KThom durchaus häufig vorkommende Systemreferenz A ein expliziter Fokus auf Wundererzählungen - neben Geschenk-wundern insbesondere Therapieerzählungen in gesteigerter Form als Auferweckungsgerzählungen und sog. Strafwunder - erkennen und damit auch die Zuspitzung auf eine Gattung/Textsorte, doch macht das ebenfalls erkennbare Übergewicht von Einzeltextreferenz B und das Spezifikum von Systemreferenz B und C²⁷⁹ deutlich, dass im KThom immer mit einer Vielzahl unterschiedlicher Vergleichstexte gerechnet werden muss. Das lässt sich wie folgt begründen:

1. Sehr häufig existiert Einzeltextreferenz B im KThom. Ihr Spezifikum ist, dass ohnehin auf gleich mehrere Einzeltexte Bezug genommen wird.
2. Onomastische und motivische Allusionen verweisen ihrem Wesen nach auf ein übergeordnetes Schriftenrepertoire und damit verbunden automatisch auch auf mehrere Gattungen/Textsorten.

Die Vielzahl der unterschiedlichen Vergleichstexte des KThom können sich zwar schwerpunktmäßig im Bereich der Wundererzählungen verorten lassen, verweilen jedoch nicht einzig bei diesen, sondern können ebenso ein breites Spektrum weiterer Textsorten/Gattungen abdecken und sich insbesondere durch die Vielseitigkeit der Themenbereiche auszeichnen. Die Quantität der Intertextualität im KThom kann daher zu einer durchaus hohen Intensität an Intertextualität im KThom beitragen.

²⁷⁸ Zur Einzeltextreferenz A, vgl. 2.1.1 der vorliegenden Untersuchung.

²⁷⁹ Mit Spezifikum ist gemeint, dass onomastische und motivische Allusionen automatisch immer auch auf mehrere Gattungen/Textsorten verweisen können, nicht jedoch eindeutig abgrenzbare Gattungen/Textsorten intendieren und somit vielmehr auf ein bestimmtes Schriftenrepertoire verweisen, vgl. 2.1.4 und 2.1.5 der Studie.

3.2 Zur Signal- und Funktionalitätsbedingung

Nachfolgend geht es um die Bestimmung der Bedingungen von Intertextualität und die damit verbundene Unterscheidung zwischen Signal- und Funktionalitätsbedingung.

3.2.1 Die Signalbedingung

Die Relation von Analyse- und Vergleichstext kann nur dann als intertextuelle bezeichnet werden, wenn die Leserichtung der Modell-LeserInnen verändert wird.²⁸⁰ Gemeint ist, dass Modell-Lesende durch Intertextualitätssignale im Analysetext Vergleichstexte automatisch mitlesen und für das Verständnis und die Interpretation des Analysetextes hinzuziehen und fruchtbar machen. Sie verlassen in gewisser Weise die Spur des Analysetextes selbst, weil dieser das vorgibt. Wie das KThom seine Modell-Lesenden und deren Rezeptionsprozess durch intertextuelle Signale steuert und letztlich zu einer Digression²⁸¹ beiträgt, sollen folgende Textbeispiele veranschaulichen:

1. Onomastische Allusionen im KThom (Grundlage), 2. Vom spielenden Kind zum Schöpfer (KThom 2) (Deutung und Vorbereitung), 3. Auferweckungserzählungen im KThom (Veranschaulichung) und 4. Der 12-jährige Jesus im Tempel (KThom 19) (Absicherung und Bestätigung).

1. Onomastische Allusionen im KThom –Grundlage und Ankündigung

Bereits im Proömium (KThom 1) wird die Grundlage für das Verständnis des Analysetextes geschaffen. Es wird angekündigt, dass es sich um Ausführungen zu den Kindheitstaten ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς χριστὸς handelt. Der motivischen Allusion Ἰησοῦς Χριστὸς folgen in den weiteren Kapiteln kontinuierlich einige explizite und quasi-explizite onomastische Allusionen, die den Analysetext in Verbindung mit biblischen Schriften bringen. Nachdem im Proömium Ἰησοῦς Χριστὸς als motivische Allusion eingeführt wird, reicht im Folgenden die onomastische Allusion Ἰησοῦς aus. Über den Hoheitstitel Χριστὸς ist eine Identifikation mit dem in den kanonischen Schriften vorherrschenden Protagonisten bereits zu Beginn der Gesamtschrift geglückt und eine LeserInnen-Lenkung erfolgt. Als Beispiel - neben der onomastischen Allusion *par excellence* Ἰησοῦς - seien u.a. genannt: Ἰωσήφ (KThom 2,3), Ἰάκωβος (KThom 16) und Ἰερουσαλὴμ (KThom 19). Einige dieser sog. onomastischen Allusionen sorgen bereits

²⁸⁰ Vgl. Stocker, Theorie der intertextuellen Lektüre, 105.

²⁸¹ Zum Begriff der Digression, vgl. ebd.

zu Beginn für einen Zustand permanenter Intertextualität in der Gesamtschrift und legen die Grundlage für eine Digression: indem die Modell-Lesenden bereits zu Beginn und im Verlauf der Schrift immer wieder auf das biblische Namenrepertoire verwiesen werden, wird ihr Rezeptionsprozess in diese Richtung gesteuert. Die Grundlage für Intertextualität und eine Änderung der Leserichtung ist damit gelegt.

2. Vom spielenden Kind zum Schöpfer (KThom 2) - Deutung und Vorbereitung

Liest man KThom 2 wird zunächst offensichtlich von einem spielenden Kind erzählt (ἔπαιζεν; KThom 2,1). Der normale Lesefluss der Modell-LeserInnen evoziert sozusagen eine Erwartungshaltung. Modell-Lesende erwarten nun eine Beschreibung und nähere Ausführung zum Spielvorgang des Kindes. Eine Digression und Änderung der Lesereichtung erfolgt innerhalb von KThom 2 nun durch die unter 1. *Onomastische Allusionen im KThom – Grundlage* ausgeführten onomastischen Allusionen: Das Kind ist Ἰησοῦς und ein spielender Jesus ist für Lesende ein Novum. Dieses intertextuelle Signal der onomastischen Allusion Ἰησοῦς führt zu einer gewissen Offenheit im Rezeptionsprozess, weil Lesende nicht kalkulieren können, was ein spielender Jesus wohl tut. In ihrer Enzyklopädie befindet sich wohl ein Wissen um die Weisheit und Wundertätigkeit des kanonischen Jesus, nicht jedoch ein Wissen um den kindlichen und spielenden Jesus. Diese onomastische Allusion bedingt den weiteren Rezeptionsprozess dahingehend, als nun weitere – an sich unmarkierte motivische Allusionen – als intertextuelle Signale in KThom 2 problemlos erkannt werden können. Diese wiederum führen erneut zu einer Änderung der Leserichtung, indem deutliche Anspielungen auf die Schöpfungserzählungen der Genesis erfolgen, die nun erstmal nichts mit dem kanonischen Jesus zu tun haben, schon gar nicht mit dem in KThom 2 beschriebenen spielenden Jesuskind. Das Kind, das spielt (ἔπαιζεν) wird durch eine Änderung der Leserichtung nun zum kindlichen Schöpfer im Analysetext. Damit erfolgt zugleich bereits zu Beginn des KThom eine Vorbereitung auf das, was kommt und wie die Figur Jesus im Folgenden zu deuten ist. Die Deutung wird an dieser Stelle somit vorweggenommen und bedingt gleichzeitig die weitere Leserichtung und Interpretation des Analysetextes.

3. Auferweckungserzählungen im KThom – Veranschaulichung und Erfüllung

Die Erwartungshaltung, die durch die Vorhabensschilderung im Proömium (Berichten von den Kindheitstaten Jesu) und die fortfolgenden onomastischen Allusionen geweckt wurde, wird letztlich gestillt und Ἰησοῦς tatsächlich als Wundertäter im KThom beschrieben. Neben Strafwundern (KThom 3-5 und 14) und Geschenkwundern (KThom 11-13) kommen haupt-

sächlich Therapieerzählungen im KThom als gesteigerte Variante der Auferweckungserzählung vor (KThom 8-10 und 16-18). Dass Wundererzählungen – insbesondere Auferweckungen – im KThom erzählt werden, kann somit als Erfüllung des Proömiums und Veranschaulichung des bereits in KThom 2 als Schöpfer gedeuteten Jesusknaben verstanden werden. Durch die Arten der Wundererzählungen – insbesondere der Strafwunder – wird wiederum eine Änderung der Leserichtung evoziert.

4. Der 12-jährige Jesus im Tempel (KThom 19) - Absicherung und Bestätigung

Durch das Auftreten des partiellen und modifizierten Zitats von Lk 2,41-52 und das Einmünden in die lukanische Jesusdarstellung wird die Steuerung des Rezeptionsprozesses abgesichert. Modell-LeserInnen fühlen sich spätestens in KThom 19 bestätigt, dass die Veränderungen ihrer Leserichtung in der Gesamtschrift KThom durchaus Relevanz hatten und berechtigt waren, weil sie nun eine Absicherung erhalten, dass es sich von dem im KThom erzählten Jesus um den erwachsenen Jesus der kanonischen Texte handelt.

Die Signalbedingung für Intertextualität im KThom kann daher als erfüllt und bestätigt betrachtet werden.

3.2.2 Die Funktionalitätsbedingung

Funktionalitätsbedingung meint, dass Intertextualität dann vorliegt, wenn die Berücksichtigung und das Hinzuziehen von Vergleichstexten zu einem vertieften Verständnis, einem Erkenntniszuwachs und einer vertieften Deutung des Analystextes beitragen.²⁸² Wenn somit das KThom mit einem Zusammenlesen der kanonischen Texte besser verstanden und tiefer gedeutet werden kann, ist die Funktionalitätsbedingung für Intertextualität erfüllt. Es muss innerhalb eines synchronen und reziprok verstandenen Intertextualitätsbegriff jedoch weitergedacht werden: nicht nur der Analysetext lässt sich tiefer deuten, auch die Vergleichstexte gewinnen potentiell durch ein Zusammenlesen der Texte. Auch sie erfahren eine Erweiterung des Deutungsspektrums.

Grundsätzlich ist somit davon auszugehen, dass durch ein Zusammenlesen zweier oder mehrerer Texte immer mit einem Erkenntniszuwachs sowohl für a) den Analysetext als auch für b) den/die Vergleichstext(e) zu rechnen ist. In diesem Zusammenhang kann von einer analy-

²⁸² Vgl. Stocker, Theorie der intertextuellen Lektüre, 105.

setextorientierten und einer vergleichstextorientierten Funktion von Intertextualität gesprochen werden, die es in Analyseschritt IV dann am Text zu belegen gilt.²⁸³

Art und Ausmaß des Erkenntnishinzugewinns für den Analysetext und die Vergleichstexte:

<i>a) in Bezug auf den Analysetext KThom</i>	<i>b) in Bezug auf die kanonischen Vergleichstexte</i>
<p><u>1. Vertieftes Verständnis der Figur Jesus:</u> Wer ist Jesus eigentlich und wie agiert er? Warum wird er bereits im Kindesalter als Wundertäter skizziert? Hintergrundinformationen und Zusatzwissen zur Figur Jesus erhalten Modell-LeserInnen in erster Linie über die kanonischen Texte.</p> <p>Erst im Zusammenlesen mit diesen werden auch Erhöhungstendenzen Jesu im KThom ersichtlich, wenn Jesus plötzlich als kindlicher Schöpfer beschrieben wird (KThom 2), nunmehr nicht bloß einen Baum, sondern darüberhinaus einen Menschen verflucht (KThom 3) und in seiner Weisheit einfach alle – sogar seine Lehrer – überbietet (KThom 6,7 und 14).</p>	<p><u>1. Differenzierteres Jesusbild:</u> Wie war Jesus wohl als Kind? Hat er als Kind auch schon Wunder vollbracht? Im Zusammenlesen mit dem KThom wird die biographische Lücke um die Figur Jesus gefüllt.</p> <p>Zudem wird ersichtlich, dass es auch in den kanonischen Texten sog. Strafwundererzählungen resp. provokante Texte gibt. Durch das Zusammenlesen mit dem KThom wird auch ein anderer Blick auf diese ermöglicht. Ecken und Kanten der kanonischen Jesusfigur werden anders aufgespürt und wahrgenommen.</p> <p>Nicht bloß im KThom demonstriert Jesus auf selbstsüchtig anmutende Art und Weise seine Macht, auch in den kanonischen Erzählungen geht es zum Teil überdeutlich um einen Machterweis Jesu (vgl. Mk 2,1-12). Das fällt nochmal mehr auf, je stärker man mit dem KThom zusammenliest.</p> <p>Dass Jesu Hilfstätigkeiten im KThom primär innerfamiliär zu verorten sind, ermöglicht nochmal einen anderen Blick auf Jesu Umgang mit Menschen innerhalb kanonischer Texte, die deutlich ausgeweitet und entgrenzt von seiner Zuwendung in Form helfender Wunder erzählen.</p>
<p><u>2. Vertieftes Verständnis der Wundertaten:</u> Nur über ein Zusammenlesen mit den kanonischen Texten gewinnen Modell-Lesende Erkenntnisse hinsichtlich der Auswahl und Schwerpunktsetzung der unterschiedlichen Wunderarten im KThom. Der Fokus auf Strafwunder, Geschenk Wunder und Therapien (in gesteigerter Form als Auferwe-</p>	<p><u>2. Differenzierteres Verständnis der Wundertaten:</u> Durch das Zusammenlesen mit dem KThom wird beispielsweise nochmal bewusster wahrgenommen, dass klassische Therapieerzählungen im Neuen Testament auf Heilungen von Krankheiten basieren (ganz abgesehen vom Dachsturz des Eutychus in Apg 20,</p>

²⁸³ Vgl. Kapitel IV / 4. der vorliegenden Studie.

<p>ckungserzählungen) sowie das gänzliche Fehlen von Exorzismuserzählungen im KThom kann erst in einem Dialog mit den kanonischen Texten sinnvoll herausgearbeitet werden.</p> <p>Ebenso lässt sich die Einordnung in die einzelnen Wunderarten nur in einem Zusammenlesen mit den kanonischen Texten angemessen hinterfragen. Könnten nicht gerade KThom 9,10 und 16, die bislang als Therapien bzw. als Auferweckungserzählungen definiert wurden, durch die Unfälle als Auslöser und Motivationsgrund der Heilungen als Rettungswunder klassifiziert werden? Zudem lässt sich die Kategorie Strafwunder für das KThom nur deshalb feststellen, weil ein Abgleich mit sog. Normenwundern in den kanonischen Evangelien erfolgt.</p>	<p>7-12). Dass solche Therapien aber auch erfolgen können, wenn nicht Krankheit, sondern beispielsweise ein Unfall Ursache eines Gebrechens ist, und dass eventuelle Unfälle in den kanonischen Texten eher aufgespürt werden, kann erst in einer gemeinsamen Betrachtung mit dem KThom plausibel gemacht werden. Die unterschiedlichen Motivationen einer Heilung können auch in den kanonischen Texten differenzierter betrachtet werden.</p>
<p><u>3. Vertieftes Verständnis der Inhalte:</u> Gewisse Termini und Themenfelder lassen sich besser kontextuell einordnen und verstehen, liest man das KThom über motivische Allusionen gemeinsam mit den kanonischen Texten.</p> <p>Dadurch lassen sich Inhalte auch einfacher erschließen, weil sie bereits aus anderen Zusammenhängen bekannt sind.</p>	<p><u>3. Differenziertere Lesarten:</u> Horizontweiterung im Blick auf alternative und u.U. innovative Lesarten der kanonischen Texte. Wahrnehmen neuer Aspekte durch eine inhaltlich andere Akzentuierung.</p>

Zwar erfolgte bislang keine konsistente Prüfung der analysetext- und vergleichstextorientierten Funktionen von Intertextualität, doch wurden bereits Postulate aufgestellt, die von einer wechselseitigen Bereicherung und einem vertieften Verständnis bzw. einer vertieften Deutung des Analysetextes und der Vergleichstexte ausgehen. Dazu wurden erste grobe Beispiele angeführt, die es im nachfolgenden Analyseschritt IV u.a. genauer zu prüfen gilt. Als Faktum lässt sich jedoch bereits an dieser Stelle festhalten, dass neben der Signalbedingung auch mit der Erfüllung einer Funktionalitätsbedingung für Intertextualität im KThom zu rechnen ist. Die tabellarisch aufgeführten Beispiele konnten erste Eindrücke dazu geben.

4. Analyseschritt 4: Funktionen von Intertextualität

In einem *ersten Schritt* erfolgt eine Untersuchung der Funktion(en) von Intertextualität in ausgewählten Kapiteln des Analysetexts KThom. Welche Wirkung erzielt Intertextualität

dort? Wie begünstigt das Zusammenlesen mit den Vergleichstexten das Verständnis des KThom und was sagt das über die Relation von Analyse- und Vergleichstext aus? Berücksichtigt werden dazu die einzelnen in Kapitel III erläuterten Wirkungsstrategien,²⁸⁴ die je nach Ausrichtung eine ähnliche, kontroverese oder unbestimmt andere Lesart des Analysetextes im Gegenüber zu dem Vergleichstext implizieren. Aber auch eine bloße Bedeutungskonstitution und Sinnfüllung ist auf neutraler Ebene denkbar.²⁸⁵ Ebenso lässt sich die Fragestellung umkehren, indem nunmehr geprüft wird, inwieweit sich solche Wirkungsstrategien auch in den Vergleichstexten eruieren lassen. Dies ist insbesondere von Bedeutung, weil das Zusammenlesen von Analyse- und Vergleichstext herkömmliche und gängige Lesarten des Neuen Testaments und der Jesusfigur aufbrechen kann.

Die Darstellungen münden in einem *zweiten Schritt*, der die Beobachtungen und Ergebnisse zusammenträgt und mithilfe des *Modells reziproker Funktionsbestimmung intertextueller Bezüge*²⁸⁶ deutet. Geprüft werden einzelne Kategorien, welche die Relation zwischen Analysetext und Vergleichstexten bestimmen können. Für das KThom bedeutet das, dass es durch ein Zusammenlesen mit den kanonischen Vergleichstexten und dem Vorhandensein intertextueller Signale legitimiert werden kann, seine Inhalte demonstriert, die Vergleichstexte revidiert oder schlicht modifiziert. Für die Vergleichstexte wiederum kann eine intertextuelle Relation zum KThom zu einer Glorifizierung ihrer Inhalte beitragen, etwas neutraler können deren Inhalte durch Verweise im Analysetext verifiziert werden, gleichwohl können sie aber auch im Gegenüber zum KThom degradiert werden oder schlicht differenziert betrachtet werden.

4.1 Analyse- und vergleichstextorientierte Funktionen

Intertextualität ruft im Analysetext KThom und dessen Vergleichstexten unterschiedliche Wirkungen hervor. So kann durch intertextuelle Markierungen der Analysetext ähnlich wie seine Vergleichstexte wahrgenommen werden, seinen Sinn und seine Bedeutung über den intertextuellen Verweis erlangen, kontrovers zu den Vergleichstexten gedeutet werden oder

²⁸⁴ Vgl. Kapitel III / S. 143f. der vorliegenden Untersuchung.

²⁸⁵ Vgl. dazu die Ausführungen zu affirmativer, neutraler, kritischer und modifizierender Wirkungsstrategie auf Kapitel III / S. 143f der vorliegenden Untersuchung.

²⁸⁶ Vgl. Kapitel III / S. 144-146 der vorliegenden Untersuchung.

gar unbestimmt anders als die Vergleichstexte gelesen werden. Genauso funktionieren die Wirkungsstrategien jeweils für die Vergleichstexte.

Anhand der nachfolgenden Kapitel 2 und 3 des KThom sollen nun exemplarisch potentielle Wirkungsstrategien von Intertextualität im KThom und dessen Vergleichstexten näher untersucht werden. KThom 2 und 3 eignen sich aus gleich mehreren Gründen: 1. Zwei unmittelbar aneinander anschließende Kapitel lassen neben der Frage nach Wirkungsstrategien von Intertextualität in besonderer Weise auch Aussagen über die Kohärenz des Gesamtwerkes zu, 2. KThom 2 und 3 befassen sich auf den ersten Blick inhaltlich zunächst mit völlig unterschiedlichen Schwerpunkten und sind auch formal voneinander zu unterscheiden, weswegen sie zugleich für die thematische Vielfalt des KThom stehen, 3. Sowohl KThom 2 als auch KThom 3 weichen zunächst von den aus den kanonischen Texten bekannten Wundererzählungen ab und eignen sich unter diesem Gesichtspunkt ganz besonders für die Fragestellung der Untersuchung und 4. Gerade der Beginn einer Gesamtschrift will auf besondere Weise in die nachfolgenden Themenschwerpunkte einführen und eine LeserInnen-Lenkung evozieren. Die ersten Kapitel sind damit von höchster Relevanz für die Deutungen der Gesamtschrift.

4.1.1 Am Beispiel von KThom 2

¹Als dieser Knabe Jesus fünf Jahre alt geworden war, spielte er an einer Furt eines Baches; das vorbeifließende Wasser leitete er in Gruben zusammen und machte es sofort rein; mit dem bloßen Worte gebot er ihm (λόγω μόνω ἐπιτάξας αὐτοῖς). ²Er bereitete sich weichen Lehm (πηλὸν τρυφερὸν) und bildete (ἔπλασεν) daraus zwölf Sperlinge (στρουθία ἰβ). Es war Sabbat (σάββατον), als er dies tat. Auch viele andere Kinder (πολλὰ παιδιά) spielten mit ihm. ³Als nun ein Jude (Ἰουδαῖος) sah, was Jesus am Sabbat beim Spielen tat, ging er sogleich weg und meldete dessen Vater Joseph: „Siehe, dein Knabe ist am Bach, er hat Lehm genommen, zwölf Vögel gebildet und hat den Sabbat entweiht.“ ⁴Als nun Joseph an den Ort gekommen war und (es) gesehen hatte, da herrschte er ihn an: „Weshalb tust du am Sabbat, was man nicht tun darf?“ Jesus aber klatschte in die Hände und schrie den Sperlingen zu: „Fort mit Euch!“ (ὑπάγετε). Die Sperlinge öffneten ihre Flügel und flogen mit Geschrei davon (καὶ πετασθέντα τὰ στρουθία ὑπήγον κρίζοντα). ⁵Als aber die Juden das sahen, staunten sie (ἐθαμβήθησαν), gingen weg und erzählten (διηγήσαντο) ihren Ältesten, was sie Jesus hatten tun sehen.²⁸⁷

KThom 2 gattungstypologisch als Wundererzählung zu bestimmen, drängt sich zunächst nicht unmittelbar auf. Vielmehr handelt es sich bei KThom 2 um eine derjenigen Erzählungen des KThom, die sich auf den ersten Blick eben gerade nicht eindeutig einer spezifischen Textsorte zuordnen lässt. Indem jedoch durch die onomastische Allusion Ἰησοῦς in KThom

²⁸⁷ Übersetzung nach Cullmann, Kindheits Erzählung des Thomas, 353; griechische Ergänzungen aus der Textausgabe nach Burke, DE INFANTIA, 340-345.

2,1 der Protagonist der Erzählung eingeführt wird, lässt sich bei informierten Leserinnen und Lesern zugleich in ihrer Enzyklopädie das Wissen um die Figur Jesus als Wundertäter aktivieren. Zudem folgen wundersame Ereignisse als Gegenstand und Schwerpunkt der Erzählung, wodurch sich zwangsläufig eine engere Eingrenzung im Bereich der Wundererzählungen ergibt. Diese Eingrenzung lässt sich eben aber nicht bloß inhaltlich vornehmen, sondern auch der Form nach. Es finden sich in der Erzählung einige strukturelle Allusionen, die idealtypisch auch in neutestamentlichen Wundererzählungen realisiert werden. Neben dem Auftreten von Gegnern und der damit verbundenen Kritik durch die Gegner in Form des Ιουδαῖος in KThom 2,3, wird durch sie strukturelle Allusion des wunderwirkenden Wortes durch den Wundertäter Jesus sowohl das Wasser reingemacht (λόγω μόνῳ ἐπιτάξας αὐτοῖς; KThom 2,1) als auch die Sperlinge durch den Befehl des Fortfliegens zum Leben erweckt (Υπάγετε; KThom 2,4). Letztlich mündet das wundersame Ereignis durch das Fortfliegen der Sperlinge in einer Demonstration des Wunders (Καὶ μετασθέντα τὰ στρουθία ὑπῆγον κράζοντα; KThom 2,4) und einer Admiration durch die Anwesenden Ιουδαῖοι (ἐθαμβήθησαν; KThom 2,5). Am Ende der Erzählung folgt nun die strukturelle Allusion der Ausbreitung des Rufes (διηγήσαντο; KThom 2,5).²⁸⁸ Auf inhaltlicher Ebene finden sich nun einige Motive, die deutlich auf die Schöpfungserzählungen der Genesis anspielen (Gen 1,1-2,25).²⁸⁹ Es handelt sich um die sog. motivischen Allusionen.

Stefan Alkier klassifiziert elf unterschiedliche Topics von Wundern, die sich aus den Briefen des Paulus beschreiben lassen.²⁹⁰ Als eine Kategorie eruiert er die sog. „Schöpfungswunder“, welche die gesamte Schöpfung als Wunder Gottes deklarieren und diese Schöpfungswerke wiederum als Zeichen von Gottes Kraft bewerten.²⁹¹ Eine solche Gattungsklassifikation ließe sich auch geeignet auf KThom 2 übertragen, insoweit schöpfungstheologische Topoi Gegenstand und Schwerpunkt der Erzählung bilden und man von einer „‘creation narrative‘ in miniature“²⁹² sprechen könnte. Einige Elemente in KThom 2 weisen Parallelen zu den von Bultmann als Naturwunder klassifizierten Erzählungen des Neuen Testaments auf.²⁹³ Das Reinmachen des Wassers mit dem bloßen Wort (KThom 2,1) entspricht so beispielsweise

²⁸⁸ Mehr zu den strukturellen Allusionen in KThom 2, vgl. unter 1.1.2 der vorliegenden Untersuchung.

²⁸⁹ Zu den motivischen Allusionen in KThom 2, vgl. unter 1.1.2 der vorliegenden Untersuchung.

²⁹⁰ Vgl. Alkier, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus, 296-302.

²⁹¹ Vgl. ebd., 298.

²⁹² Davis, Christ Child, 50.

²⁹³ Vgl. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 230-233.

dem Bedrohen von Wind und Meer in Mk 4,39 parr wie das Lebendigmachen der Sperlinge in KThom 2,3 durch das Wort des kindlichen Jesus dem Verfluchen des Feigenbaums durch das Wort des erwachsenen Jesus in Mk 11,14 parr ähnelt. Es ließe sich gattungstypologisch somit auch von einem Naturwunder mit dezidiert schöpfungstheologischen Motiven sprechen.²⁹⁴ Diese Schnittmenge zwischen Naturwunder und dessen schöpfungstheologischer Ausgestaltung berechtigt dann freilich dazu, von einem Schöpfungswunder zu sprechen. Zudem erinnert das Lebendigmachen der Sperlinge in KThom 2,3 aber auch an die Erzählung um die Vermehrung der Fische in Lk 5,1-11 parr, die nach Bultmann den Naturwundern, nach Theißen hingegen den Geschenkwundern zuzuordnen ist.²⁹⁵ Neben den motivischen Allusionen, welche die Aufmerksamkeit der Lesenden auf die Schöpfungserzählungen der Genesis lenken, existieren weiterhin solche, die stark die Sabbatthematik fokussieren (KThom 2,2.3).²⁹⁶ Wundererzählungen, die sich um die Sabbat-Thematik zentrieren, können nach Gerd Theißen wiederum als Normenwunder definiert werden.²⁹⁷ Bereits an dieser Stelle wird somit deutlich, dass sich KThom 2 nur schwer einer einzig möglichen Wunderart zu teilen lässt. Je nachdem, wie man KThom 2 deutet, welchen Schwerpunkt man der Erzählung einräumt und mit welchen Vergleichstexten man KThom 2 zusammenliest, kann auch die Gattungsklassifikation variabel sein. Das geht so weit, dass je nach Lesart sogar eine Ausweitung des von Theißen definierten Rettungswunders für KThom 2 in Frage kommt.²⁹⁸ Die Variabilität der potentiellen Zuordnungen zu Wunderarten speist sich auch durch den Bezug auf eine Gruppe von Vergleichstexten, auf die durch die Anspielungen im Analysetext jeweils einzeln Bezug genommen wird (Einzeltextreferenz B).²⁹⁹ Fest steht jedoch über die strukturellen Allusionen und den weiter gefassten inhaltlichen Aspekt des wundersamen Ereignisses, dass es sich um eine Wundererzählung handelt, die sich damit auch für die vorliegende Untersuchung und die mit ihr einhergehende Fragestellung eignet.

²⁹⁴ Zu den Naturwundern bei Bultmann, vgl. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 230-233.

²⁹⁵ Vgl. ebd., 232; Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 112.

²⁹⁶ Zu den motivischen Allusionen in Bezug auf die Sabbatthematik, vgl. 1.1.2 der vorliegenden Untersuchung.

²⁹⁷ Vgl. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 266f. Zu den neutestamentlichen Normenwundern, welche thematisch den *σάββατον* fokussieren gehören u.a. Mk 2,23-28 parr; 3,1-6 parr; Lk 13,10-17; 14,1-6 und Joh 5,2-16, vgl. Koester, Ancient Christian Gospels, 313.

²⁹⁸ Vgl. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 267f; zu einer möglichen Lesart von KThom 2 als Rettungswunder an späterer Stelle mehr.

²⁹⁹ Zur Einzeltextreferenz B in KThom 2, vgl. unter 2.1.2 der vorliegenden Untersuchung.

Jesus wird in KThom 2 als schöpferisches und spielendes Kind zugleich beschrieben. Wie im homerischen Hermes-Hymnus in den Versen 24ff. erzählt wird, dass Hermes die Schildkröte aus dem kindlichen Spiel heraus instrumentalisiert – und das im wahrsten Sinne des Wortes – indem er als erfinderisches und schöpferisches göttliches Kind diese in eine Leier umfunktioniert und schließlich an Apollon als Geschenk weitergibt, so formt das Jesuskind als göttliches und erfinderisches Kind im kindlichen Spiel aus Lehm die Sperlinge und schickt sie gen Himmel.³⁰⁰ Das spielende Jesuskind lässt sich auch durch die Art seines Spiels beschreiben. Es war in der Antike nicht unüblich, dass Kinder auch mit Tieren spielten. Zu den beliebtesten Tieren, mit denen Kinder spielten zählen „dogs, cats, pigeons, and sparrows.“³⁰¹ Das belegen auch eindrücklich schriftliche Quellen sowie Inschriften auf Grabsteinen.³⁰² Das ist dahingehend nicht verwunderlich, als im antiken Mittelmeerraum Sperlinge weit verbreitet waren, vielfach gejagt und auf Märkten verkauft wurden. Sperlinge waren günstig und dienten damit besonders ärmeren Teilen der Bevölkerung als Nahrungsgrundlage.³⁰³ Jesu Spiel findet inmitten weiterer spielender Kinder statt (πολλὰ παιδία; KThom 2,2). Aktiv handelnd ist von diesen Kindern in KThom 2 jedoch ausschließlich Jesus.³⁰⁴

Zugleich wird das kindliche Spiel im weiteren Verlauf der Erzählung als arbeitsähnliche Tätigkeit bewertet, da Jesus wegen einer Verletzung des Sabbatgebots angeklagt wird (KThom 2,3). Nach der Mischna werden unter den Tätigkeiten, die als Verstoß gegen den Sabbat gewertet werden können, das Bauen und Niederreißen angeführt (mShab 7,2).³⁰⁵ Dazu könnte auch das Erbauen von Staudämmen und das Formen von Sperlingen gezählt werden.³⁰⁶

³⁰⁰ Vgl. Jung/Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, 88f; Delgado, Orakel-Parodie, mündliche Dichtung und Literatur im homerischen Hermes-Hymnus, 199-225, hier 201,203,206,212. Textausgabe des homerischen Hermes-Hymnus, in: The Homeric-Hymns, hrsg. v. T.W. Allen/W.R. Halliday und E.E.Sikes, Oxford ²1936.

³⁰¹ Vgl. Aasgaard, Children's Culture in Late Antiquity, 11.

³⁰² Zu den Belegen, vgl. ebd.

³⁰³ Vgl. Felsch, Spielender Schöpfer, 828.

³⁰⁴ Vgl. ebd., 827.

³⁰⁵ Wilhelm Nowack übersetzt: „wer baut und niederreißt (...).“ (Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen, hrsg. v. G. Beer, O. Holtzmann und I. Rabin. Schabbat (Sabbat). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang v. W. Nowack, Gießen 1924, 69; hebr. Text, vgl. ebd., 68). So können Lesende von KThom 2 in ihrer Enzyklopädie die Mischna als Intertext aktivieren und für das Verständnis des vorliegenden Kapitels fruchtbar machen.

³⁰⁶ Vgl. Felsch, Spielender Schöpfer, 828.

1. Der Schöpfungsvorgang – Potentielle Wirkungsstrategien von Intertextualität im Analyse- und Vergleichstext

Gen 1,1-2,4a steht zu Beginn der Tora als „Erzählung über den Anfang der Welt“³⁰⁷ und impliziert durch die Stellung im Textganzen der biblischen Schriftensammlung eine Fokussierung und LeserInnen-Lenkung. Das Wissen um altorientalische Hintergründe von Gen 1,1-2,4a und die damit verbundene Zugangsmöglichkeit zum Verstehen des Textes erfolgte freilich instinktiv für antike Leserinnen und Leser.³⁰⁸ Ebenso greifen gegenwärtige informierte Leserinnen und Leser aus ihrer Enzyklopädie das Wissen um die Schöpfungserzählungen der Genesis auf, denn KThom 2 steht ebenfalls zu Beginn des Analysetextes KThom. Auf diese Art und Weise kommuniziert der Analysetext KThom mit seinen Lesenden und markiert Intertextualität im äußeren Kommunikationssystem auf der Text-Lesenden-Ebene über die Kommunikationsparameter der onomastischen, motivischen und strukturellen Allusionen.³⁰⁹ Die motivischen Allusionen in KThom 2, welche schöpfungstheologische Topoi umfassen, sind durch ihre Stellung im Textganzen des Analysetextes implizit markiert, weil auch die Schöpfungserzählungen der Genesis zu Beginn der kanonischen Schriftensammlung positioniert sind.³¹⁰ Durch die Anordnung der Erzählung KThom 2 erzeugt Intertextualität im Analysetext eine affirmative und neutrale Wirkungsstrategie: Es bestehen zwischen Analysetext und Vergleichstext formale Parallelen durch die Anordnung zu Beginn der Gesamtschrift und inhaltliche Parallelen durch die schöpfungstheologische Zuspitzung. Der Analysetext will somit formal wie inhaltlich ähnlich wie der Vergleichstext wahrgenommen werden und trägt dadurch zu einer Sinnstützung der Vergleichstexte bei (*affirmative Wirkungsstrategie*): Eine Schöpfungserzählung steht konsequent zu Beginn der Gesamterzählung. Zudem wird der Sinn des Analysetextes durch die impliziten Markierungen der motivischen Allusionen in KThom 2 konstituiert, weil nur in einem Zusammenlesen mit den Schöpfungserzählungen der Genesis der kindliche Jesus deutlich mit dem Schöpfer assoziiert werden und so die volle Bedeutung des Analysetext erschlossen werden kann (*neutrale Wirkungsstrategie*). Neben diesen *analysetextorientierten Funktionen* von Intertextualität, die in Form von sog. Wirkungsstrategien greifbar werden, lässt sich an dieser Stelle auch eine affirmative Wirkungsstrategie für die Vergleichstexte festmachen: Durch ein Zusammenlesen der Schöpfungserzählungen der Ge-

³⁰⁷ Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel, 72.

³⁰⁸ Vgl. Arnold, Genesis, 29.

³⁰⁹ Zu den Markierungen im äußeren Kommunikationssystem, vgl. Broich, Formen der Markierung von Intertextualität, 41-44,; dazu 1.2.3 der vorliegenden Untersuchung.

³¹⁰ Zur impliziten Markierung von Intertextualität in KThom 2, vgl. 1.3.3 der vorliegenden Untersuchung.

nesis mit KThom 2 können umgekehrt freilich auch die kanonischen Vergleichstexte ähnlich wie der Analysetext wahrgenommen werden. In Gen 1,1-2,25 wird – wie in KThom 2 auch – zu Beginn der Gesamterzählung eine Figur eingeführt, die durch ihr bloßes Wort und handwerkliche Tätigkeit Materie zum Leben erweckt. Es findet daher auch eine Sinnstützung von KThom 2 durch die Vergleichstexte statt. Die Texte weisen somit eine Ähnlichkeitsrelation auf und bestätigen sich in gewisser Weise gegenseitig, formal wie inhaltlich.

Erste Vermutungen informierter Leserinnen und Leser zu einer möglichen Parallelen Gestaltung von Kapitel 2 des KThom mit der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung der Genesis lassen sich bereits gleich zu Beginn textuell verifizieren. Wie ὁ θεὸς in Gen 1,9 das Wasser sammelt, so leitet der Jesusknabe in KThom 2,1 das Wasser in Gruben zusammen. Sowohl in der LXX als auch im griechischen Text der Variante *Ga* des KThom begegnet an dieser Stelle das Verb συναγωγή.³¹¹ Es repräsentiert sozusagen eine geordnete und ordnende schöpferische Tätigkeit wie auch in den Schöpfungserzählungen der Genesis eine kosmische Ordnung erzeugt wird.³¹² Lediglich die Subjekte sowie die Größendimension unterscheiden sich. Dem Jesusknaben als Schöpfer kommt daher eine Art Mikrokosmos als Geltungs- und Wirkungsbereich zu,³¹³ der dem Makrokosmos des ὁ θεὸς gegenübersteht. Auch die enzyklopädischen Verknüpfungen der Lesenden mit der zweiten Schöpfungserzählung lassen sich textuell belegen. ὁ θεὸς formt den Menschen aus der „Erde vom Acker“/ ἀπὸ τῆς γῆς (Gen 2,7), während der kindliche Schöpfer Jesus die Sperlinge aus Lehm (πηλὸν τρυφερὸν) gestaltet (KThom 2,2). In beiden Fällen liegt somit ein anthropomorphes Schöpferkonzept³¹⁴ vor. Auch an dieser Stelle bestätigt sich, dass Intertextualität im Analysetext KThom dazu führt, dass dieser ähnlich wie seine Vergleichstexte wahrgenommen werden kann (*affirmative Wirkungsstrategie*). Die Parallelen von KThom 2 zum Schöpfungsvorgang in der priesterschriftlichen und der zweiten Schöpfungserzählung sowie die Deutung des kindlichen Jesus als Schöpfer lassen

³¹¹ Vgl. Felsch, Spielender Schöpfer, 828.

³¹² Zu sog. Ordnungstypen in *P*, vgl. Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel, 102-106. Auch Melanie Köhlmoos beschreibt für Gen 1-2 „(...) die Schöpfung als fortschreitende Ordnung der Welt, als Begrenzung des Chaos.“ (Köhlmoos, Altes Testament, *9 [http://www.utb-shop.de/downloads/dl/file/id/88/exklusives_online_zusatzkapitel_zum_download.pdf; Zugriff: 09.03.2017]).

³¹³ Eine ähnliche These vertritt auch Reidar Aasgaard; „he has the power of a divine creator. IGT’s creation story presents a micro-cosmos (2-3).“ (Aasgaard, The Childhood of Jesus, 156). Er betont besonders offensiv die Unterscheidung der Figuren Gott und Jesus im KThom: „God is the giver of life: the child Jesus is his gift to Joseph (...).“ (ebd., 163).

³¹⁴ Vgl. Konkel, „Und sieh, es war sehr gut.“, 594.

sich wiederum aber nur durch ein Zusammenlesen mit den entsprechenden Vergleichstexten herbeiführen und konstituieren dadurch den Sinn und die Bedeutung von KThom 2 (*neutrale Wirkungsstrategie*).

Das spielende Kind Jesus kann somit auch als Schöpfer gedeutet werden, das aus Lehm Sperlingle formt wie auch der Mensch einst ἀπὸ τῆς γῆς geformt wurde (Gen 2,7).³¹⁵ Dem Schöpfungsvorgang liegt in beiden Texten somit eine spezifische natürliche Materie zugrunde (KThom2,2: πηλὸν τρυφερὸν/Gen 2,7: τῆς γῆς). Sowohl in Gen 2,7 als auch in KThom 2,2 wird für die Tätigkeit der Erschaffenden der Indikativ Aorist des Verbs πλάσσω gesetzt.³¹⁶ Zentrales Charakteristikum der Erzählung scheint daher das spezifische Spannungsverhältnis zwischen beschriebenem spielenden Kind und dessen „quasi-göttlichen Qualitäten“³¹⁷ zu sein.³¹⁸ Eine Bezeichnung Gottes als „Töpfer“ wurde unlängst von Claus Westermann in Frage gestellt, insoweit JHWH innerhalb der zweiten Schöpfungserzählung aus χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς (Gen 2,7) den Menschen formt und χοῦς für Staub steht. Gleichwohl sei angemerkt, dass sich nur schwerlich aus Staub formen lässt. Ein Töpfer arbeitet auf seiner Töpferscheibe hingegen mit Ton als Material. χοῦς hingegen transportiert wohl stärker das Bild der Vergänglichkeit des Menschen, was sich auch damit verifizieren lässt, dass die Wortverbindung χοῦς θανάτου mit „Grab“ wiedergegeben werden kann (z.B. Ps 21,16) und χοῦς in weiteren Bibeltexten im Kontext einer „verbreiteten Trauergeste“³¹⁹ Erwähnung findet (Jos 7,6 und Kgl 2,10).³²⁰ In KThom 2,2 wird jedoch πηλός als Materie der Sperlingerschaffung zugrundegelegt. πηλός wiederum lässt sich mit Ton/Lehm/Erde/Schlamm übersetzen und wird üblicherweise von Maurern und Töpfern als Baustoff genutzt.³²¹ Das Bild des Töpfers lässt sich daher tatsächlich für KThom 2,2 adäquater verwenden und einsetzen als für die zweite Schöpfungserzählung. An dieser Stelle greift eine *neutrale Wirkungsstrategie* von Intertextualität im Vergleichstext und demonstriert die *vergleichstextorientierte Funktion* von Intertextualität: Strenggenommen kann die zweite Schöpfungserzählung ihren Sinn und ihre Bedeutung von

³¹⁵ Vgl. Vgl. Baars/Heldermann, Neue Materialien zum Text und zur Interpretation des Kindheitsevangeliums, 208.

³¹⁶ So auch Felsch, Spielender Schöpfer, 828f.

³¹⁷ Petersen, Jesus als Kind 78.

³¹⁸ Vgl., ebd.

³¹⁹ Vgl. Sand, Art. χοῦς, 1130.

³²⁰ Vgl. Westermann, Genesis. 1. Teilband, 277-280; dazu auch Schellenberg, Der Mensch, das Bild Gottes?, 194; Seebass, Genesis. Urgeschichte (1,1-11,26), 106. Zur Übersetzung von χοῦν und χοῦς θανάτου, vgl. Art. χοῦς, in: Liddell/Scott, A Greek-English Lexicon, 2000.

³²¹ Vgl. Art. πηλός, in: Liddell/Scott, A Greek-English Lexicon, 1401.

Gott als dem Töpfer stringenter im Zusammenlesen mit KThom 2 konstruieren, legitimieren und konstituieren. Das Bild des Töpfers kann Gen 2,7 dem Analysetext KThom 2 entziehen und für den eigenen Text fruchtbar machen, weil das Bild des Töpfers letztlich auch auf Gen 2,7 passt, wenn auch nicht ganz so gut wie auf den Analysetext. Dem Einhauchen des Lebensatems in Gen 2,7 (πνοήν ζωής) entspricht die Aufforderung des Fortfliegens (ὑπάγετε) in KThom 2,3. Beide Vorgänge erzählen die Lebendigwerdung geschaffener Materie. Sowohl die LXX als auch die Textvariante *Ga* des KThom liefern als Verb des Gestaltens πλάσσω.³²² Gen 2,7 und KThom 2,3 weisen somit sinnstützende Funktionen von Intertextualität auf (*affirmative Wirkungsstrategien*) und bestätigen sich daher im Zusammenlesen gegenseitig.

Dem Spielen des Jesuskindes (παίζω) in KThom 2,1 steht in gewisser Weise das Schaffen/Erschaffen JHWHs (ποιέω) in Gen 1,1 u.ö. gegenüber. παίζω kann – neben „spielen“ – auch mit „scherzen“ wiedergegeben und insgesamt dem Bereich des Scherzhaften/Scherz-Treibens zugeordnet werden³²³ und mutet dadurch zunächst weniger ernst und zielgerichtet an. Damit kann dem erschaffenden Handeln des Jesuskindes in KThom 2 tatsächlich zunächst keine planvolle Absicht unterstellt werden. Die Sperlinge bleiben somit in gewisser Weise bloß Resultat der Anschuldigungen Jesu. Dem gegenüber steht das planvolle und überlegte Erschaffen Gottes in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung, das sich in der Erzählung selbst u.a. durch das jeweilige Aufeinanderfolgen von Planen/Befehlen und Ausführen/Verwirklichen kennzeichnen lässt.³²⁴ Tatsächlich findet sich hier als *analysetextorientierte Funktion* von Intertextualität eine *kritische Wirkungsstrategie*, nach welcher der Analysetext kontrovers zum Vergleichstext wahrgenommen werden kann und ggf. sogar die Vergleichstexte kritisiert. Es findet sich ein Sinnkontrast von „Schöpfung als Zufallsprodukt“ (KThom 2) versus „Schöpfung als planvolle Gestaltung“ (Gen 1,1-2,25). Kritisiert KThom 2 etwa die Annahme eines planvollen Vorgehens des Schöpfergottes, das kritisch hinterfragt werden muss? Tatsächlich eröffnet das Zusammenlesen der Vergleichstexte der Genesis mit KThom 2 andere und neuartige Deutungsoptionen der kanonischen Texte. Zumindest regt es dazu an, gängige Deutungsoptionen (Allmacht Gottes und planvolles Vorgehen des Schöpfers) angesichts der Vielzahl an sozialen und ökonomischen Problemen, die die sog. Schöpfung aufweist, einmal kritischer zu hinterfragen. Umgekehrt fungiert die *kritische Wirkungs-*

³²² Vgl. Felsch, Spielender Schöpfer, 828f.

³²³ Vgl. Art. παίζω, in: Liddell/Scott, A Greek-English Lexicon, 1288.

³²⁴ Keel/Schroer, Schöpfung, 177.

strategie in den Vergleichstexten der Genesis aber wiederum als Korrektiv zur Darstellungen in KThom 2, um der Gefahr Einhalt zu gebieten, die Schöpfung bloß als Zufallsprodukt oder gar Unfall eines höheren und willkürlich agierenden Schöpfergottes zu deuten. Gerade hier zeigt sich die hohe Intensität von Intertextualität am Kriterium der Dialogizität durch die hohe inhaltliche resp. semantische Spannung zwischen beiden Lesarten.³²⁵ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang durchaus aber, dass sowohl *παίζω* (KThom 2,1) als auch *ποιέω* (Gen 1,1) mit „dichten“ übersetzt werden können. Während *ποιέω* das poetische und komponierende Dichten intendiert, meint *παίζω* die Wortspielerei und das zum Scherz Erdichtete.³²⁶ Die Verben rücken die Texte semantisch wieder näher zueinander. „Dichten“ wiederum steht für Neuschaffen und planvolles Gestalten, weil das „geistig Geschaffene“³²⁷ niedergeschrieben wird, die erweiterte Bedeutung des Begriffs „Dichten“ auch das „Schaffen“, „Erdenken“ und „Anordnen“ impliziert und darüberhinaus das Dichten auch im Sinne eines Trachtens final verstanden werden kann.³²⁸ In Gen 1,1 des hebräischen Textes steht dem Verb *בָּרָא* weder eine Präposition noch ein zugehöriges Objekt an der Seite, welches die Materie resp. den Stoff bezeichnet, aus dem geschaffen wird. Vielmehr handelt es sich um einen Spezialterminus für Gottes Schaffen.³²⁹ Im KThom ist hingegen in Vers 2 dem Verb *πλάσσω* die Materie *πηλὸν τρυφερὸν* zugeordnet. Auf diese Materie ausgerichtet ist schließlich die Präposition *ἐξ* (KThom 2,2). Dem Wortgeschehen steht somit ein konkretes handwerkliches Vorgehen gegenüber.

Die Wirkung des bloßen Wortes Jesu begegnet in einer Vielzahl der Wundererzählungen des KThom (z.B. KThom 4 und 9).³³⁰ In KThom 2 jedoch kommt ihm ein zentraler Stellenwert zu Beginn des Analysetextes zu. Es repräsentiert einen performativen Schöpfungsvorgang, den informierte Leserinnen und Leser aus der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung in Form des imperativischen Sprechens³³¹ Gottes bereits kennen. Der Befehl *ὑπάγετε* in KThom 2,3

³²⁵ Was das Kriterium der Dialogizität für die Intensität von Intertextualität aussagt, vgl. unter 3.1.1 der vorliegenden Untersuchung.

³²⁶ Vgl. Art. *παίζω*, in: Liddell/Scott, A Greek-English Lexicon, 1288; Art. *παίζω*, in: Pape, Altgriechisches Wörterbuch, 442; Art. *ποιέω*, in: Liddell/Scott, A Greek-English Lexicon, 1428.

³²⁷ Art. Dichten, in: DWB 2 (1860), 1058.

³²⁸ Vgl. ebd., 1058,1060.

³²⁹ Vgl. Seebass, Genesis. Urgeschichte (1,1-11,26), 65. Textausgabe nach Biblia Hebraica Stuttgartensia, hrsg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, editio funditus renovata 4, Stuttgart 2007.

³³⁰ Vgl. Aasgaard, From Boy to Man in Antiquity, 11.

³³¹ Zur „Schöpfung als Wortgeschehen“, vgl. Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel, 130-134.

ergänzt sozusagen das tätige Handwerk des jungen Schöpfers um ein machtvolleres Wort und repräsentiert gleichzeitig eine *modifizierende Wirkungsstrategie* im Analysetext. Das Schöpfungshandeln des Jesuskindes ergibt sich sozusagen aus einem Zusammenspiel von Formen und Befehlen – strenggenommen auch Klatschen - wie sich die Menschenschöpfung innerhalb der zweiten Schöpfungserzählung aus einem Miteinander des Schöpfungsmaterials Erde und dem Atem Gottes bildet und somit auch zweigliedrig gestaltet ist. Der zweigliedrige Schöpfungsprozess in Gen 2,7 ist Spezifikum der Menschenschöpfung und unterscheidet sich dahingehend wesentlich von der Tierschöpfung, die sich einzig aus der Materie „Erde“ speist.³³² Versteht man die Aufforderung *ὑπάγετε* in KThom 2,3 nun als Analogie zum Einhauchen des Lebensatems in Gen 2,7 erweist sich der Schöpfungsprozess in beiden Erzählungen als ähnlich strukturiert, verändert sich jedoch hinsichtlich der Schöpfungsobjekte. Dadurch, dass in KThom 2 Sperlinge - und nicht Menschen - Resultat der Schöpfung sind, setzt der Analysetext andere Schwerpunkte als sein Vergleichstext. Ebenso lässt sich innerhalb der vergleichstextorientierten Funktion von Intertextualität in der zweiten Schöpfungserzählung durch die Konzentration auf die Erschaffung des Menschen eine andere Schwerpunktsetzung und Zielrichtung erkennen. Gleichzeitig – um einen weiteren Vergleichstext in den Blick zu nehmen- kommt, wie die Aufforderung *ὑπάγετε* in KThom 2,3, so auch Gottes machtvolleres Sprechen in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung Befehlscharakter zu (z.B. Gen 1,3: *γενηθήτω φῶς*). In beiden Fällen handelt es sich um strukturelle Allusionen, die Bestandteil der Gattung Wundererzählung sein können.

In den synoptischen Therapie- und Auferweckungserzählungen findet sich als wunderwirkendes Wort statt *ὑπάγω* zumeist das Verbum *ἐγείρω* (z.B. Mk 2,9 parr; 5,41; Lk 8,54 u.a.). Die Aufforderung *ὑπάγετε* durch Jesus kann – neben der strukturellen Allusion des wunderwirkenden Wortes – daher beinahe passender als ein weiteres Motiv einer Wundererzählung wahrgenommen werden. Insbesondere innerhalb der Therapieerzählungen erfolgt die Konstatierung der Heilung durch ein zuvor ergangenes *ὑπάγε* und stellt im Rahmen der Motivik die sog. „Entlassung“ dar. *ὑπάγε* ist dann nicht konstitutiv für die Wunderdurchführung selbst, sondern dieser nachgeordnet. An einigen Stellen wird die Entlassung mit einer Auf-

³³² Vgl. Neumann-Gorsolke, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung, 332; Ruppert, Genesis, 130; Schellenberg, Der Mensch, das Bild Gottes?, 195.

forderung zu Dank und Verkündigung realisiert (Vgl. Mk 1,44 und 5,19).³³³ Kompositioneller Ort dieses Motivs ist immer das Ende der Wundererzählung,³³⁴ was sich auch in KThom 2 beobachten lässt. Wäre somit also nicht ein wunderwirkendes Wort Auslöser der Belebung der Sperlinge, sondern einzig Jesu Klatschen in die Hände (KThom 2,3), das im Text durchaus der Aufforderung *ὑπάγετε* zeitlich vorgeordnet sein könnte? Dann wiederum würden die Sperlinge erst nach der Wunderdurchführung in Form der Belebung durch das Klatschen Jesu entlassen werden. Die Bitte um Dank und Verkündigung, die zur strukturellen Allusion der Entlassung gehören kann,³³⁵ lässt sich dann auch entsprechend gut auf KThom 2,3 übertragen, wenn die zwölf Sperlinge auch als motivische Allusion auf die Aussendung der Zwölf (Mk 6,7-13 parr) gelesen werden können und die strukturelle Allusion der Entlassung als Entsendung zur Verkündigung gewertet wird. Wird *ὑπάγετε* in KThom 2,3 von informierten Leserinnen und Lesern als wunderwirkendes Wort gelesen, kann der Analysetext ähnlich wie der Vergleichstext der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung gedeutet werden (*affirmative Wirkungsstrategie*). Der Fokus liegt dann auf einem performativen Schöpfungsprozess, welcher die Wundermacht des Wortes unterstreicht. Wird *ὑπάγετε* hingegen als strukturelle Allusion der Entlassung identifiziert, richtet sich der eigentliche Schöpfungsvorgang in KThom 2 stärker auf das Formen der Sperlinge und Jesu Klatschen in die Hände. Zwar kann dann auch eine Gleichzeitigkeit von Klatschen und Belebung der Materie für KThom 2 konstatiert werden, dennoch wird der Analysetext anders wahrgenommen, weil der Fokus nun nicht mehr auf dem wunderwirkenden Wort selbst liegt (*modifizierende Wirkungsstrategie*). Affirmative und modifizierende Wirkungsstrategie können im Umkehrschluss dann genauso als vergleichstextorientierte Funktionen von Intertextualität gewertet werden. Doch wie auch immer informierte Leserinnen und Leser *ὑπάγετε* lesen, sowohl als wunderwirkendes Wort als auch als Entlassung lassen sie sich als Stilelemente der Gattung „Wundererzählung“ definieren und würden daher auch eine Zuordnung von KThom 2 zu dieser Textsorte ermöglichen.

Wie von der Abfolge der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung mit anschließend folgender zweiten Schöpfungserzählung und dem damit verbundenen Aspekt der Aufeinanderfolge von primärem Sprachhandeln (Gen 1,3.8 u.ö.) und ausgeführtem Handwerk (Gen 1,16.27

³³³ Vgl. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 77.

³³⁴ Vgl. ebd.

³³⁵ Vgl. ebd.

u.ö.),³³⁶ so folgt in KThom 2 auf das Reinmachen des Wassers das Formen der Sperlinge aus Lehm. Somit scheint KThom 2 eine ähnliche Chronologie aufzuweisen wie die Schöpfungserzählungen der Genesis und sich mit beiden in Bezug setzen zu lassen. Die Erzählungen in Analyse- und Vergleichstext erweisen sich an dieser Stelle als einander bestätigende Ausgestaltungen und Lesepotentiale (*affirmative Wirkungsstrategie*). Dass Jesus in KThom 2 als kindlicher Schöpfer fungiert, wird nicht nur durch die Verquickung der motivischen Allusionen aus den beiden Schöpfungserzählungen der Genesis ersichtlich, sondern auch dadurch unterstrichen, dass in KThom 3 diese Erzählung fortgesetzt wird und er über KThom 2 und 3 hinaus als Geber und Nehmer des Lebens im KThom entworfen wird, was sich in Therapie- und Verfluchungserzählungen zeigt und schließlich in KThom 18,2 resümierend in Form eines Chorschlusses zusammengefasst wird. Damit kommt Jesus im KThom ein Stellenwert zu, der in den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments ausschließlich Gott selbst zukommt.³³⁷ In dieser Funktion als Schöpfer bleibt Jesu Wundermacht gleichwohl im Gegenüber zu den kanonischen Texten des Neuen Testaments potenziert und dadurch auch modifiziert (*modifizierende Wirkungsstrategie*). Nicht JHWH, sondern ein spielendes Kind fungiert im Analysetext als Lebensstifter und Lebensentzieher. Zudem handelt es sich aber um die Figur Jesus, welcher in den kanonischen Texten eine Vielzahl lebenserhaltender Wunder, jedoch keine lebensentziehenden Maßnahmen zugeschrieben werden. Die modifizierende Wirkungsstrategie von Intertextualität lässt sich aber auch umgekehrt in den Vergleichstexten nachweisen (*vergleichstextorientierte Funktionen*). JHWH ist dort Geber und Nehmer des Lebens, dem sich in seinem transzendentalen Sein jegliche anthropozentrische Zuschreibung entzieht und damit auch der Gedanke der Willkürlichkeit in seinem Handeln.

Der kindliche Jesus im KThom realisiert Schöpfung als Handwerk, als Befehl und Machtwort und als Kampf und vereint daher in gewisser Weise gängige Motive altorientalischer Schöp-

³³⁶ Die unglückliche Bezeichnung von Wort- und Tatbericht (Diskussion dazu auch bei Seebass, Genesis. Urgeschichte [1,1-11,26], 91; Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel, 103f) wird aus zweierlei Gründen aufgegeben: 1. Handelt es sich bei den Texten um Erzählungen, nicht um Berichte, weswegen konsequent von Schöpfungserzählungen die Rede sein sollte und 2. impliziert eine Unterscheidung von „Wort“ und „Tat“ zwei unterschiedene Sachverhalte. Spätestens seit dem Aufkommen sprechakttheoretischer Debatten sollte jedoch deutlich geworden sein, dass auch Sprechen gleich Handeln ist, sofern und insbesondere dann, wenn es sich um performative Sprechakte handelt. Insofern muss eine Differenzierung auf anderer Ebene vorgenommen werden. Zur sog. Sprechakttheorie, vgl. Austin, How to do Things with Words; Searle, Speech Acts.

³³⁷ Vgl. dazu auch Aasgaard, The Childhood of Jesus, 156.

fungsvorstellungen.³³⁸ Wie in altorientalischen Menschenschöpfungstraditionen zwischen dem Formen des Leibs und dessen Belebung unterschieden wird,³³⁹ so werden auch die Sperlinge zunächst aus Lehm geformt und anschließend durch einen Befehl als Machtwort ins Leben gerufen. Die bereits beschriebenen Kategorien des Handwerks und des Machtwortes, die sich auch in den Schöpfungserzählungen der Genesis realisiert finden,³⁴⁰ werden im KThom in gewisser Weise ergänzt durch den Aspekt des Kampfes, der in Form der Bedrohung durch die Anklage des Ιουδαῖος in KThom 2,3 erklärbar wird. Aspekte eines Konfliktes resp. Kampfes des erschaffenden Gottes – wie in altorientalischen Schöpfungsmythen durchaus üblich – finden sich hingegen nicht in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung.³⁴¹ Jesus jedoch müssen – nachdem er ordnungstiftend das Wasser rein gemacht und gesammelt hat (KThom 2,1) – die Sperlinge zum Leben erwecken, um 1. das Beweismaterial seiner arbeitsähnlichen Tätigkeit am Sabbat zu vernichten und 2. sein Schöpfungsprojekt abschließen zu können. Der in KThom 2 beschriebene Kampf des Jesusknaben als Schöpfer wird dann in KThom 3 in gewisser Weise fortgesetzt. Insofern erweist sich der Analysetext an dieser Stelle als konträr zu den Vergleichstexten (*kritische Wirkungsstrategie*). Die Schöpfung ist hier Ergebnis eines Rechtfertigungsprozesses des Schöpfers und nicht planvolles Ziel des Schöpfergottes in den kanonischen Texten. Die Schöpfungserzählungen der Genesis erweisen das Schöpfungshandeln Gottes zugleich im Zusammenlesen mit dem Vergleichstext als intendiertes und zielgerichtetes Handeln Gottes und bewirken eine zum Analysetext konträr zu verstehende Leserichtung insoweit das skizzierte Bild des Schöpfers in Analyse- und Vergleichstexten voneinander abweicht oder deutlicher: einander konträr gegenübersteht. An dieser Stelle ist die Intensität von Intertextualität besonders hoch einzustufen, weil durch das Kriterium der Dialogizität Analyse- und Vergleichstexte in maximaler Spannung zueinander wahrgenommen und verstanden werden können.

³³⁸ Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, 100-136. Hier führen Keel und Schroer unterschiedliche Vorstellungen zur Entstehung der Welt an und listen vier unterschiedliche Schöpfungsvorstellungen (1. Schöpfung als Zeugung und Geburt oder Wachsen und werden, 2. Schöpfung als Handwerk, 3. Schöpfung als Kampf und 4. Schöpfung als Zauber, Befehl und Machtwort).

³³⁹ Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, 145.

³⁴⁰ Schöpfung durch Wort und Befehl beispielsweise in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung unter Aufgabe der Einteilung in Wort- und Tatbericht, vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, 176f.; Seebass, Genesis, 91.

³⁴¹ Vgl. Arnold, Genesis, 32.

2. Der Sabbat – Potentielle Wirkungsstrategien in Analyse- und Vergleichstext

Informierte LeserInnen werden durch die motivische Allusion $\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\tau\omicron\nu$ in KThom 2,2 an neutestamentliche Normenwunder erinnert, in denen ebenfalls die zeitliche Situierung am Sabbat eine Rolle spielt (z.B. Mk 2,23-28 parr. 3,1-6 parr; Lk 13,10-17; 14,1-6; Joh 5,2-16).³⁴² Die Meldung des Handelns Jesu durch den in KThom 2,3 eingeführten Juden erinnert an den Beginn der sog. Kaiphasweissagung in Joh 11,46.³⁴³ Somit wird mit der motivischen Allusion $\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\tau\omicron\nu$ letztlich erneut verifiziert, dass in KThom 2 Einzeltextreferenz B (Bezug auf eine Gruppe von Vergleichstexten, auf die durch die Anspielungen im Analysetext jeweils einzeln Bezug genommen wird) vorherrscht. Bereits eine einzige motivische Allusion intendiert eine Vielzahl an Vergleichstexten (diejenigen Texte, die sich mit der Sabbat-Thematik und Jesu Umgang mit dem Sabbat befassen), was wiederum durch die Vielzahl der Allusionen in KThom 2 noch zusätzlich intensiviert wird und dabei über die Sabbat-Thematik hinaus Vergleichstexte involviert (Schöpfungserzählungen der Genesis, Aussendung der Zwölf etc.).

KThom 2 scheint einen bereits in Kindheitstagen toratreuen Juden Jesus zu zeichnen, der den Sabbat als „Abbild und Symbol der kommenden Heilszeit“³⁴⁴ begreift, in der weder Krankheit noch Leid Existenzberechtigung haben. Insoweit handelt es sich um eine Inkraftsetzung des Sabbat durch den kindlichen Jesus, indem er den in Mk 3,4 angedeutete Grundsatz $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \tau\omicron\iota\zeta\ \sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\nu\nu\ \pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota\ \eta\ \kappa\alpha\kappa\omicron\pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota,\ \psi\upsilon\chi\eta\nu\ \sigma\omega\sigma\alpha\iota\ \eta\ \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\tau\epsilon\iota\nu\alpha\iota$; nicht nur realisiert, sondern auch extensiviert.³⁴⁵ Es geht in KThom 2 nicht um ein $\psi\upsilon\chi\eta\nu\ \sigma\omega\sigma\alpha\iota$, sondern um ein Leben-Erschaffen hier exemplarisch anhand der Sperlinge.³⁴⁶ Somit kann an dieser Stelle sowohl eine *modifizierende Wirkungsstrategie* für den Analysetext als auch für den Vergleichstext fruchtbar gemacht werden, insoweit der Analysetext extensiviert (Leben erschaffen statt Leben erhalten/retten), der Vergleichstext hingegen begrenzt bzw. eingeführt (Leben erhalten/retten statt gänzlich neu ins Leben rufen). Analyse- und Vergleichstext können daher jeweils unterschiedlich gedeutet und anders interpretiert werden. Es handelt sich um eine modifizierende Wirkungsstrategie und nicht um eine kritische, weil die Schnittmen-

³⁴² Vgl. Koester, *Ancient Christian Gospels*, 313.

³⁴³ Vgl. Petersen, *Jesus als Kind*, 78.

³⁴⁴ Strotmann, *Der historische Jesus*, 149.

³⁴⁵ Mehr zur Interpretation des Sabbatruhegebots durch Jesus, in: Strotmann, *Der historische Jesus*, 141,149.

³⁴⁶ Vgl. Gero, *The Infancy Gospel of Thomas*, 62; Hock, *The Infancy Gospel of James and Thomas*, 93; zur Kategorie der Normenwunder vgl. Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 266.

ge der Textaussage erhalten bleibt: in beiden Erzählungen bleibt die positive Grundtendenz des Umgangs mit dem Leben-Erhalten, jedoch mit jeweils anderer Zuspitzung.

Ein Zusammenlesen von KThom 2 mit den synoptischen Erzählungen, welche die geführten Debatten um eine angemessene Form der Toraauslegung - hier in Bezug auf die Deutung des Sabbat - thematisieren (Mk 2,23-28 parr; Mk 3,1-5 parr),³⁴⁷ erweist sich an dieser Stelle als sehr ergiebig als es jedoch nicht nur eine Ausweitung des Sabbatgebots von „Leben-Erhalten“ zu „Leben-Erschaffen“ impliziert, sondern darüber hinaus die Thematik der Sabbatruhe auf verzerrende Weise insbesondere auch im Zusammenlesen mit der ersten Schöpfungserzählung karriert. Der Schöpfer ruht nicht am siebten Tag (Gen 2,2),³⁴⁸ er erschafft Leben am Sabbat (KThom 2). An dieser Stelle geht die modifizierende Wirkungsstrategie von Intertextualität für den Analyse- und Vergleichstext über in eine *kritische Wirkungsstrategie*. Dass der Schöpfer in Gen 2,2 am siebten Tag ruht,³⁴⁹ verhält sich konträr resp. kontrovers zur erschaffenden Tätigkeit des Jesusknaben in KThom 2 und bewertet dadurch auch den Umgang des in den Erzählungen skizzierten Schöpfers mit dem Sabbat erstmal entgegengesetzt.

Die johanneischen Erzählungen um Sabbatkonflikte (z.B. Joh 5,16 und Joh 9,14) betonen nun im Gegenüber zu den synoptischen Erzählungen stärker die Göttlichkeit Jesu (Joh 5,17f; 9,3.33), was wiederum für den in KThom 2 als dem erschaffenden $\acute{\omicron}$ θεός aus Gen ähnlich gestalteten Jesusknaben interessante Aspekte aufweist.³⁵⁰ Der erschaffenen Ordnung kommt innerhalb der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung am siebten Tag nach der Vollendung der Schöpfung Segen und Heiligkeit zu (Gen 2,3).³⁵¹ Im KThom hingegen erfolgt keine eigene Erwähnung einer möglichen Segnung oder Heiligung. Das Erschaffen der Sperlinge erfolgt am Sabbat selbst. Zusammengelesen mit Gen 2,3 ließen sich Segnung und Heiligung qua Sabbat im KThom daher simultan zum Erschaffen selbst definieren. Der Vorgang von Erschaffen und Segnung/Heiligung durch den Sabbat könnte im KThom gleichzeitig ausgerichtet wahrgenommen werden und nicht – wie in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung – nachgeordnet nach dem sog. Sechs-Tage-Werk. Dadurch ließe sich für KThom 2

³⁴⁷ Vgl. Felsch, Spielender Schöpfer, 829; Strotmann, Der historische Jesus, 68.

³⁴⁸ Ausführungen zu einem angenommenen andauernden Schöpfungswirken Gottes und des dazu in Spannung stehenden eigentlichen Ruhen Gottes am siebten Schöpfungstag werden in vielerlei jüdischen Überlieferungen diskutiert. Näheres dazu bei Felsch, Spielender Schöpfer, 829.

³⁴⁹ Dazu Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel, 80f.

³⁵⁰ Vgl. ebd.

³⁵¹ Vgl. Arnold, Genesis, 49.

auch eine nicht direkt erwähnte Bewertung der Schöpfung als „sehr gut“ vorwegnehmen. Der Analysetext legt im Zusammenlesen mit der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung somit nahe, dass das Erschaffene heilig ist. Es gibt durch ein solches Zusammenlesen semantische Schnittmengen hinsichtlich der Bewertung der Schöpfungsobjekte. Dies wird allerdings in Analyse- und Vergleichstext unterschiedlich umgesetzt und zieht daher eine *modifizierende Wirkungsstrategie* in KThom 2 und der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung nach sich. Während innerhalb der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung die Schöpfungsobjekte durch die Billigungsformel *καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν* (Gen 1,31) nach dem Schöpfungsvorgang selbst klassifiziert werden,³⁵² erfolgt dies in KThom 2 durch die Erschaffung am Sabbat selbst und einer damit einhergehenden gleichzeitigen Heiligung. Wird nun Jesus jedoch in Folge einer arbeitsähnlichen Tätigkeit (*παίζω*; KThom 2,1) angeklagt (KThom 2,3), kann in der intertextuellen Lektüre kritisch hinterfragt werden, inwieweit unter diesem Gesichtspunkt die Heiligkeit als gefährdet betrachtet werden kann und inwieweit den Resultaten von Jesu Schöpfung noch das Attribut „heilig“ zukommen kann. Dass Jesus sich durch das Auferwecken der Sperlinge selbst verteidigt und schützt, indem er das Beweismaterial seiner arbeitsähnlichen Tätigkeit verschwinden lässt, ist evident. Im Zuge des Makkabäeraufstandes weigerten sich einige fromme Juden, am Sabbat zu kämpfen und wurden getötet (vgl. 1 Makk 2,29-41). Dies führte schließlich dazu, dass fortan Kämpfen zur Verteidigung und zum Selbstschutz als legitimer „Sabbatbruch“ verstanden wurden.³⁵³ Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, handelt im übertragenen Sinn der kindliche Jesus auch selbstschützend am Sabbat. Ein Sabbatbruch innerhalb des antiken Judentums lässt sich folglich nur durch positive Tätigkeiten rechtfertigen, die sich zum einen im Debattieren strittiger theologischer Fragen niederschlagen kann oder lebensrettende und/oder –erhaltende Maßnahmen impliziert.³⁵⁴ Es stellt sich daher ganz konkret die Frage, welche Sabbatbrüche als legitim anzusehen sind.³⁵⁵ So provokant die Therapieerzählungen Jesu im Neuen Testament im Blick auf die Sabbatthematik auf den ersten Blick anmuten, indem sie Jesu Heilungen an Menschen erzählen, deren Leiden nicht als lebensbedrohlich eingestuft werden kann³⁵⁶ und die Heilungen somit auch am Tag nach Sabbat hätten stattfinden können, so provokant kann zunächst der

³⁵² Was nach Neumann-Gorsolke dafür spricht, dass der Mensch „(...) als Teil der als Gesamtheit und Einheit betrachteten Schöpfung beurteilt [wird].“ (Neumann-Gorsolke, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung*, 162; GL).

³⁵³ Vgl. Tuckett, *Jesus and the Sabbath*, 413.

³⁵⁴ Vgl. ebd., 414.

³⁵⁵ Vgl. ebd., 434.

³⁵⁶ Vgl. ebd., 439.

kindliche Jesus in KThom 2 ausgefasst werden. Der Vorwurf, der kanonische Jesus habe häufiger den Sabbat gebrochen, der sich schließlich auch auf KThom 2 übertragen lässt, kann jedoch nicht aufrechterhalten werden, berücksichtigt man, dass nirgends innerhalb der Tora die heilenden Tätigkeiten Jesu am Sabbat als verboten deklariert werden. Vielmehr gelten letztlich das Ziel und die Motivation einer Tätigkeit am Sabbat als Bewertungskriterium. Der Sabbat als Vollendung der Schöpfung und Sinnbild für die kommende Heilszeit fordert daher konsequent das Gute-Tun und setzt damit den Sabbat und die Schöpfung in Kraft.³⁵⁷ Zwar mutet die Tätigkeit des kindlichen Jesus am Sabbat in KThom 2 weniger selbstlos an als diejenigen des erwachsenen in den kanonischen Evangelien, weil Jesus sich offensichtlich von dem in KThom 2,3 beschriebenen Vorwurf befreien will, gleichwohl kann das Fortschicken der Sperlinge auch als bewusste Demonstration - und im Gegenüber zu den kanonischen Texten letztlich als Steigerung - der Schöpfungsvollendung und als Beitrag für die bereits angebrochene Heilszeit gewertet werden. Es wird nicht nur Leben erhalten, sondern darüberhinaus Leben geschaffen. Hinsichtlich Jesu Umgang mit dem Sabbat könnten daher für den Analyse- und die Vergleichstexte je nach Schwerpunktsetzung und Deutung zwei Wirkungsstrategien von Intertextualität festgehalten werden: 1. Eine *kritische Wirkungsstrategie* lässt sich beobachten, deutet man Jesu Tätigkeit in KThom 2 primär über das ökonomische Ziel des Eigenschutzes. Jesus reagiert dann auf die Anklage des Ἰουδαῖος mit einem Vernichten des Beweismaterials seiner arbeitsähnlichen Tätigkeit. Die Motivation seiner Tätigkeit am Sabbat unterscheidet sich dann grundlegend von den primär heilenden oder beschützenden Tätigkeiten in den kanonischen Erzählungen, gerade weil die Motivation der Tätigkeiten am Sabbat letztlich ausschlaggebend für deren Bewertung hinsichtlich der Sabbatfrage in der Mischna ist.³⁵⁸ Analyse- und Vergleichstexte scheinen sich an dieser Stelle dann zu widersprechen. 2. Eine *affirmativ-modifizierende Wirkungsstrategie* liegt dann zugrunde, wenn man stärker die Inkraftsetzung des Sabbats als Symbol für die kommende Heilszeit wertet und die Tätigkeiten Jesu dementsprechend als lebensförderliche, inkludierende und lebenserzeugende wertet. In den kanonischen Therapieerzählungen, die am Sabbat situiert sind, werden Kranke geheilt und bekommen dadurch Anteil an der bereits angebrochenen Gottesherrschaft, die Teil der Reich Gottes-Verkündigung Jesu ist.³⁵⁹ Die Vollen-

³⁵⁷ Vgl. Strotmann, Der historische Jesus, 148f.

³⁵⁸ Vgl. Kahl, Ist es erlaubt, am Sabbat Leben zu retten oder zu töten?, 328.

³⁵⁹ Zur Verknüpfung der jesuanischen Verkündigung vom Königreich Gottes mit frühjüdischen Sabbatvorstellungen, vgl. Strotmann, Der historische Jesus, 149.

dung der Schöpfung und angebrochene Heilszeit wird in KThom 2 hingegen durch das Leben-Erschaffen ausgedrückt, das als Steigerung der Heilungen in den kanonischen Texten definiert werden kann. Die Zielrichtung bleibt in Analyse- und Vergleichstexten ähnlich ausgerichtet, bei andersartiger Intensität der Umsetzung.

3. Die Schöpfung - Potentielle Wirkungsstrategien in Analyse- und Vergleichstext

Das Reinmachen des Wassers $\lambda\acute{o}\gamma\omega \mu\acute{o}\nu\omega \kappa\alpha\acute{\iota} \sigma\acute{\upsilon}\kappa \epsilon\grave{\rho}\gamma\omega \epsilon\pi\iota\tau\acute{\alpha}\xi\alpha\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ (KThom 2,1) kann informierte Leserinnen und Leser zudem an Ex 15, 22ff erinnern. Dort wird erzählt, wie Mose das zunächst bittere Wasser in Mara durch ein Stück Holz süß und genießbar macht.³⁶⁰ Offenbar lassen sich in KThom 2 gleich mehrere alttestamentliche Bezüge herstellen. Jesu Macht über das Wasser durch sein bloßes Wort begegnet ebenfalls im neutestamentlichen Rettungswunder der Sturmstillung in Mk 4,35-41 parr.³⁶¹ KThom 2 nimmt daher – gemäß Einzeltextreferenz B – breitgefächert zugleich auf alttestamentliche als auch neutestamentliche Erzählungen jeweils einzeln Bezug durch unterschiedliche motivische Allusionen.

Das Wunder an sich wird in gewisser Weise durch das Reinmachen des Wassers mit dem bloßen Wort Jesu in KThom 2,1 vorbereitet und eingeleitet, realisiert hingegen aber erst nach dem Vorwurf des Juden, Jesus habe den Sabbat entweiht (KThom 2,3). Die Beweise seiner arbeitsähnlichen Tätigkeit – die Sperlinge – lässt Jesus erst daraufhin lebendig werden und davonfliegen (KThom 2,4). Bemerkenswert ist, wie beiläufig das wundersame Ereignis in die Erzählung um das kindliche Spiel Jesu eingebettet ist.³⁶² Das Wunder der Schöpfung scheint daher nicht Ziel des kindlichen Spiels, sondern spontane Lösung für Jesu missliche Lage zu sein. Das Erschaffen resp. die schöpferische Tätigkeit ist in KThom 2 in einen gänzlich anderen Kontext eingebaut und steht dadurch in semantischer Spannung zu der Einordnung selbiger in den Schöpfungserzählungen der Genesis (Kriterium der Dialogizität³⁶³). Es wird durch diese *kritische Wirkungsstrategie* in Analyse- und Vergleichstext ein maximaler Intensitätsgrad von Intertextualität erreicht. Erst die staunende Reaktion der Anwesenden (Admiration) in V 5 ($\text{Οἱ Ἰουδαῖοι ἐθαμβήθησαν}$), die zugleich strukturelle Allusion auf neutestament-

³⁶⁰ Vgl. Baars/Heldermann, Neue Materialien zum Text und zur Interpretation des Kindheitsevangeliums, 206.

³⁶¹ Vgl. Petersen, Jesus als Kind, 78.

³⁶² Vgl. Felsch, Spielender Schöpfer, 827f.

³⁶³ Zum Kriterium der Dialogizität, vgl. unter 3.1.1 der vorliegenden Untersuchung.

liche Wundererzählungen ist, hebt nun das Wunder hervor.³⁶⁴ Jesus vernichtet somit nicht nur die Beweise für seine arbeitsähnliche Tätigkeit am Sabbat, sondern erweist sich am Ende darüberhinaus auch noch als Held, indem er schöpferisch tätig ist: es wird nicht bloß Leben erhalten, es wird Leben geschaffen.

Die griechische Bezeichnung für die Sperlinge (στρουθία) - generisch i.S. kleiner Vögel oder spezifischer als Sperlinge - begegnet in den kanonischen Evangelien auch in Mt 10,29-31 und Lk 12,6f.³⁶⁵ In Mt 10,29-31 und Lk 12,6f wird die Wertigkeit des Menschen mit derjenigen von sogenannten στρουθία verglichen. στρουθία sind günstig zu erwerben (Mt 10,29), werden dennoch als in Gottes Augen wertvoll erachtet (οὐκ ἔστιν ἐπιλελησμένον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ; Lk 12,6), bleiben daher abhängig von τοῦ πατρὸς ὑμῶν (Mt 10,29) und sind doch weniger wertvoll als der Mensch (Mt 10,31; Lk 12,7).³⁶⁶ Informierten Lesenden wird nun durch das Zusammenlesen der kanonischen Textpassagen mit KThom 2 auch eine (Be)Wertung der Schöpfungsobjekte in KThom 2 eingetragen. Die στρουθία als Schöpfungsobjekte des jungen Jesus werden zu wertvollen Resultaten des kindlichen Schöpfungsprozesses und erhalten im Mikrokosmos des KThom das Prädikat der sog. Billigungsformel καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλὰ (Gen 1,21).³⁶⁷ Insofern werden die στρουθία durch das Zusammenlesen mit Mt 10,29-31 und Lk 12,6f als Objekte der kindlichen Schöpfung verifiziert und bestätigt. Insofern lassen sich in diesem Zusammenhang sowohl eine *affirmative* als auch eine *neutrale Wirkungsstrategie* im Analyse- und den Vergleichstexten festhalten: wie in Gen 1,21 u.a. die Vögel als καλὰ bewertet werden, so werden auch im Analysetext die Schöpfungsobjekte positiv gewertet, was die Lesart der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung bestätigt. Gleichzeitig jedoch wird insbesondere im Zusammenlesen mit Mt 10,31 und Lk 12,7 ein hierarchisches Gefälle von Mensch und Tier ersichtlich, was innerhalb der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung durch die Unterscheidung der Bewertung von Tierschöpfung (καλὰ; Gen 1,21) und Menschenschöpfung (καλὰ λίαν; Gen 1,31) bestätigt wird. An dieser Stelle kann somit der Analysetext ähnlich wie der Vergleichstext wahrgenommen werden. Weil diese positive Bewertung der Schöpfungsobjekte aber erst durch ein Zusammenlesen mit Lk 12,6 ermöglicht wird, muss eine neutrale Wirkungsstrategie herausgestellt werden. Der Analysetext erhält

³⁶⁴ Vgl. Felsch, Spielender Schöpfer, 828.

³⁶⁵ Vgl. Davis, Christ Child, 50.

³⁶⁶ Vgl. ebd.

³⁶⁷ Ähnlich wie bereits oben eine positive Bewertung der Schöpfungsobjekte durch ihre Erschaffung am Sabbat im Zusammenlesen mit der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung herausgestellt wurde.

durch das Zusammenlesen mit Lk 12,6 und der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung erst dieses Sinnpotential.

Auch dass es sich um ein Erschaffen von zwölf Sperlingen handelt, kann von informierten Lesenden insbesondere zu Beginn des Analysetextes mit dem Aussenden der Zwölf (Mk 6,7-11 parr) in Verbindung gebracht werden, insoweit dies ebenfalls den Beginn von einer neuen Wirkosphäre beschreibt.³⁶⁸ Über die implizit markierte motivische Allusion der Zwölfzahl der Sperlinge (KThom 2,2) lassen sich somit also Bezüge zu den zwölf Aposteln, deren Berufung und Aussendung in Mk 3,13-19 parr. und Mk 6,7-11 parr herstellen. Wie das Erschaffen in den Schöpfungserzählungen der Genesis einen Neubeginn repräsentiert, so steht das Aussenden der zwölf Apostel ebenso für einen neuen Wirkungs- und Geltungsbereich. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die terminologische Schnittmenge zwischen Analyse- und Vergleichstext in Form des genutzten Verbs ποιέω. ποιέω steht somit sowohl für das schöpferische Handeln JHWHs in den beiden (Gen 1,1 u.a.) Schöpfungserzählungen (Gen 1,1 u.ö.; 2,4b u.ö.) als auch für das Schaffen resp. Bilden des Zwölferkreises in Mk 3,14.³⁶⁹ Insoweit lassen sich die Sperlinge als Sinnbild für die zwölf ausgesandten Apostel durchaus als „erschaffen“ resp. „gebildet“ verstehen. Das Verb πλάσσω i.S. von „formen“, „bilden“ und „ausdenken“ in KThom 2,2 macht deutlich, dass kindliches Spiel und schöpferische Aktivität sich nicht auszuschließen scheinen, insoweit die schöpferische Tätigkeit JHWHs in der zweiten Schöpfungserzählung innerhalb der Menschenschöpfung in Gen 2,7.8 und 15 einheitlich mit πλάσσω zum Ausdruck gebracht wird.³⁷⁰ An dieser Stelle lässt sich daher eine reziproke Bestätigung von Analyse- und Vergleichstext herausstellen und insoweit von einer *affirmativen Wirkungsstrategie* sprechen.

Eine nicht unerhebliche Differenz zwischen dem in KThom 2 geschilderten Schöpfungsvorgang und dem in den Schöpfungserzählungen der Genesis notierten stellt freilich der Sachverhalt dar, dass im KThom die Schöpfung bereits als komplettiert angesehen werden kann.

³⁶⁸ Vgl. Petersen, Jesus als Kind, 78; auch Felsch, Spielender Schöpfer, 828. Es lässt sich aufgrund der Einordnung zu Beginn der Gesamtschrift daher auch von einer impliziten Markierung sprechen, vgl. unter 1.3.3 der vorliegenden Untersuchung.

³⁶⁹ Vgl. Radl, Art. ποιέω, 296.

³⁷⁰ Vgl. Schwarz, Art. πλάσσω, 239.

Gemeint ist, dass sich nachweislich bereits alle erschaffene Materie findet.³⁷¹ Es handelt sich daher in KThom 2 weniger um eine Schöpfungserzählung, die auf Vervollständigung zielt, als vielmehr um eine Art „Neuschöpfung“, wie sie zudem auch in den kanonischen Schriften des Neuen Testaments zu finden ist.³⁷² Auch in DtJes kann das in Gen 1,1 verwendete Verb בָּרָא für Neuschöpfungen in der Geschichte stehen.³⁷³ Die im Rahmen der beiden Schöpfungserzählungen bedeutungsträchtige und markante Menschenschöpfung (Gen 1,26ff und 7-9) mitsamt dem theologischen Konzept der Gottebenbildlichkeit, die sowohl eine Relations- als auch Funktionsbeschreibung des Menschen darstellen kann,³⁷⁴ verliert innerhalb des KThom daher zumindest auf den ersten Blick an Bedeutung. Ihr wird insoweit seitens des KThom beigegeben, als die inhärente Neuschöpfung sich wiederum mit Mk 3,13-19 (Aussendung der Zwölf) in Verbindung bringen ließe. Die Apostel lassen sich als Neuschöpfung definieren, weil deren Aussendung das Wirken Jesu zugleich extensiviert und neu inszeniert. Sie setzen das Wirken Jesu fort, imitieren und lassen sich dadurch in einen jesusebenbildlichen Zustand eingliedern. Insoweit findet sich im Analysetext KThom dezidiert eine andere Lesart der Geschöpflichkeit, indem diese christologisch – weniger theologisch – zugespitzt ist. Der Analysetext kann anders wahrgenommen werden als seine Vergleichstexte, weil der Bezug auf die Figur Jesus dominiert. Die Vergleichstexte wiederum werden anders gedeutet, weil die Schöpfungsobjekte, insbesondere die erschaffenen Menschen, einzig über ihre Relation zu JHWH definiert und dann auch im Rahmen des Konzepts der Gottebenbildlichkeit interpretiert werden können.³⁷⁵ Eine *modifizierende Wirkungsstrategie* von Intertextualität lässt sich durch ein Zusammenlesen demnach für den Analysetext und dessen Vergleichstexte postulieren. Der Bezug zur erschaffenden Instanz bleibt gewahrt, die erschaffende Instanz selbst hingegen variiert.

³⁷¹ Neben den menschlichen Figuren im KThom sei hingewiesen auf Tiere (ἔξιδνα in KThom 16) und Natur (z.B. πηλός in KThom 2,2 und ὑδωρ in KThom 11,1).

³⁷² Michael Konkel listet exemplarisch den Johannesprolog, den in den Gleichnissen Jesu hergestellten Zusammenhang von Schöpfung und Gottesherrschaft sowie Röm 8 und Aspekte zur Vollendung der Schöpfung in der Apk des Joh, vgl. Konkel, „Und sieh, es war sehr gut.“, 589.

³⁷³ Vgl. Seebass, Genesis. Urgeschichte (1,1-11,26), 65.

³⁷⁴ Mehr zu den beiden unterschiedlichen Deutungen des Konzepts der Gottebenbildlichkeit bei Ockinga, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament, 142f; Neumann-Gorsolke, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung, 178f; Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel, 84f.

³⁷⁵ Hier also im Sinne eines relationalen Verständnisses der sog. Gottebenbildlichkeit, vgl. Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel, 84f.

Stefan Alkier definiert im Rahmen seiner Untersuchung die „Hineinnahme in die Gemeinschaft mit Christus“ als eine neue Schöpfung.³⁷⁶ Dies lässt sich wiederum auch für die Aussendung der Zwölf beanspruchen und geltend machen. Wie die erschaffene Menschheit erzählerisch innerhalb der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung den *dominium terrae* (Gen 1,28) erhält, so werden die Apostel von Jesus in Mk 3,14 eingesetzt und ausgesendet (ἐποίησεν und ἀποστέλλη) und die Sperlinge in KThom 2,2 vom kindlichen Jesus aufgefordert, davonzufliegen (ὑπάγετε). Analyse- und Vergleichstext können an dieser Stelle in einer Ähnlichkeitsrelation zueinander verstanden werden (*affirmative Wirkungsstrategie*). Doch wie bereits in Gen 1,28 so lassen sich auch in Gen 2,15 (Bewahrung und Pflege des Gartens) die Aufträge an den erschaffenen Menschen nur bedingt auf KThom 2,2 anwenden. Selbst wenn informierte Leserinnen und Leser diesen Vers zusammenlesen mit der Aussendung der Zwölf in Mk 3,14, bleiben die erschaffenen Sperlinge am Ende doch verschwunden und ohne erkennbaren Nutzen und erkennbare Aufgabe. Nun wandelt sich die affirmative Wirkungsstrategie, die sich aus einem mehr oder weniger offensichtlichen Vorhandensein eines Schöpfungsauftrages speist, in eine *modifizierende*, weil die Auftragsausführung der Schöpfungsobjekte im Analysetext unbestimmt resp. unerwähnt bleibt.

In Mk 14,21a wird innerhalb der Menschensohnworte des Markusevangeliums ὑπάγω in euphemistischer Formulierung für „sterben“ verwendet.³⁷⁷ Gemessen an der Dichte sog. Strafwundererzählungen innerhalb des KThom und dem zum Teil offenkundigen Nutzen, den der kleine Jesus durch seine Wundertätigkeit auch für sich selbst erzielen will,³⁷⁸ wäre auch in KThom 2 ein Tilgen der Sperlinge als Beweismaterial für seine arbeitsähnliche Tätigkeit am Sabbat notwendige Konsequenz seines rechtfertigenden Handelns, liest man ὑπάγω auch an dieser Stelle als Euphemismus für Sterben. In diesem Fall würden die Sperlinge somit nicht lebendig gemacht, sondern durch die Aufforderung ὑπάγετε vielmehr zu einem gänzlichen Verschwinden und damit Sterben aufgefordert. Letzte Konsequenz wäre somit, dass es sich in KThom 2 nicht um eine Neuschöpfung, sondern um eine Vernichtung handelt. Eine solche Lesart von KThom 2 impliziert zugleich die größtmögliche Spannung mit seinen Vergleichs-

³⁷⁶ Alkier tut dies im Zusammenhang seiner Listung der unterschiedlichen Topics von Wundern im Rahmen der paulinischen Briefliteratur für die sog. „Schöpfungswunder“, vgl. Alkier, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus, 298.

³⁷⁷ Vgl. Probst, Art. ὑπάγω, 941.

³⁷⁸ Besonders deutlich wird dies in der Textvariante des *Sabaiticus* in KThom 9,3, wo der verunglückte Zenon nach seiner Auferweckung durch Jesus dessen Unschuld bekundet und danach aufgefordert wird, sich wieder „schlafen“ zu legen, vgl. Burke, DE INFANTIA, 302-337, hier 325.

texten der kanonischen Schöpfungserzählungen, indem der Analysetext kontrovers zu diesen gedeutet werden kann und auch die Vergleichstexte selbst sich konträr zu KThom 2 deuten ließen (*kritische Wirkungsstrategie*). Die vergleichstextorientierte Funktion von Intertextualität ließe sich dann als Aufweis eines einzigartigen Schöpfungshandelns JHWHs lesen, demgegenüber der Jesusknabe in KThom 2 in Wirklichkeit nicht erschaffend, sondern vielmehr zerstörend auftritt. Dann zumindest würde aber die innerhalb der zweiten Schöpfungserzählung realisierte Chronologie von Menschenschöpfung (Gen 2,5.7.18-24) und nachfolgender Erzählung um Verfehlung, Bestrafung und Vertreibung (Gen 3)³⁷⁹ zumindest in KThom 2 anklingen, insoweit sich definitiv Bestrafung (ὕπαγω als Euphemismus für Sterben) und Vertreibung (ὕπαγω als Aufforderung, zu verschwinden) realisiert finden. Analyse- und Vergleichstexte nähern sich dann wieder an und weisen einen ähnlichen Ablauf des Erzählstrangs auf, indem sie sich wechselseitig bestätigen (*affirmative Wirkungsstrategie*). Mit der Aufforderung zum Wegfliegen wird auch die Herrschaft des Menschen Jesus über die Tiere (Sperlinge) angedeutet (vgl. Gen 1,26-28). Das Herrschen über die Vögel wird in Gen 1,26 ganz explizit genannt (ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ).³⁸⁰ Auch an dieser Stelle kann dann von einer *affirmativen Wirkungsstrategie* der Intertextualität in Analyse- und Vergleichstexten gesprochen werden.

Besonders relevant und interessant für die Deutung von der Erschaffung der Sperlinge durch den kindlichen Schöpfer ist sicherlich ein Zusammenlesen mit der Erschaffung der Vögel in Gen 1,20-22. Die πετεινὰ (Gen 1,20) werden konsequent mit der Erde (ἐπὶ τῆς γῆς; Gen 1,20 und 23) in Verbindung gebracht.³⁸¹ Ein Bezug zum Himmel als Wohn- und Lebensraum der Vögel (τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ; Gen 1,20) wird erst nachrangig erwähnt. Die Verortung in und mit γῆς wird ebenso in KThom 2,2 durch die Materie πηλὸν τρυφερὸν zum Ausdruck gebracht und geschickt im Zusammenlesen mit der zweiten Schöpfungserzählung realisiert. Wie innerhalb der zweiten Schöpfungserzählung das Erschaffen aus dem vergänglichen Ackerboden eine vergängliche Materie in Form des Menschen geschaffen wird, weil dieser letztlich im Tod selbst wieder zu Staub werden soll (Gen 3,19b), so können auch in KThom 2

³⁷⁹ Vgl. Ruppert, Genesis, 114.

³⁸⁰ Zur Herrschaft des Menschen über die Tiere, vgl. Seebass, Genesis. Urgeschichte (1,1-11,26), 82.

³⁸¹ Das geschieht sicherlich nicht nur, weil die Erde Nistplätze ermöglicht, sondern scheint auch deshalb zu geschehen, weil nicht bestimmt werden kann, welchem Ort sie zuzuordnen sind, vgl. Seebass, Genesis, 76.

die Sperlinge als vergängliche Geschöpfe definiert und verstanden werden.³⁸² Insoweit eignet sich auch an dieser Stelle das Postulat einer *affirmativen Wirkungsstrategie* in Analysetext und Vergleichstext: in beiden Texten erweisen sich die Geschöpfe als vergänglich.

Aus der Sammlung des Wassers in Gen 1,9 folgt die Entstehung der Erde, indem das Trockene sichtbar wird,³⁸³ wie auch in KThom 2 erst nach dem Sammeln des Wassers durch den Jesusknaben etwas Neues entstehen kann (*affirmative Wirkungsstrategie*). In KThom 2 repräsentiert das Entstehen der Sperlinge – anders als in den beiden Schöpfungserzählungen der Genesis – wohl keine Ersterschaffung, sondern eine Neuschöpfung³⁸⁴ (*modifizierende Wirkungsstrategie*), die aber vom schöpferisch ordnenden Handeln des Jesusknaben in Form des Sammelns des Wassers in KThom 2,1 unterschieden werden muss. Zur Zeit der Erschaffung der Sperlinge finden sich bereits Menschen, Tiere und Natur als Vorfindbares innerhalb der Erzählungen des KThom.

4.1.2 Am Beispiel von KThom 3

¹Der Sohn des Schriftgelehrten Annas aber stand dort bei Joseph; er nahm einen Weidenzweig und brachte (damit) das Wasser, das Jesus zusammengeleitet hatte, zum Abfließen. ²Als Jesus sah, was geschah, wurde er aufgebracht (ἠγανάκτησεν) und sprach zu ihm: „Du Frecher, du Gottloser, du Dummkopf, was haben dir die Gruben und das Wasser zuleide getan? Siehe, jetzt sollst auch du wie ein Baum verdorren (ὡς δένδρον ἀποξηρανθής) und weder Blätter noch Wurzeln noch Frucht (φύλλα οὔτε ρίζαν οὔτε καρπὸν) tragen. ³Und alsbald verdorrte (ἐξηράνθη) jener Knabe ganz und gar. Da machte Jesus sich davon und ging in das Haus Josephs. Die Eltern des Verdorrenen aber trugen diesen, sein Jugendalter beklagend, weg, brachten ihn zu Joseph und machten ihm Vorwürfe: „Solch einen Knaben hast du, der so etwas tut.“³⁸⁵

Will man also dem Zugeständnis einer „bedauerlichen Überreaktion“ Jesu entgehen, so muß man nach weiteren, der Geschichte selbst nicht mehr direkt zu entnehmenden Erklärungen suchen.³⁸⁶

Die vorliegende Wundererzählung lässt sich als erstes Strafwunder des KThom klassifizieren, zumindest dann, wenn man nicht bereits KThom 2 als Strafwunder, sondern als Schöpfungswunder interpretiert.³⁸⁷ Der Bezug zur Gattung „Wundererzählung“ lässt sich in KThom 3 inhaltlich über die motivische Allusion des Verdorrens (KThom 3,3), primär aber der Form nach über die strukturellen Allusionen der pneumatischen Erregung des Wundertäters

³⁸² Vgl. Ruppert, Genesis, 128.

³⁸³ Vgl. Sebass, Genesis, 66.

³⁸⁴ Zum Begriff „Ersterschaffung“, vgl. ebd., 78.

³⁸⁵ Übersetzung nach Cullmann, Kindheitsgeschichte des Thomas, 353f; griechische Ergänzungen aus der Textausgabe nach Burke, DE INFANTIA, 344-347.

³⁸⁶ Böttrich, Jesus und der Feigenbaum, 346.

³⁸⁷ Zur möglichen Deutung von KThom 2 als Strafwunder, vgl. unter 4.1.1 der vorliegenden Untersuchung.

(KThom 3,2), des wunderwirkenden Wortes (KThom 3,2), der Konstatierung des Wunders durch das sog. Plötzlichkeitsmoment (KThom 3,3) und einer Akklamation in Form einer Anklage in KThom 3,3 herstellen. Analyseschritt II hat im Kontext der Systemreferenz A ergeben, dass insbesondere das Zusammenspiel der strukturellen Allusionen des wunderwirkenden Wortes, der Konstatierung und der Akklamation in Form der Anklage die Struktur der Strafwunder im KThom bestimmt.³⁸⁸ Strafwunder lassen sich nach der Definition Stefan Alkiers inhaltlich auch über auffindbares schöpfungswidriges Verhalten dem Schöpfer gegenüber verstehen.³⁸⁹ Bleibt zu fragen, ob sich eine solche Interpretation auch für KThom 3 fruchtbar machen ließe, insbesondere, weil gerade im vorherigen Kapitel die Schöpfungsthematik einen zentralen Stellenwert innerhalb der Erzählung einnimmt. Insbesondere durch ein Zusammenspiel der strukturellen Allusion des wunderwirkenden Wortes mit der motivischen Allusion des Verdorrens werden informierte Lesende an die Verfluchung des Feigenbaumes in Mk 11,12-14.20f erinnert. Ansonsten scheint Jesu Wundertätigkeit in den kanonischen Erzählungen oftmals und primär positiv konnotiert.³⁹⁰ KThom 3 scheint durch verschiedene Anspielungen jeweils einzeln Bezug auf mehrere Vergleichstexte zu nehmen und lässt sich daher eindeutig der Einzeltextreferenz B zuordnen. Die motivische Allusion des zerstörerischen Handelns des Sohn des Annas in KThom 3,1 ist implizit markiert durch ihre Stellung im Gesamtkontext der Schrift. Sie kann erst als motivische Allusion auf die Sündenfallerzählung (Gen 3,1-24) gedeutet werden, wenn die Komposition zuvor die Schöpfungsthematik bereithält (KThom 2). Die motivische Allusion des Verdorrens wiederum ermöglicht informierten Leserinnen und Lesern sowohl Zugriff auf die Strafwundererzählung der Verfluchung des Feigenbaumes in Mk 11,12-14.20f als auch auf einzelne Therapieerzählungen, in denen das Verdorrt-Sein der Schilderung einer Notlage dient (z.B. Mk 3,1-6). Alle genannten Allusionen sind hauptsächlich im äußeren Kommunikationssystem³⁹¹ markiert, weil das Wissen der Lesenden letztlich dezidiert angesprochen wird. So z.B. das Wissen um die Sündenfallerzählung, die den Schöpfungserzählungen folgt (Anordnung/Komposition des Stoffes) oder die Kenntnis der Erzählung um die Verfluchung des Feigenbaumes.³⁹² Die motivische Allusion des Verdorrens sowie die strukturellen Allusionen sind unmarkiert. Als implizit mar-

³⁸⁸ Vgl. unter 2.1.3 der vorliegenden Untersuchung.

³⁸⁹ Vgl. Alkier, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus, 300.

³⁹⁰ Vgl. Petersen, Jesus als Kind, 79.

³⁹¹ Zum Ort der Markierung, vgl. unter 1.2 der vorliegenden Untersuchung.

³⁹² Da auf der Ebene der Erzählung in KThom 3 selbst kein Wissen der Figuren um die Verfluchung des Feigenbaumes durch den erwachsenen Jesus vorherrscht (somit also nicht im inneren Kommunikationssystem markiert), wird auf das Wissen der Lesenden rekurriert (äußeres Kommunikationssystem).

kiert hingegen lässt sich die motivische Allusion des zerstörerischen Handelns des Sohns des Annas herausstellen, weil sie sich durch ihre Stellung im Gesamtkontext der Schrift für Lesende als minimal markiert erweist (auf die Schöpfung folgt erwartet der Sündenfall).

1. Der Sündenfall - Potentielle Wirkungsstrategien in Analyse- und Vergleichstext

KThom 3 folgt auf die Erzählung des erschaffenden Jesuskindes in KThom 2. Es werden semantische Assoziationen an die Sündenfallerzählung in Gen 3,1-24 durch die motivische Allusion eines der Schöpfung zuwiderlaufenden Handelns durch den Sohn des Annas evoziert, welche Parallelen im chronologischen Verlauf mit den kanonischen Erzählungen um „Schöpfung und Fall“ aufweisen und damit für informierte Leserinnen und Leser implizit durch die Stellung im Textganzen markiert sind. Der Sohn des Annas kann als zerstörerischer Eindringling von Lesenden wahrgenommen und seiner Rolle in der Erzählung nach mit der in Gen 3,1 eingeführten Schlange gleichgesetzt werden, insoweit geschaffene Ordnung vernichtet wird.³⁹³ Der Sohn des Annas agiert „schöpfungswidrig“, indem er die von Jesus geschaffene Ordnung zerstört. Insoweit lässt sich zumindest nach der oben erwähnten Alkier'schen Definition ein Strafwunder für KThom 3 verifizieren.³⁹⁴ Innerhalb der Sündenfallerzählung lässt sich die Art des Vergehens auf das menschliche Wollen, so wie Gott zu sein, konzentrieren, das letztlich im Wissen um Gut und Böse manifestiert werden kann. Dieses Wissen wiederum lässt sich als Spezifikum des Erwachsenen im Unterschied zum Kind begreifen und erweist die Sündenfallerzählung der Genesis dadurch auch als Erzählung, die vom Erwachsenwerden des Menschen berichtet. So verwundert es nicht, dass auch die nachfolgenden Fluchsprüche letztlich eindeutig die Erwachsenenwelt betreffen. Indem sich die Menschen verstecken, wird deren weiterhin kindliches Verhalten ersichtlich, das auch dadurch gestützt wird, dass ihnen – wie einem ungehorsamem Kind – eine Bestrafung zukommen muss.³⁹⁵ Gefragt werden kann nun, ob der Sohn des Annas in KThom 3 mit dem Zerstören der von Jesus geordneten Materie ebenfalls ähnlich kreativ wie Jesus agieren wollte und letztlich mit seinem entgegengesetzten Handeln gleichzeitig einen eigenen Standpunkt einnimmt, der sein Erwachsenwerden und den damit verbundenen Emanzipationsprozess beschreibt. Die Inbezugsetzung des Sohn des Annas mit der Sündenfallerzählung in Gen 3,1-24 und die

³⁹³ Vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 128.

³⁹⁴ Vgl. Alkier, *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus*, 300. Zur „schöpfungswidrigen“ Aktivität des Annas, vgl. Cousland, *Holy Terror*, 88.

³⁹⁵ Vgl. Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes?*, 213-215.

durch ihn erfolgende Zerstörung der von Jesus geschaffenen Ordnung stellt eine *symbolische Lesart* dar und ist nur durch ein Zusammenlesen mit den Schöpfungserzählungen der Genesis und der darauf folgenden Sündenfallerzählung in Gen 3,1-24 möglich, weswegen sich eine *neutrale Wirkungsstrategie* ausmachen lässt, die dem Analysetext seine Bedeutung und seinen Sinn durch die motivische Allusion des zerstörerischen Handelns zukommen lässt. Im Text findet sich auch wieder das bereits aus KThom 2 verwendete Verb συνάγω aufgegriffen, das Lesende an Gen 1,9 erinnert.³⁹⁶ Die Parallelen hinsichtlich des chronologischen Ablaufs gehen weiter, indem nun der Eindringling für sein schändliches Werk bestraft wird, indem er verdorrt (ξηραίνω; KThom 3,3). Gleichmaßen wird auch die Schlange in Gen 3,14f bestraft und ebenso freilich die Menschen, welche daraufhin den Gottesgarten verlassen müssen (Gen 3,23).³⁹⁷ Die Flüche richten sich somit gegen alle dem Schöpfungsprozess zuwider laufenden Aktivitäten oder – da die Schlange nicht gegen den Schöpfungsprozess handelt, sondern die Menschen zum Brechen von Gottes Gebot veranlasst – gegen alle Aktivitäten, die die Ordnung der Schöpfung gefährden.³⁹⁸ So gelesen bestätigen sich Analyse- und Vergleichstexte, indem sie eine *affirmative Wirkungsstrategie* durch die intertextuellen Signale evozieren. Während jedoch die Schlange und die Menschen innerhalb der Paradieserzählung um das Gebot Gottes und die Folgen bei Nichteinhaltung wissen (Gen 3,17),³⁹⁹ wird dem Sohn des Annas keine Grenze im Vorfeld gesetzt. An dieser Stelle variieren Analyse- und Vergleichstext, sodass sich von einer *modifizierenden Wirkungsstrategie* sprechen lässt.

Insoweit fungiert der Sohn des Annas in KThom 3 als Zerstörer der Schöpfung, als „Schlange im Paradies“, als „Nicht-Jünger“ des kindlichen Jesus, der sich im kindlichen Spiel als Gegen-SPIELER erweist, somit keine Frucht bringt und eschatologisch ausgeweitet fortan auch keine Chance haben wird, Frucht zu bringen und letztlich aus dem Paradies vertrieben wird.⁴⁰⁰ Die Konsequenzen des „Sündenfalls“ werden Adam in Gen 3,17-19 aufgeführt und münden sozusagen in der Sterblichkeitsaussage ὅτι γῆ εἶ και εἰς γῆν ἀπελεύσει. Das „Zu-Staub-Werden“ bzw. „Zu-Erde-Werden“ Adams kann auch mit der Verdorrung des Spielkameraden Jesu in KThom 3 parallelisiert werden, insoweit Verdorren mit Vertrocknen synonym ver-

³⁹⁶ Vgl. von Bendemann, Anhaltende Trockenheit, 833.

³⁹⁷ Vgl. Aasgaard, The Childhood of Jesus, 128; Otto, Die Paradieserzählung Genesis 2-3, 182.

³⁹⁸ Vgl. von Bendemann, Anhaltende Trockenheit, 833.

³⁹⁹ Vgl. Otto, Die Paradieserzählung, 168.

⁴⁰⁰ Bezüge zum Sündenfall stellt Reidar Aasgaard in Kohärenz zu KThom 2 her, vgl. Aasgaard, The Childhood of Jesus, 128. Zur fehlenden Fruchtbarkeit des Annas, vgl. Cousland, Holy Terror, 88.

wendet werden kann. Dann wäre die Konsequenz des schöpfungswidrigen Handelns die Bewusstmachung der Sterblichkeit und Analyse- und Vergleichstext würden sich gegenseitig bestätigen (*affirmative Wirkungsstrategie*). Anders als in Gen 3,19 wird dem Sohn des Annas aber jegliche künftige Produktivität abgesprochen, wohingegen diese für Adam und Eva bestehen bleibt, was daran ersichtlich wird, dass bereits in Gen 3,20 Eva als *αὕτη μήτηρ πάντων τῶν ζώντων* bezeichnet wird und insoweit ihre Fruchtbarkeit im Text selbst erwähnt wird und somit bestehen bleibt. Der Sohn des Annas hingegen wird im Analysetext namentlich nicht weiter erwähnt, seine „Geschichte“ scheint mit dem Ende des dritten Kapitels endgültig beendet, wenngleich er in KThom 8,2 in die Gruppe derjenigen eingebunden werden kann, die geheilt werden. Die deutliche Fruchtbarkeitsaussage in Gen 3,20 kann dennoch konträr zum Geschehen des Spielkameraden Jesu in KThom 3 gelesen werden. Die „Geschichte“ des Sohn des Annas bleibt offen und insoweit können Analyse- und Vergleichstext in semantischer Spannung zueinander gedeutet werden (*kritische Wirkungsstrategie*).⁴⁰¹ Für den Analysetext bedeutet das, dass er anders – strenger, konsequenter, unerbittlicher - als der Vergleichstext wahrgenommen werden kann, wohingegen der Vergleichstext deutlich die weitergehende Geschichte seiner Protagonisten betont. Diese *metaphorisch-symbolische Lesart* von KThom 3 entspricht der *symbolischen Lesart* des Markustextes und weiterer – oben erwähnter - neutestamentlicher Texte, welche Fruchtlosigkeit mit mangelndem Glauben des handelnden Menschen assoziiert und eschatologische Konsequenzen nach sich zieht.⁴⁰²

2. Die Bestrafung - Potentielle Wirkungsstrategien in Analyse- und Vergleichstext

Wie zunächst innerhalb der Paradieserzählung eine Nähe zwischen Gott und Mensch sowohl durch das Einhauchen des Lebensatems in Gen 2,7 als auch durch das Beisammensein im Garten Eden hervorgehoben wird, so wird gleichzeitig auch die Distanz über die anschließenden Fluchsprüche (Gen 3,14-19), die Vertreibung aus dem Garten (Gen 3,23) und die Sterblichkeit des Menschen (Gen 3,19) hervorgehoben.⁴⁰³ Genauso unterscheidet letztlich die Bestrafung in KThom 3,2 den Sohn des Annas von Jesus, der sich zuvor gegen die Anklage des Juden (KThom 2,3) erfolgreich zur Wehr setzen konnte und somit verschont bleibt. Ob-

⁴⁰¹ An dieser Stelle ist die Intensität von Intertextualität besonders hoch einzustufen (Kriterium der Dialogizität).

⁴⁰² Vgl. Wrege, Art. *καρπός*, 621.

⁴⁰³ Vgl. Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes?*, 219f.

wohl beide zunächst im Text als spielende Kinder beschrieben werden, was Nähe signalisiert. Zunächst einmal wird beschrieben, wie aus einem gewöhnlichen kindlichen Spiel heraus, Jesus wütend wird und seinen Spielkameraden beschimpft. Bloß die Wirkung, die dieser damit erzielt, überschreitet bei Weitem das Vorstellbare.⁴⁰⁴ Die Art der Bestrafung steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem von Jesus als Fehlverhalten interpretierten Handeln des Sohnes des Annas. Dieser muss verdorren (ἀποξηραίνω; KThom 3,2), weil er zuvor die Gruben zum Austrocknen (ἐκχέω; KThom 3,1) gebracht hat.⁴⁰⁵ Der Zerstörer wird also in der Form gestraft, in der er zuvor zerstörte: in Form des Austrocknens. In gewisser Weise lässt sich hier also von einem Analogiezauber⁴⁰⁶ sprechen. Das Bedeutungsspektrum des Verbs ἀποξηραίνω differiert grundsätzlich zwischen einem Trockenwerden von Flüssigkeiten bis zu einem Erstarren resp. Starrwerden.⁴⁰⁷ Eine aktive Bedeutung des Verbes ξηραίνω findet sich im Neuen Testament ausschließlich in Jak 1,11 im Kontext einer paränetischen Aussage zum eschatologisch-soteriologischen Ergehen der Reichen. Auch in Jak 1,11 beschreibt ξηραίνω damit die Konsequenz eines bestimmten, nicht gewünschten Verhaltens.⁴⁰⁸ Ansonsten wird es passivisch verwendet und findet sich primär in Bezug auf Bäume und Pflanzen. In Mk 4,6 innerhalb der Parabel vom Sämann beispielsweise wird das Verdorren der Saat durch den „Gegenspieler“ Sonne (Mk 4,6a) hervorgerufen und auf das Fehlen einer Wurzel (ρίζα) zurückgeführt. Auch in diesem Kontext geht es um das Fruchtbringen oder dessen Ausstehen, indem in der nachfolgenden Deutung der Parabel (Mk 4,13-20 parr) das Wort (=Saat) aufgrund des Satans (Mk 4,15), von Verfolgung und Bedrängnis (Mk 4,17) oder alltäglicher Sorgen, des Reichtums oder der Begierden (Mk 4,19) unfruchtbar wird.⁴⁰⁹ Das „Bildfeld Saat–Wachstum–Frucht“⁴¹⁰ fungiert sozusagen als Deutung innerhalb einer „theologischen Anthropologie“⁴¹¹ und das Bild des Säens lässt sich gleichzeitig innerhalb schöpfungstheologischer Aussagen⁴¹² situieren, weil aufgezeigt wird, dass Gottes geschaffene Ordnung die eigene Existenz ermöglicht.⁴¹³ Ebenso wird im Fluchspruch des kindlichen Jesus in KThom 3,2 das Fehlen resp. Wegnehmen einer Wurzel hervorgehoben. Insoweit lassen sich ähnliche Lesar-

⁴⁰⁴ Vgl. Kaiser, Jesus als Kind, 267.

⁴⁰⁵ Vgl. Klauck, Apokryphe Evangelien, 101.

⁴⁰⁶ Vgl. von Bendemann, Anhaltende Trockenheit, 837.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd.

⁴⁰⁸ Vgl. Kuhn, Art. ξηραίνω, 1191; Ebner/Schreiber, Einleitung in das Neue Testament, 503, 505.

⁴⁰⁹ Vgl. Dronsch, Vom Fruchtbringen, 298, 301f.

⁴¹⁰ Ebd., 305.

⁴¹¹ Ebd.

⁴¹² Beispielsweise in 4 Esr 8,43ff; 5,48; 8,41; 8,43ff und äthHen 62,8 u.ö., vgl. Dronsch, Vom Fruchtbringen, 305.

⁴¹³ Vgl. ebd., 303f.

ten zwischen dem Analysetext und den Vergleichstexten ausmachen (*affirmative Wirkungsstrategie*), weil als Ursache der Bestrafung Gottlosigkeit angeführt werden kann und der Kontext der Bestrafung innerhalb schöpfungstheologischer Aussagen festzumachen ist: Der Sohn des Annas bringt das von Jesus ordnungsgemäß zusammengeleitete Wasser zum Abfließen (KThom 3,1) und erweist sich – unter Berücksichtigung von KThom 2 und den darin erwiesenen Parallelen zu den Schöpfungserzählungen der Genesis – als Gegenspieler, der schöpfungswidrig handelt. Es erfolgt eine Bestrafung, die in Jak 1,11 im Horizont eschatologischer Aussagen auch „gottlosen Reichen“⁴¹⁴ droht, nämlich das Verdorren (ξηραίνω). Ebenso werden in weisheitlicher Tradition die Gotttlosen auch mit „schlecht verwurzelten Pflanzen“ verglichen (SapSal 4,3f; Sir 23,25; 40,15).⁴¹⁵ Genauso soll der Sohn des Annas als Folge seines Verhaltens keine Wurzeln haben (KThom 3,2). Fruchtbringen wird gleichzeitig mit einer gelingenden Gottesbeziehung gleichgesetzt (Ps 92,15), aber ebenso können Saat und Wachstum auch für insgesamt gelingende Beziehungen und daher die Gemeinschaft⁴¹⁶ stehen. Die Staat-Frucht-Thematik wird ebenfalls in 4 Esr 9,30ff u.ö. in Bezug auf die Nichteinhaltung des Gesetzes verwendet.⁴¹⁷ Auch in diesem Zusammenhang wird durch das Zusammenlesen mit den Vergleichstexten deutlich, dass das Verhalten des Sohnes des Annas in KThom 3 durchaus als negativ qualifiziert werden kann, weil es dem Schöpfer und dessen Ordnung zuwiderläuft und gemeinschaftsgefährdend ist. Das gesäte Wort (Mk 4,13-20), das kein Gehör findet, weil es auf felsigen Boden fällt und unter der Sonne verdorrt (Mk 4,5f), entspricht dem vom kindlichen Schöpfer zusammengeleiteten Wasser (KThom 2,1), das erhalten werden will, letztlich aber zum Abfließen gebracht wird (KThom 3,1).

Der Sohn des Annas soll aufgrund seines Verhaltens und gemäß des Fluchspruches Jesu wie ein Baum verdorren (νῦν καί σὺ ὡς δένδρον ἀποξηρανθήσῃ; KThom 3,2). In Lk 13,6-9 ist von einem συκῆ die Rede. Dieser hat bereits drei Jahre keine Frucht getragen. Die Hoffnung auf künftiges Fruchttrogen ist gering. Nach antiker Vorstellung ist ein unfruchtbarer Baum nicht erhaltenswert, weswegen das Fällen des Baumes letzte Konsequenz ist. In Lk 13,6-9 wird diesem jedoch eine letzte Frist gewährt.⁴¹⁸ Das wiederum steht im Widerspruch zu KThom 3,

⁴¹⁴ Ebner/Schreiber, Einleitung in das Neue Testament, 505.

⁴¹⁵ Dronsch, Vom Fruchtbringen, 306.

⁴¹⁶ Vgl. von Gemünden, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt, 416-419; Dronsch, Vom Fruchtbringen, 306f.

⁴¹⁷ Vgl. ebd., 305.

⁴¹⁸ Vgl. von Gemünden, Vegetationsmetaphorik, 132f.

weil dem Sohn des Annas keine Chance gegeben wird, seine „Fruchtbarkeit“ unter Beweis zu stellen. Ob KThom 8,2 und die Heilung aller zuvor unter den Fluch Gefallenen als zweite Chance interpretiert werden kann, sei dahingestellt. Zumindest geht dies nicht unmittelbar aus dem Analysetext selbst hervor. Zunächst besteht zwischen der in Lk 13,6-9 eingeräumten Frist für den Feigenbaum und dem chancenlosen Bestrafen des Spielkameraden eine erhebliche Differenz, weswegen in diesem Zusammenhang von einer *kritischen Wirkungsstrategie* von Intertextualität in Analyse- und Vergleichstext ausgegangen werden kann. Die Texte können somit konträr zueinander gelesen werden.

Doch auch in Bezug auf Erkrankungen wird das Verb ξηραίνω verwendet. B. beim Stillstand des Blutflusses (Mk 5,29), dem Erstarren des Körpers bei Besessenen (Mk 9,18) oder zur Bezeichnung einer behinderten Hand (Mk 3,1 parr), sodass man sich zurecht fragen muss, inwieweit dem Sohn des Annas in KThom 3 *symbolisch* wirklich Fruchtlosigkeit im Sinne einer „Gottlosigkeit“ oder verweigerten Nachfolge Jesu attestiert wird als nicht vielmehr ganz *konkret* betrachtet ein Erstarren des Spielkameraden in Form einer Krankheit oder gar Besessenheit das ist, worauf die Erzählung zielt. Das ist insbesondere deshalb interessant, weil sämtliche weitere Verfluchungen innerhalb des KThom Krankheit oder Tod nach sich ziehen und damit eine *konkret-erzählende Lesart* zumindest in Bezug auf das Gesamtwerk KThom größere Plausibilität aufweist. Im Hintergrund steht somit die Entscheidung für eine *metaphorisch-symbolische* oder *konkret-erzählende Lesart*, die auch den weiteren Gang der Untersuchung von KThom 3 bestimmen wird.

3. Das Subjekt der Bestrafung - Potentielle Wirkungsstrategien in Analyse- und Vergleichstext
Wird eine *wörtliche Lesart* für KThom 3 in Betracht gezogen, muss umgekehrt und als Folge für den Vergleichstext auch gefragt werden, ob nicht auch die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11,12-14.20-26 parr) jeglicher Symbolik entbehrt und diese nicht vielmehr ganz wesentlich und eigentlich als bloße und intentionslose Machtdemonstration Jesu gelesen werden kann. Eine *metaphorisch-symbolische Lesart*, die Israel mit dem Feigenbaum verbindet und als endgültige Verwerfung Israels deutet, zieht vielfältige antijudaistische Probleme nach sich.⁴¹⁹ Als bloße Machtdemonstration gelesen, fungiert die Verflu-

⁴¹⁹ Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 300.

chung durch Jesus dann als Be- und Erweis der Macht und Gewalt des Wundertäters⁴²⁰ über die Natur. Eine vergleichstextorientierte Funktion von Intertextualität würde dann dazu führen, den markinischen Text als Naturwunder zu deuten, das willkürlich anmutet. Die weitere gattungstypologische Möglichkeit, den Markustext als sog. Strafwunder zu klassifizieren, das charakteristisch schöpfungswidriges Verhalten im Text thematisiert⁴²¹ und dessen Intention ohnehin die Offenlegung der Macht Jesu ist,⁴²² wird jedoch aus zweierlei Gründen schwierig: zum einen ist ein solches „Strafwunder“ Jesu singulär innerhalb der synoptischen Tradition und zum anderen unterscheidet es sich darüberhinaus auch von allen anderen innerkanonischen Analogien dadurch, dass der Grund für eine Strafe nicht ersichtlich wird.⁴²³ Auch aus diesem Grund eignet sich die Zuordnung zu einem Naturwunder terminologisch eher. Eine solche Deutung des Markustextes wirkt durch ein Zusammenlesen mit KThom 3 erst besonders evident, da auch dem kindlichen Wundertäter durch die überdimensional harte Bestrafung seines Spielkameraden ein bloßer Machterweis unterstellt werden kann, weswegen der Vergleichstext hier seine Bedeutung auch über den Analysetext erhält (*neutrale Wirkungsstrategie*). Die Deutung des Wunders als bloßer Machterweis des Wundertäters in KThom 3 und im Markustext führt dann dazu, dass Analyse- und Vergleichstext ähnlich wahrgenommen werden können (*affirmative Wirkungsstrategie*).

In den Versen 20-25 klassifiziert Petrus das Ereignis der Verdorrung des Feigenbaumes vom Vortag als „Fluch“ (κατηράσω; V 21).⁴²⁴ Indem Jesus im markinischen Kontext nun seinen Jüngern deutlich macht, dass auch sie zu solchen Machttaten fähig sind, wenn sie nicht zweifeln, sondern glauben (καὶ μὴ διακριθῆν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἀλλὰ πιστεύη; V 23) wird ein Machtgefälle aufgetan, das zusätzlich die Macht Jesu unterstreicht und ihn vom Rest abhebt. Insoweit ließe sich die Lesart und Deutung der reinen Machtdemonstration Jesu als durchaus möglich erweisen. Verifiziert werden kann eine solche Lesart auch durch zwei von Brent

⁴²⁰ „Auch unsere Erzählung will Jesu Souveränität und die Macht seines Wortes unterstreichen.“ (Dschulnigg, Das Markusevangelium, 299).

⁴²¹ Vgl. Alkier, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus, 300.

⁴²² Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 300.

⁴²³ Vgl. von Gemünden, Die Verfluchung des Feigenbaumes Mk 11,13f.20f, 41; Schwindt, Jesu Hunger nach Erfüllung der Zeit, 374; Böttrich, Jesus und der Feigenbaum, 345f. Im Blick auf die Frage nach einem fehlenden Grund der Bestrafung ließe sich Mk 11,12-14.20-26 auch geeignet mit KThom 4 zusammenlesen, insbesondere, weil nach Ga ein offensichtlicher Grund der Bestrafung fehlt (zumindest, wenn man davon ausgeht, dass das Anrempeln des Spielkameraden aus dem kindlichen Spiel und der Aktivität resultiert). In Gb als anderer Textvariante, wird wiederum das Verhalten Jesu durch die Angabe eines Grundes, das Werfen eines Steines, plausibilisiert, vgl. Burke, DE INFANTIA, 454-563, hier 456f.

⁴²⁴ Vgl. Schenke, Das Markusevangelium, 270.

Kinman herausgearbeitete Forschungsströme zur Erzählung um die Verfluchung des Feigenbaumes. Neben einer eschatologischen Zuspitzung der Erzählung, die die Zerstörung des Tempels und Jerusalems als zentralen Aspekt der Erzählung definiert und den Feigenbaum als Symbol für Israel wertet, lässt sich auch eine Interpretation der Erzählung heranziehen und favorisieren, die die Macht der Worte und des Gebets fokussiert und dadurch die Macht Jesu herausstellen will.⁴²⁵ Eine zu voreilige Domestizierung der Jesusfigur durch Übertragung ethischer Qualifikationen und Begründungsmodelle verfälscht und verzerrt den in den Erzählungen um Wundertäter gesteckten Anspruch derer Machtwirkung.⁴²⁶

Den *metaphotisch-symbolischen Lesarten* von KThom 3 als potentielle Sündenfallerzählung und der Deutung des Feigenbaumes als Symbol für Israel steht zunächst eine *konkrete Lesart der Erzählung* gegenüber: Wie in KThom 3 so wird auch in der markinischen Erzählung der Verfluchung des Feigenbaumes eine bloße Machtdemonstration der Figur Jesus beschrieben, die in Mk 11,23 in einer Gegenüberstellung Jesu zu seinen Jüngerinnen und Jüngern mündet und zugleich hervorhebt, dass diese potentiell auch zu solchen Machttaten in der Lage wären. Die Jünger werden zunächst eher beiläufig erwähnt und erhalten ihre Funktion in der Erzählung durch die bloße Zeugenschaft und als Objekte der Belehrung,⁴²⁷ was die Lesart des reinen Machterweises Jesu weiter stützt. Zudem stärkt erzählerisch auch der Ewigkeitsaspekt der Verfluchung (εἰς τὸν αἰῶνα; Mk 11,14) die Herausstellung der Macht Jesu.⁴²⁸ In KThom 3 wird mit der irrational beschriebenen Bestrafung des Sohnes des Annas das durch Jesus gewirkte Wunder in den Fokus gerückt und damit zugleich Jesu Wundermacht demonstriert. Analyse- und Vergleichstext skizzieren – so gelesen und gedeutet - den Wundertäter Jesus ähnlich und weisen an dieser Stelle dann eine *affirmative Wirkungsstrategie* von Intertextualität auf.

Hinzukommt allerdings eine weitere potentielle Lesart von KThom 3 und seinem kanonischen Vergleichstext Mk 11,12-14.20-26. Was, wenn der kindliche Jesus im kindlichen Spiel und aus diesem heraus agiert? Sein Spielkamerad ist nicht Verbündeter im gemeinsamen Spiel, sondern spielt sein eigenes Spiel, indem er destruiert, nicht jedoch konstruiert. Er

⁴²⁵ Vgl. Kinman, Lucan Eschatology and the Missing Fig Tree, 669f.

⁴²⁶ Vgl. Speyer, Der numinose Mensch als Wundertäter, 136.

⁴²⁷ Vgl. Schwindt, Jesu Hunger nach Erfüllung der Zeit, 372.

⁴²⁸ Vgl. ebd.

macht Jesu Spielzeug kaputt. Aus dieser Situation heraus agiert Jesus ganz als Kind, ist aus kindlichem Zorn heraus Handelnder. Wie Kinder einander schubsen und beschimpfen, so fügt Jesus nun seinem Spielkameraden Schaden zu, weil dieser wiederum enttäuscht über dessen Verhalten ist, oder weniger noch: schlicht wütend darüber ist, dass er ein anderes Spiel spielen will. *Affektive Gesichtspunkte* lassen sich von Modell-LeserInnen jedoch auch für den Markustext fruchtbar machen. Der erwachsene Jesus ist hungrig⁴²⁹ und ermüdet von seinem Fußweg. Ausschließlich Jesus wird in der Erzählung als hungrig hervorgehoben⁴³⁰ und einzig dieser wiederum ist es, der letztlich den Fluch über den Feigenbaum ausspricht. Jesus erhofft, Früchte des Baumes erhaschen zu können⁴³¹ und ist letztlich schlicht wütend und enttäuscht, dass die ersehnte Quelle keine Früchte aufweist und er nichts Essbares findet. Jesus überreagiert – ganz menschlich und emotional aufgeladen, weil seine Bedürfnisse nicht befriedigt werden – und beschimpft den Feigenbaum. Sein emotionales Beschimpfen hat radikale Konsequenzen.⁴³² Auch auf diese Art gedeutet, ähneln sich Analyse- und Vergleichstext stark, insoweit emotional-menschliche bzw. affektive Beweggründe seitens des Wundertäters für die Verfluchungen angeführt werden. Geht man von einer solchen Deutung für beide Texte aus, lässt sich wiederum eine *affirmative Wirkungsstrategie* in Analyse- und Vergleichstext behaupten: die Texte bestätigen sich gegenseitig darin, den Wundertäter Jesus menschlich-agierend zu lesen und zu deuten.

4. Die Objekte der Bestrafung - Potentielle Wirkungsstrategien in Analyse- und Vergleichstext

Das Objekt der Verfluchung differiert im Analysetext und seinem kanonischen Vergleichstext. Während in Mk 11,13 par Mt 21,19 deutlich von einem Feigenbaum (συκῆ) die Rede ist, wird im Analysetext selbst nicht eine Pflanze, sondern ein Mensch – deutlicher noch: ein Kind und somit Spielkamerad Jesu – Gegenstand bzw. Objekt der jesuanischen Verfluchung. Mit der Unterscheidung der Bestrafungsobjekte besteht zwischen Analyse- und Vergleichstext die größtmögliche Spannung, die letztlich dafür sorgt, dass der Analysetext

⁴²⁹ Zu dieser Theorie als Gegenlesart zur herkömmlichen symbolischen Handlung, vgl. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, 5, 7.

⁴³⁰ Vgl. Dschulnigg, *Das Markusevangelium*, 301.

⁴³¹ Gemeint sind sogenannte „Frühfeigen“, die im Frühjahr gewöhnlich an einem Feigenbaum zu finden sind, vgl. Dschulnigg, *Das Markusevangelium*, 300.

⁴³² Christfried Böttrich führt diese diskutierte Lesart in seinem Artikel „Jesus und der Feigenbaum“ an, vgl. Böttrich, *Jesus und der Feigenbaum*, 330, 342. Böttrich führt zusätzlich weitere Klassifikationsschemata zur Deutung der Erzählung an, indem er die Forschungsdiskurse in die Kategorien „real“ und „fiktiv“ einteilt und diese Klassifikationen auf die Frage nach dem historischen Jesus überträgt, vgl. ebd., 331-336.

konträr zum Vergleichstext verstanden werden kann und der Vergleichstext wiederum konträr zum Analysetext (*kritische Wirkungsstrategie*).⁴³³

Während die kanonische Erzählung zur Verfluchung des Feigenbaums üblicherweise *symbolisch* gelesen und gedeutet wird, scheint eine solche Zugangsweise durch das zuvor realistisch geschilderte Spielen der beiden Kinder in KThom 3 nur schwer zu gelingen.⁴³⁴ Die für Mk 11,12-14.20-26 üblicherweise attestierte Fruchtlosigkeit Jerusalems und des Tempels lässt sich nur schwer mit KThom 3 zusammendenken.⁴³⁵ In Mk 11,12-14 wird erzählt, wie der hungrige Jesus auf dem Weg von Bethanien nach Jerusalem einen Feigenbaum mit Blättern entdeckt. Zu erwarten ist rein äußerlich ein fruchtbringender Feigenbaum, was auch dadurch unterstrichen wird, dass der Erzähler gleich zweimal in Folge erwähnt, dass der Baum Blätter trägt (Mk 11,13). Umso unerwarteter ist, dass dieser Baum nun keine Früchte trägt. Die Erwähnung, dass eigentlich keine Zeit für Feigen war, ändert nichts an der Enttäuschung Jesu, hebt vielmehr hervor, dass dieser scheinbar fortwährend ein Recht auf die Frucht des Baumes hat. Seiner Enttäuschung verleiht Jesus durch eine Verfluchung Ausdruck (Mk 11,21).⁴³⁶ *Symbolisch* gelesen werden daher jederzeit und immer - gänzlich saisonunabhängig - Früchte resp. gute Taten des Menschen gefordert.⁴³⁷ Die Verfluchung Jesu zielt nun auf eine fortwährende Unfruchtbarkeit des Baumes, die noch dadurch intensiviert wird, dass letztlich niemand wieder von ihm essen werden wird und die Jünger zudem als Zeugen des Geschehens an der Verfluchung teilhaben (Mk 11,14).⁴³⁸

Auch der Sohn des Annas in KThom 3 wird durch die Verfluchung des kindlichen Jesus handlungsunfähig. Es wird mit ὡς δένδρον ein Vergleich eingeschoben, der – bildlich gesprochen – auch dem Jungen „Unfruchtbarkeit“ attestiert, indem ihm prophezeit wird: οὐ μὴ ἐνέγκης φύλλα οὔτε ῥιζαν οὔτε καρπὸν (KThom 3,2). Während der Feigenbaum immerhin bereits mit Blättern (φύλλα; Mk 11,13) ausgestattet ist, scheint in KThom 3,2 die Intensität der Verfluchung nicht nur dadurch gesteigert, dass ein Kind verflucht wird, sondern auch dadurch, dass

⁴³³ Durch die Differenz der Bestrafungsobjekte entsteht eine semantische Spannung hinsichtlich der Verwendung der Verfluchungsthematik zwischen beiden Erzählungen, welche die Intensität von Intertextualität als besonders hoch qualifiziert (*Kriterium der Dialogizität*).

⁴³⁴ Vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 128.

⁴³⁵ Vgl. von Bendemann, *Anhaltende Trockenheit*, 837.

⁴³⁶ Vgl. Schenke, *Das Markusevangelium*, 265f.

⁴³⁷ Vgl. von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik*, 359; dies., *Die Verfluchung des Feigenbaumes*, 42.

⁴³⁸ Vgl. Schenke, *Das Markusevangelium*, 266.

diesem selbst die Grundlage – und damit das Potential - zum Fruchttrogen entzogen wird, indem er weder Blätter (φύλλα) noch Wurzeln (ρίζα) tragen soll und damit konsequent ohne Frucht (καρπός) bleiben muss. Somit kann sowohl für den Analyse- als auch den Vergleichstext diesbezüglich eine *modifizierende Wirkungsstrategie* von Intertextualität verzeichnet werden, die sich am Intensitätsgrad der Bestrafung der Bestrafungsobjekte festmachen lässt.

Liest man die Verfluchung des Feigenbaumes im Gesamtkontext des Markusevangeliums, so erweist sich eine Zuordnung des Feigenbaumes als Symbol für Israel als nicht stichhaltig. Auf die Erzählung um die Verfluchung des Feigenbaumes folgt die Perikope von den bösen Weingärtnern (Mk 12,1-9), in welchem der Weinberg mit Israel identifiziert wird. Die Zukunftsaussichten des Weinbergs werden aber als durchaus hoffnungsvoll und aussichtsreich beschrieben, sodass sich alleine unter dieser Perspektive die Negativwertung des Feigenbaumes am Ende der Erzählung nicht mit den Zukunftsaussichten Israels nach Mk in Einklang bringen lässt.⁴³⁹ Ludger Schenke wirft daher die Frage auf, ob der Feigenbaum nicht vielmehr als Sinnbild und Symbol für „Jerusalem und sein fruchtloses Heiligtum“⁴⁴⁰ in Anspruch genommen werden kann und daher die führenden Gruppen letztlich die Fruchtlosigkeit verursachen:⁴⁴¹ „Jerusalem und der Tempel werden untergehen, Israel und sein Gottesglaube und seine Gottesverehrung werden in der Gemeinschaft Jesu aufgehoben sein.“⁴⁴² Was nun, wenn auch KThom 3 dechiffriert werden will und auch der υἱός Ἀννα τοῦ γραμματέως als Symbol einer Gruppe an Menschen gedeutet werden will, deren religiöse Ausrichtung der Intention des kindlichen Schöpfers zuwider läuft, weil dieser sinnbildlich mit der Sammlung des Wassers eine Intention verfolgt, nämlich eine ordnende? Durch eine so definierte Lesart könnten Analyse- und Vergleichstext in einer Ähnlichkeitsrelation zueinander bestimmt werden, die sich in beiden Erzählungen in Form einer *affirmativen Wirkungsstrategie* von Intertextualität niederschlägt, weil in beiden Fällen das Bestrafungsobjekt für ein Kollektiv stünde.

⁴³⁹ Vgl. ebd., 266.

⁴⁴⁰ Ebd., 267.

⁴⁴¹ Vgl. ebd.

⁴⁴² Ebd.

Sowohl im Analysetext als auch im Vergleichstext wird ein vegetatives Wortfeld⁴⁴³ konstruiert. Terminologisch gibt es einige Schnittmengen zwischen beiden Erzählungen, wenngleich KThom 3 das Wortfeld erweitert, indem das zunächst unterschiedliche Objekt der Verfluchung innerhalb des Analysetextes durch einen Vergleich ausdifferenziert wird (υἱός Ἀννα τοῦ γραμματέως wird mit einem δένδρον verglichen; KThom 3,2) und neben φύλλα und ῥίζα wird auch καρπός in das Wortfeld integriert und dieses damit präzisiert (KThom 3,2). Mk 11,13 präzisiert stattdessen wiederum die Art der Frucht selbst und spricht von σῦκων (Mk 11,13). Es ergibt sich folgender terminologischer Aufbau der Erzählungen:

KThom 3	Mk 11,12-14.20-26
V1.2: υἱός Ἀννα τοῦ γραμματέως/ δένδρον	V13.20f: συκῆ
V2: ἀποξηραίνω, φύλλα, ῥίζα, καρπός	V13: φύλλα
V3: ἐξηράνθη	V13.14: σῦκων/ σῦκων
V4: ξηρανθέντος	V 20: ῥίζα
	V20.21: ξηραίνω

Bereits im Alten Testament wird die Frucht oftmals als Ergebnis eines Wachstumsprozesses verstanden und in diesem bildlichen Sinne im Kontext des Tun-Ergehen-Zusammenhangs auch auf das Handeln und Verhalten der Menschen übertragen (etwa in Ps 1,3; 58,12; Jes 3,10). Im neutestamentlichen Kontext finden sich sowohl konkrete Verwendungsweisen des καρπός-Begriffs (Lk 12,17; Apg 14,17 u.ö.) als auch Übertragungen, die sich stärker auf einer metaphorischen Ebene bewegen (beispielsweise in Gal 5,22, wo von der „Frucht des Geistes“ die Rede ist). Folge schlechter Frucht oder gänzlicher Fruchtlosigkeit ist Vernichtung (z.B. Lk 3,9; Mk 11,12ff; Joh 15,2a.5b.6). Wird καρπός auf menschliches Verhalten übertragen, steht diese Verwendungsweise an einigen Stellen auch in direkten Zusammenhang mit der Gerichtsthematik. Die Früchte repräsentieren dann die Taten der Jüngerinnen und Jünger und klassifizieren deren Qualität (z.B. Mt 7,21ff). Auch innerhalb der paulinischen Überlieferung beschreibt der καρπός-Begriff das missionarische Wirken des Paulus (Phil 1,22).⁴⁴⁴

Auffallend ist jedoch, dass in KThom 3 selbst das Handeln des Sohnes des Annas zunächst nicht direkt negativ qualifiziert oder gar mit Fruchtlosigkeit in Verbindung gebracht wird, sondern vielmehr in Form einer rhetorischen Frage des kindlichen Jesus angeprangert wird

⁴⁴³ Eine ganze Untersuchung zur Vegetationsmetaphorik liefert Petra von Gemünden 1993, vgl. von Gemünden, Vegetationsmetaphorik.

⁴⁴⁴ Vgl. Wrege, Art. καρπός, 620, 622.

(KThom 3,2). Die Bestrafung selbst wird durch Jesus mit dem Zusatz: τί ἠδίκησαν σε τὰ ὕδατα καὶ οἱ λάκκοι; („Was haben dir das Wasser und die Gruben Unrechtes getan?“)⁴⁴⁵ in KThom 3,2 begründet. Damit kommentiert der Analysetext in gewisser Weise den Markustext, indem das Verfluchen des Feigenbaumes dadurch indirekt auch in Frage gestellt wird (*Kriterium der Referentialität*)⁴⁴⁶. An dieser Stelle ist ein hoher Intensitätsgrad von Intertextualität anzutreffen. Erst mit der konkreten Folge seines Handelns in KThom 3 wird eben dieses bewertet und erst an dieser Stelle wird deutlich, dass der Sohn des Annas mit Fruchtlosigkeit ausgestattet wird. Konkret tritt also erst nach dem Fluch Jesu die Fruchtlosigkeit des Jungen ein, während der Feigenbaum im Markustext bereits explizit fruchtlos aufgefunden wird (Mk 11,13). Analyse- und Vergleichstext können also auch an dieser Stelle in Bezug auf den Zustand der Bestrafungsobjekte unterschiedlich wahrgenommen werden (*modifizierende Wirkungsstrategie*). Beiden gemeinsam ist jedoch die eschatologische Ausweitung und Endgültigkeit der Fruchtlosigkeit,⁴⁴⁷ die vorerst potentiell möglich gewesen wäre (*affirmative Wirkungsstrategie*).

5. Lesarten - Potentielle Wirkungsstrategien in Analyse- und Vergleichstext

Die Lesarten – *konkret-erzählende* (bloße Machtdemonstration des Wundertäters Jesus und Krankheiten sind wörtlich zu verstehen), *metaphorisch-symbolische* (KThom 3 als Sündenfallerzählung/Feigenbaum als Symbol für Israel/Früchte als Symbol für gute Werke) und *affektive* (Jesus als wütender Mensch) – müssen sich jedoch nicht widersprechen, sondern lassen sich vielmehr konsequent miteinander verbinden. Darüberhinaus werden alle miteinander in Bezug gesetzte Texte (KThom 3, Genesis 3,1-26 und Mk 11,12-14.20-26) übergreifend mit einer Baummetaphorik versehen. Während in KThom 3 der Sohn des Annas wie ein Baum verdorren soll, kommt dem sog. „Baum der Erkenntnis“ in Gen 2,17 Vorbereitungsfunktion für die Sündenfallerzählung zu und in Mk 11,12-14.20-26 repräsentiert der Feigenbaum das Verfluchungsobjekt. In einigen jüdischen und christlichen Quellen wird der Baum der Erkenntnis mit einem Feigenbaum assoziiert.⁴⁴⁸ Das ist insoweit spannend, als durch

⁴⁴⁵ Übersetzung; GL.

⁴⁴⁶ Zum Kriterium der Referentialität, vgl. unter 3.1.1 der vorliegenden Untersuchung.

⁴⁴⁷ Zur Zukunftslosigkeit, Perspektivlosigkeit und Irreversibilität des Feigenbaumes – und übertragen des Tempels und der Stadt – Näheres bei Kinman, *Lucan Eschatology and the Missing Fig Tree*, 672, 676. Kinman grenzt die Deutung der markinischen Feigenbaumerzählung von der lukianischen Eschatologie und der im Lukasevangelium auffindbaren Parabelerzählung ab.

⁴⁴⁸ Zur Identifikation des Baumes der Erkenntnis als Feigenbaum bei, Böttrich, *Jesus und der Feigenbaum*, 344. Näheres zu den einzelnen jüdischen und christlichen Quellen und deren Belegstellen, vgl. Toepel, *Die Adam-*

diese Baum-Metaphorik tatsächlich an das in KThom 2 konstruierte thematische Feld der Schöpfung in KThom 3 angeschlossen werden könnte. Nach dem eigentlichen Schöpfungsvorgang (KThom 2/Gen 1,1-2,25) spielt der Baum in der anschließenden „Sündenfallerzählung“ (KThom 3/Gen 3,1-24) eine gewichtige Rolle.

Folglich ergeben sich für KThom 3 unter intertextuellen Gesichtspunkten folgende Lesarten:

	Analysetext: KThom 3	Vergleichstexte: Mk 11,12-14.20-26 und exemplarisch Mk 3,1; 9,18
1. Konkret-erzählende Lesarten	<p>a) Der kindliche Jesus erweist seine Wundermacht willkürlich, indem er sie im kindlichen Spiel an seinem Spielkameraden in Form einer Verfluchung demonstriert.</p> <p>b) Das im Fluchspruch Jesu ausgedrückte Verdorren (ἀποξηραίνω) in KThom 3,2 kann zunächst ganz wörtlich als körperliches Gebrechen oder Strafe in Form einer Krankheit verstanden werden.</p>	<p>a) Der erwachsene Jesus erweist seine Wundermacht willkürlich, indem er in Gegenwart seiner Jünger einen Feigenbaum verflucht. Die Demonstration erfolgt 1. willkürlich, weil keine Zeit für Feigen ist und der Feigenbaum daher zu Unrecht angeklagt wird und 2. im Gefälle und Gegenüber zu seinen Jüngern, indem die potentielle Wunderfähigkeit dieser durch angemessenen Glauben unterstrichen wird. Wundertäter und wunderfähig bleibt aber in diesem Zusammenhang einzig Jesus selbst.</p> <p>b) Auch in einigen kanonischen Exorzismus- v.a. aber Therapieerzählungen wird das Verb ξηραίνω zur Bezeichnung von Erkrankungen verwendet (z. B. Mk 3,1; 9,18).</p>
	Analysetext: KThom 3	Vergleichstexte: Gen 3,1-24 und Mk 11,12-14.20-26
2. Metaphorisch-symbolische Lesarten	a) In Kohärenz zu KThom 2: Der Sohn des Annas als Zerstörer der von Jesus erzeug-	a) Die Schlange (resp. der Mensch durch die Schlange) als Widersacher und Zerstö-

und Seth-Legenden im syrischen Buch der Schatzhöhle, 160. Zum engen Zusammenhang des Feigenbaumes mit der Sündenfallerzählung, vgl. von Gemünden, Die Verfluchung des Feigenbaumes, 42f.

	ten Ordnung/Schöpfung. b) Der Sohn des Annas als Nicht-Jünger des kindlichen Jesus, der keine Frucht bringt und eschatologisch zugespitzt auch künftig keine Frucht bringen wird.	rer der von JHWH gesetzten Schöpfungsordnung. b) Der Feigenbaum als Symbol für Jerusalem und das Heiligtum.
	Analysetext: KThom 3	Vergleichstext: Mk 11,12-14.20-26
3. affektive Lesart	Jesus als Kind wird im kindlichen Spiel von seinem Spielkameraden provoziert und reagiert darüber wütend.	Jesus als hungriger und ermüdeteter Erwachsener sucht nach Essbarem. Als der Feigenbaum keine Frucht trägt, ist Jesus enttäuscht und verärgert.

Je nach Auswahl der zusammengelesenen Texte und deren Lesart im Rezeptionsprozess, unterscheidet sich auch die Wirkungsstrategie von Intertextualität im Analysetext und seinen Vergleichstexten. Die oben aufgestellte tabellarische Darstellung der unterschiedlichen Lesarten repräsentiert ein harmonisierendes Zusammenlesen. In allen drei Lesarten bestätigen sich Analyse- und Vergleichstexte in ihrer Relation zueinander und weisen daher eine *affirmative Wirkungsstrategie* von Intertextualität auf, weil die Texte im Zusammenlesen als einander ähnlich wahrgenommen werden können. Sofern Lesende im Rezeptionsprozess jedoch andere Lesarten einander gegenüberstellen, verschieben sich auch die Wirkungsstrategien von Intertextualität in den Texten. Dazu folgende Beispiele:

1. Ein Zusammenlesen von metaphorisch-symbolischen und konkret-erzählenden Deutungen

Wählt die Modell-Leserin/der Modell-Leser zur Deutung des Analyse- oder Vergleichstextes eine metaphotisch-symbolische Lesart und für den gegenübergestellten Text eine konkret-erzählende Lesart so entsteht mit großer Wahrscheinlichkeit eine erhöhte intertextuelle Spannung zwischen Analyse- und Vergleichstext. Die Gründe für die Bestrafung Jesu werden in beiden metaphorisch-symbolischen Lesarten für KThom 3 und die kanonischen Vergleichstexte (Gen 3,1-24 und Mk 11,12-14; 20-26) ersichtlich: der Spielkamerad Jesu wird als Eindringling deklariert, der die Schöpfung zerstört (KThom 3) wie auch die Schlange als Widersacher JHWHs verstanden wird, welche das Menschenpaar in die Verfehlung verstrickt (Gen

3,1-24).⁴⁴⁹ Der Spielkamerad Jesu ist nicht Verbündeter, sondern Gegenspieler (KThom 3) wie auch der Feigenbaum als Sinnbild für Israel Frucht verwehrt, die doch so wünschenswert wäre (Mk 11,12-14; 20-26). Wenn auch der Grad der Bestrafung nicht in Einklang zu bringen ist mit dem jeweiligen Grund, so lassen sich dennoch Gründe für eine Bestrafung innerhalb der bildlich-symbolischen Lesarten aus- und festmachen. Anders hingegen ist dies innerhalb der konkret-erzählenden Lesarten von Analyse- und Vergleichstext. An dieser Stelle erfolgt keine Bestrafung durch den Wundertäter, weil konkrete Gründe seitens der Bestrafungsobjekte vorliegen, sondern einzig, weil Macht erwiesen werden soll. Das Agieren des Wundertäters mutet daher willkürlich an. Analyse- und Vergleichstext stehen dadurch semantisch in Spannung zueinander und können jeweils konträr zueinander wahrgenommen werden. Statt einer affirmativen Wirkungsstrategie bietet die Konstellation aus bildlich-symbolischer und konkret-erzählender Lesart daher *kritische Wirkungsstrategien* von Intertextualität sowohl im Analyse- als auch im Vergleichstext.

2. Ein Zusammenlesen von metaphorisch-symbolischen und affektiven Deutungen

Eine Konstellation dieser Lesarten führt erstmals wiederum zu einer *affirmativen Wirkungsstrategie*, insofern in beiden Fällen Gründe für eine Bestrafung durch den Wundertäter ersichtlich werden. Wie das schöpfungswidrige Verhalten des Eindringlings in KThom 3 bestrafenswert erscheint, das auch als jüngerunwürdiges Verhalten deklariert werden kann, die Schlange in der Sündenfallerzählung Gegenspieler Gottes ist und der Feigenbaum bestraft wird, weil die guten Früchte des Glaubens fehlen (metaphorisch-symbolische Lesarten), so ist der kindliche Jesus enttäuscht über das Spielverhalten des anderen Kindes, das seinem Spielverhalten entgegenläuft und so erweist sich der Feigenbaum als wenig hilfreich für den hungrigen Jesus (affektive Lesarten). Diese Ähnlichkeiten zwischen dem Analysetext und seinen Vergleichstexten wird nunmehr aber aufgebrochen, insoweit die Gründe anders gelagert sind, weil innerhalb der metaphorisch-symbolischen Lesarten die Gründe von den Bestrafungsobjekten ausgehen, während diese innerhalb der affektiven Lesarten einzig auf Seiten des Wundertäters selbst und dessen Enttäuschung auffindbar sind. Kombiniert man also diese unterschiedlichen Lesarten von Analyse- und Vergleichstexten ergibt sich eine *modifizierende Wirkungsstrategie* von Intertextualität. Durch die unterschiedliche Konzentration der Begründungen für die Bestrafung können Analyse- und Vergleichstexte anders

⁴⁴⁹ Vgl. Hartenstein, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren...“ (Gen 3,7), 282.

und damit unterschiedlich wahrgenommen werden, wenngleich gewisse Schnittmengen bestehen bleiben.

3. Ein Zusammenlesen von konkret-erzählenden und affektiven Deutungen

Werden konkret-erzählende und affektive Deutungen von Analyse- und Vergleichstext ausgewählt und zusammengelesen, entwickelt sich eine *modifizierende Wirkungsstrategie* von Intertextualität in Analyse- und Vergleichstext, die sich wie folgt begründen lässt: zunächst und auf den ersten Blick weisen konkret-erzählende und affektive Deutung dahingehend eine Ähnlichkeit auf, als sie beide an den Bedürfnissen des Wundertäters orientiert sind. Während innerhalb der konkret-erzählenden Deutung das Bedürfnis des Wundertäters der Erweis seiner Macht ist, möchte dieser innerhalb der affektiven Deutung zum einen stabile und harmonische zwischenmenschliche Beziehungen (KThom 3) und zum anderen ganz wesentlich seinen Hunger gestillt wissen (Mk 11, 12-14.20-26). Insoweit lässt sich innerhalb dieses Bereiches zunächst durchaus von einer affirmativen Wirkungsstrategie von Intertextualität im Zusammenlesen beider Deutungsansätze sprechen. Gleichwohl kann aber auch an dieser Stelle – wie bereits unter 2. – eine affirmative Wirkungsstrategie nur schwer aufrechterhalten werden, weil sich die Bedeutung und Funktion des Bestrafungsobjekts in konkret-erzählender und affektiver Deutung wesentlich voneinander unterscheiden. Während innerhalb des affektiven Deutungsmodells das Bestrafungsobjekt deutlich ins Geschehen involviert ist, weil es emotionale Regungen im Wundertäter evoziert, ist das Bestrafungsobjekt innerhalb des konkret-erzählenden Deutungsansatzes lediglich für Demonstrationszwecke instrumentalisiert. Es fungiert als Katalysator der konzentrierten Wundermacht des Wundertäters und dabei ist es vollkommen egal, ob es sich um eine Pflanze oder ein Kind handelt. Beide erfüllen ihre Funktion innerhalb der Erzählung ganz unabhängig von ihrer Rolle innerhalb dieser. Damit weisen Analyse- und Vergleichstext eine *modifizierende Wirkungsstrategie* von Intertextualität auf, weil sich das Involviert-Sein des Bestrafungsobjektes in beiden Deutungsansätzen grundlegend voneinander unterscheidet, obwohl die Basis der Bedürftigkeit des Wundertäters weiterhin eine Ähnlichkeitsrelation innerhalb der Deutungsansätze aufweist.

Zu Beginn der Analyse von KThom 3 führte ich das Zitat Christfried Böttrichs zur Erzählung um die Verfluchung des Feigenbaumes an.⁴⁵⁰ Es eignet sich im Blick auf ein Zusammenlesen

⁴⁵⁰ Vgl. S. 283 der vorliegenden Untersuchung.

von KThom 3 und Mk 11,12-14.20-26 ausgezeichnet, weil es gleich mehrere Sachverhalte verdeutlicht:

1. Eine „bedauerliche Überreaktion“⁴⁵¹ der Figur Jesus lässt sich zunächst sowohl für KThom 3 als auch für den Markustext sicherlich treffend anwenden. Die Art der Bestrafung steht in keiner Relation zu dem Verhalten des Spielkameraden und zum Nicht-Verhalten des Feigenbaumes.⁴⁵²
2. Weil aber eine „bedauerliche Überreaktion“⁴⁵³ traditionell nicht auf die Figur Jesus bezogen werden kann und darf, wird
3. Nach Deutungsmöglichkeiten gesucht, um das Jesusbild zu glätten und provokante Inhalte geschmeidiger zu machen. Das wiederum kann am ehesten gelingen, wenn
4. nach „der Geschichte selbst nicht mehr zu entnehmenden Erklärungen“⁴⁵⁴ gesucht wird.

Dem Zitat – so verstanden – muss jedoch entschieden widersprochen werden, weil es den Text unsachgemäß eingeführt, keinerlei Mehrdeutigkeiten Raum gibt und somit nur eine Lesart als einzig gültige setzt. Eine Einbettung der Tempelpassage (Mk 11,15-19) inmitten der Erzählung um die Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11,12-14.20-26) muss eben nicht zwangsläufig Argument für eine Übertragung der Feigenbaumsymbolik auf Stadt und Tempel implizieren,⁴⁵⁵ sondern kann ebenso einer konkret-erzählenden und/oder affektiven Lesart Rechnung tragen, insoweit sich auch in Mk 11,15-19 Jesu Macht fokussiert und dessen Zorn artikuliert findet. Und selbst wenn man für eine symbolische Lesart der Verfluchung des Feigenbaumes alttestamentliche symbolische Darstellungen des Feigenbaumes für Israel als Begründungsmodell wählt, so muss deutlich betont werden, dass auch innerhalb der alttestamentlichen Schriften der Feigenbaum nicht exklusiv als Symbol für Israel gelesen werden kann, wenngleich innerhalb des Neuen Testaments – insbesondere innerhalb des Markusevangeliums – die Motivfelder Baum-Frucht-Ernte beinahe exklusiv in einer spirituellen und symbolischen Verwendung Anwendung finden.⁴⁵⁶ Einer vorschnellen Glättung des Jesusbildes durch eine harmonisierende Lesart des Fluchspruches und eine voreilige ausschließlich

⁴⁵¹ Böttrich, Jesus und der Feigenbaum, 346.

⁴⁵² In diesem Fall kann der Feigenbaum als Verfluchungsobjekt und direktes Gegenüber Jesu in seinem Nicht-Handeln doch als handelnde Figur verstanden werden, vgl. dazu auch Schwindt, Jesu Hunger nach Erfüllung der Zeit, 2013, 372.

⁴⁵³ Böttrich, Jesus und der Feigenbaum, 346.

⁴⁵⁴ Ebd.

⁴⁵⁵ Vgl. Böttrich, Jesus und der Feigenbaum, 352f.

⁴⁵⁶ Vgl. Telford, The Barren Temple and the Withered Tree, 137, 212.

symbolische Lesart widerspricht zudem allerdings auch der innerhalb der Logientradition überlieferten Weherufe über Ortschaften (Lk 10,13-15 par; Mt 11,21-23) oder charakterlichen Schilderungen der Jesusfigur als zornig (Mk 3,5), ablehnend (Mk 7,27; 8,33) und ungeduldig (Mk 9,19). Insofern kann die Feigenbaumerzählung durchaus auch als „ärgerlicher Anspruch Jesu“⁴⁵⁷ wahrgenommen und gedeutet werden, wenn man diese mit weiteren markinischen Passagen zusammenliest.⁴⁵⁸

4.2 Das Modell reziproker Funktionsbestimmung intertextueller Bezüge

Die nun für KThom 2 und 3 analysierten Wirkungsstrategien von Intertextualität im Analysetext und den jeweiligen Vergleichstexten bilden die Basis für das Eruiieren möglicher Funktionen von Intertextualität in den Texten. Die benannten und erkannten Wirkungsstrategien gilt es nun, in das *Modell reziproker Funktionsbestimmung intertextueller Bezüge*⁴⁵⁹ (=MrFiB) einzuordnen. Zur Verfügung stehen neben den vier potentiellen Wirkungsstrategien jeweils vier Kategorien für den Analyse- und Vergleichstext, die die Wirkungsstrategien genauer in Form von analysetext- und vergleichstextorientierten Funktionen von Intertextualität zuordnen. Dabei stehen sich immer zwei Kategorien als Begriffspaare gegenüber, weil einer die analysetextorientierte Funktion repräsentiert, während der andere innerhalb derselben Wirkungsstrategie die Funktionen im Vergleichstext beschreibt: Legitimation/Glorifizierung, Demonstration/Verifizierung, Revision/Degradierung und Modifikation/Differenzierung. Ziel ist somit die Beschreibung der Funktionen von Intertextualität im KThom und den kanonischen Texten. Die acht vorfindbaren Kategorien sind – gemäß der Ausrichtung und Orientierung der restlichen Studie – auch nicht diachron im Sinne eines Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Analyse- und Vergleichstexten zu verstehen, sondern in Bezug auf die Enzyklopädie der informierten Leserinnen und Leser, die freilich um den Bestand der kanonischen Schriften wissen. Die Kategorien wollen den Analysetext und die Vergleichstexte durch ihre jeweilige Bezeichnung nicht bereits vorab bewerten, sondern drücken lediglich die Beziehung selbiger zueinander aus und beschreiben die darin enthaltenen Funktionen von Intertextualität.

⁴⁵⁷ Klaus Berger liest die Feigenbaumerzählung zusammen mit Mk 2,23-28; 11,1-6 und 14,3-11 und spricht in diesem Zusammenhang von einem „nicht titular begründbaren und schlechthin ärgerlichen Anspruch Jesu.“ (Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 50.).

⁴⁵⁸ Vgl. Schwindt, *Jesu Hunger nach Erfüllung der Zeit*, 373.

⁴⁵⁹ Zur Theorie des Modells, vgl. dazu Kapitel III / S. 144-146 der vorliegenden Studie.

4.2.1 Am Beispiel von KThom 2

Demonstration – neutral - Verifizierung

Neutrale Wirkungsstrategien von Intertextualität sind schwer zu bewerten, da sie eigentlich eine Prämisse der Intertextualität beschreiben: Durch ein Zusammenlesen zweier oder mehrerer Texte erzeugen intertextuelle Verweise in den Texten Bedeutung und Sinn. Eine solche Bewertung trifft eigentlich auf alle intertextuellen Markierungen automatisch zu. Von daher wurden im vorherigen Teilschritt nur diejenigen Beispiele unter der neutralen Wirkungsstrategie gelistet, die sich als besonders anschauliche Beispiele einer solchen Wirkungsstrategie eignen. Übertragen auf das *MrFiB* lässt sich das Ergebnis für KThom 2 wie folgt formulieren: Informierte Leserinnen und Leser von KThom 2 assoziieren durch unterschiedliche motivische Allusionen (das Formen aus Lehm oder Erde vom Acker, dem Sabbat oder der Sammlung des Wassers) kanonische Vergleichstexte und lesen diese zusammen mit dem Analysetext. Die intertextuellen Signale dienen der *Demonstration* der Inhalte im Analysetext und der *Verifizierung* selbiger in den Vergleichstexten.

Informierte Leserinnen und Leser finden den kindlichen Jesus in KThom 2 nur deshalb als Schöpfer *demonstriert*, weil sie Schnittmengen zu kanonischen Schöpfungserzählungen feststellen und damit zugleich der in den Vergleichstexten präsentierte Schöpfer der Sache nach *verifiziert* wird. In KThom 2 wird ein anthropomorphes Schöpferkonzept *demonstriert*, weil durch die motivische Allusion *πλάσσω* im Zusammenspiel mit der jeweiligen Materie (Lehm/Erde) zugleich der in Gen 2,7 skizzierte Töpfer in der Enzyklopädie der Lesenden abgegriffen und *verifiziert* wird. Dabei erweist sich die *Demonstration* des töpfernden Schöpfers im Analysetext als durchaus treffender als im kanonischen Vergleichstext, weil die gewählte Materie lediglich in KThom 2 den Prozess des Töpferns nahelegt, nicht jedoch in Gen 2,7. Und dennoch *verifiziert* KThom 2 mit der *Demonstration* des erschaffenden Jesuskindes den ein Handwerk ausübenden JHWH der zweiten Schöpfungserzählung. Ohne die *Verifizierung* der Inhalte in den Vergleichstexten könnte keine *Demonstration* selbiger im Analysetext erfolgen und ohne die *Demonstration* im Analysetext würde wiederum keine *Verifizierung* in den Vergleichstexten stattfinden.

Ebenso lässt sich von informierten Leserinnen und Lesern nur im Zusammenlesen mit Lk 12,6 und der darin enthaltenen Wertschätzung der *στρουθία*, mit der Aussendung der Zwölf (Mk

6,7-11 parr) sowie dem Wissen um den Sabbat und dessen heiligender Wirkung eine Wertschätzung der Sperlänge in den Analysetext einzeichnen und *demonstrieren*. Zugleich *verifizieren* die motivischen Allusionen στρουθία, die Zwölferzahl sowie σάββατον (KThom 2,2f) positive Bewertungen und Funktionen der Schöpfung in den entsprechenden Vergleichstexten. Auch das Erzeugen von Ordnung durch das Sammeln des Wassers in KThom 2,1 dient in gewisser Weise der Vorbereitung der eigentlichen Schöpfung. So können die Inhalte aber im Analysetext nur *demonstriert* werden, wenn dieser mit Gen 1,9 zusammengelesen wird. Denn dort erfolgt ebenfalls ein Ordnungsprozess, der vor der eigentlichen Schöpfung der Tiere und des Menschen erfolgt. KThom 2 *verifiziert* also hier eine vorhandene Gegenüberstellung von Unordnung-Ordnung in dem kanonischen Vergleichstext.

Revision – kritisch - Degradierung

Tatsächlich finden sich in KThom 2 und dessen Vergleichstexten im Verhältnis zu den anderen Wirkungsstrategien nur wenige offensichtliche kritische Wirkungsstrategien, deren Funktion letztlich eine *Revision* der Vergleichstexte sein könnte und die womöglich zugleich die Vergleichstexte *degradieren*, weil sich die Texte im Zusammenlesen kontrovers zueinander verhalten. Eine solche Funktion kann Intertextualität im Analysetext und dessen Vergleichstexten übernehmen, wenn die Schöpfung in KThom 2 letztlich als Zufallsprodukt eines spielerischen, kindlichen Schöpfers oder gar als dessen Rechtfertigungsprodukt verstanden wird. Damit wird die Ansicht eines planvollen und intendierten Schöpfungsvorganges durch einen liebevollen Schöpfergott in den kanonischen Texten deutlich in Frage gestellt und zugleich *degradiert*, weil der Analysetext konträr verstanden werden kann. Er kann dadurch zugleich als *Revision* überholter Ansichten fungieren und artikuliert sich dann in gewisser Weise auch in Form einer Religionskritik, die ein intendiertes und planvolles Gestalten eines liebenden Schöpfergottes kritisch beäugt.

Eine weitere konträre Relation zwischen Analysetext und Vergleichstext zeigt sich im Umgang des Schöpfers mit dem Sabbat. Indem in KThom 2 der kindliche Jesus am Sabbat selbst Materie belebt, stellt dieser Analysetext eine *Revision* der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung dar, in der ausdrücklich beschrieben wird, dass Gott der Schöpfer – trotz der Vollendung seiner Werke – am siebten Tag ruht (Gen 2,2f). Dem Ruhen des Schöpfergottes im kanonischen Text steht ein explizit tätiges Schöpferkind gegenüber. In gewisser Weise kann

dadurch auch der Vergleichstext *degradiert* werden, was an dieser Stelle aber nicht explizit der Fall ist, weil durchaus auch JHWH in Gen 2,2 am siebten Tag sein Schöpfungswerk vollendet.

Eine große und gewichtige *Revision* stellt KThom 2 da, wenn man das Verbum ὑπάγω euphemistisch gedeutet für „sterben“ liest. Gerade dann handelt es sich bei den Sperlingen eben nicht um Schöpfungs-, sondern Verdammungsobjekte und jegliches Zusammenlesen mit den Schöpfungserzählungen der Genesis würde zu einer spannungsvollen Gegenüberstellung von Leben-Erschaffen zu Leben-Vernichten führen und einzig über eine Verbindungslinie zur sog. Vertreibung aus dem Paradies Ähnlichkeiten aufweisen. So gelesen stünde dann in KThom 2 die erste Strafwundererzählung des KThom, die dem planvollen Ins-Leben-Rufen des Schöpfergottes in den kanonischen Texten zuwiderläuft und diese zugleich in gewisser Weise *degradiert*, weil sich der kindliche Jesus nicht nur als erschaffender erweist, sondern zugleich auch als vernichtender, der sich bereits als Kind als dem Schöpfergott der kanonischen Texte überlegen erweist.

Modifikation – modifizierend - Differenzierung

Einen deutlich höheren Stellenwert nehmen in KThom 2 modifizierende Wirkungsstrategien von Intertextualität ein, die dazu führen, dass der Analysetext den informierten Leserinnen und Lesern eine *Modifikation* der Inhalte und zum Teil auch der Form liefert. Die Vergleichstexte werden dadurch in *Differenz* zu dem Analysetext wahrgenommen. Am auffallendsten ist freilich, dass die Schöpfungsobjekte in den Texten variieren. Während im Analysetext die Erschaffung von Sperlingen erzählt wird, geht es in den Schöpfungsberichten der Genesis um die Erschaffung der gesamten Welt, samt der ihr innewohnenden Lebewesen. Besonders *differenziert* werden die Vergleichstexte im Blick auf die Menschenschaffung wahrgenommen, da in KThom 2 nachweislich das Vorhandensein des Menschen bereits vorausgesetzt wird. Wird das Verbum ὑπάγετε in KThom 2,3 nicht als motivische Allusion i.S. eines performativen Schöpfungsvorganges⁴⁶⁰ und damit unter inhaltlichen Gesichtspunkten betrachtet, sondern als strukturelle Allusion, indem es als Strukturelement der Entlassung

⁴⁶⁰ Freilich handelt es sich bei ὑπάγετε auch um die strukturelle Allusion des wunderwirkenden Wortes, was wiederum die Form betrifft, doch führt eine solche Lesart nicht zu einer unterschiedlichen strukturellen Gestaltung zwischen Analyse- und Vergleichstext. Das ist ausschließlich der Fall, wenn man ὑπάγετε als strukturelle Allusion der Entlassung liest.

innerhalb einer Wundererzählung agiert und damit in Bezug auf seine Form verstanden wird, weichen Analyse- und Vergleichstext voneinander ab. KThom 2 *modifiziert* dann die Simultaneität von Wort und Ereignis der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung zu einem Nacheinander von Formen und Klatschen als Teil der Wunderdurchführung mit anschließender Entlassung.

Doch KThom 2 liefert auch dahingehend eine *Modifikation* zu seinen Vergleichstexten als ein Kind als Schöpfer skizziert wird, das dem Schöpfer JHWH der kanonischen Texte gegenübersteht. JHWH wird in *Differenz* zu einem kindlichen Schöpfer wahrgenommen, der drüberhinaus nicht nur zum Leben-Erschaffen, sondern auch noch zum Lebensentzug fähig ist (zumindest, wenn man KThom 2 direkt mit KThom 3 und 4 zusammenliest). Der kindliche Jesus ist Lebensstifter und Lebensentzieher zugleich und kann daher nicht nur hinsichtlich seiner Fähigkeiten, sondern auch hinsichtlich seines Wesens als *Modifikation* des kanonischen Schöpfers verstanden werden. Eine solche Extensivierung der Fähigkeiten des kindlichen Schöpfers korrespondiert auch mit dessen extensivierendem Umgang mit der Sabbat-Thematik, zumindest wenn man KThom 2 mit einigen kanonischen Wundererzählungen zusammenliest, die sich um die Sabbat-Thematik bemühen (vgl. insbesondere Mk 3,1-6 parr). Jesus geht es innerhalb des KThom dann nicht bloß um eine Lebensbewahrung am Sabbat, sondern um ein Leben-Erschaffen. Damit werden die Vergleichstexte in *Differenz* zum beschriebenen Umgang mit der Sabbat-Thematik in KThom 2 verstanden. Indem die Figur Jesus am Sabbat nicht nur heilt, sondern auch neu zum Leben erweckt, findet – bei durchaus ähnlicher Grundausrichtung – doch eine Potenzierung des angemessenen Verhaltens am Sabbat statt. KThom 2 lässt sich dann wiederum als *Modifikation* und Korrektur des in den kanonischen Texten vorherrschenden Umgangs mit dem Sabbat verstehen. Und während innerhalb der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung Segnung und Heiligung am siebten Tag erfolgen, können informierte Leserinnen und Leser eine Heiligung der Schöpfungsobjekte durch die Erschaffung am Sabbat selbst in KThom 2 herauslesen. Auch hier lässt sich KThom 2 als *Modifikation* des kanonischen Textes lesen.

Die Texte differieren aber auch hinsichtlich der Ausrichtung der Schöpfungsobjekte. Während in KThom 2 eine dezidiert christologische Ausrichtung der geschaffenen Sperlinge vorherrscht, indem diese auf den Befehl des kindlichen Schöpfers Jesus hören und letztlich sei-

nem Handwerk entspringen, werden die in den kanonischen Schöpfungserzählungen erzeugten Menschen über eine Ähnlichkeitsrelation an ihren Schöpfer gebunden (Gottebenbildlichkeit).⁴⁶¹ Die theo-logische und christo-logische Ausrichtung der Schöpfungsobjekte erzeugen eine *Modifikation* als Funktion von Intertextualität im Analysetext und eine *Differenzierung* als Funktion von Intertextualität im Vergleichstext. Die theologische Ausrichtung der Schöpfungsobjekte auf JHWH in den kanonischen Vergleichstexten lässt sich auch über den in Gen 1,28 erfolgenden Herrschaftsauftrag (*dominium terrae*)⁴⁶² näher klassifizieren, der wiederum in unmittelbarem Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit steht.⁴⁶³ Eine solche Näherbestimmung der Relation von Geschöpf und Schöpfer erfolgt in KThom 2 nicht. Die *Modifikation* von KThom 2 besteht daher in einem Offenlassen des Beziehungsgeflechts und kann nur annähernd über das Gehorchen der Sperlinge auf den Befehl Jesu eingefangen werden. Die *Differenzierung* der kanonischen Vergleichstexte besteht in einem Betonen der Gottebenbildlichkeit und des Herrschaftsauftrages, der die Wertigkeit und den Stellenwert des Schöpfungsobjektes dezidiert betont.

Legitimation – affirmativ - Glorifizierung

Tatsächlich lässt sich dominant eine Ähnlichkeitsrelation von Analyse- und Vergleichstexten für KThom 2 beschreiben. Der Form nach *legitimiert* KThom 2 durch die im Text auffindbaren intertextuellen Signale seine Stellung zu Beginn der Gesamtschrift. Es geht um eine schöpferisch tätige Figur, die Materie zum Leben erweckt, weshalb KThom 2 die Inhalte der kanonischen Schöpfungserzählungen bestätigt und indem sie diese in gewisser Weise adaptiert, *glorifiziert* sie diese auch, weil sie Aufnahme in die Gesamterzählung erhalten. Das spielende Kind ist somit Schöpfer. Er formt aus Lehm, wie JHWH aus Erde vom Acker den Menschen formt. KThom 2 *legitimiert* sein anthropomorphes Schöpferkonzept durch intertextuelle Verweise auf die zweite Schöpfungserzählung und diese wiederum wird dadurch *glorifiziert*. *πλάσσω* wird sowohl im Analysetext als auch im Vergleichstext als Verb des Gestaltens ange-

⁴⁶¹ Zum theologischen Konstrukt der Gottebenbildlichkeit, vgl. Ebach, Bild Gottes und Schrecken der Tiere, 16-47; Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26-27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, 35-48; Janowski, Die lebendige Statue Gottes, 183-214; Neumann-Gorsolke, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung; Ockinga, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament; Schellenberg, Der Mensch, das Bild Gottes?; Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel, 84-101.

⁴⁶² Diskussionen zum sog. *dominium terrae*, vgl. Kuhl, Herrschaftsauftrag und Geschlechterdifferenz, 56-76; Neumann-Gorsolke, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung; Schellenberg, Der Mensch, das Bild Gottes?, 37-67; Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel, 106-116.

⁴⁶³ Vgl. Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel, 106.

führt und bestätigt somit diese gegenseitige Wechselwirkung von *Legitimation* und *Glorifizierung* in Analyse- und Vergleichstext. Genauso wird das wunderwirkende Wort der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung *glorifiziert* durch die Gleichzeitigkeit des Sprachgeschehens ὑπάγετε mit der Lebendigwerdung der Sperlinge. KThom 2 wiederum *legitimiert* diesen Schöpfungsprozess durch das Wissen informierter Leserinnen und Leser um die priesterschriftliche Schöpfungserzählung. Die Chronologie vom Formen-Hauchen in der zweiten Schöpfungserzählung entspricht der Chronologie von Formen-Befehlen in KThom 2. Damit wird der zweigliederige Schöpfungsprozess in der zweiten Schöpfungserzählung durch KThom 2 *glorifiziert*, wie auch KThom 2 seine Geschehnisabfolge durch intertextuelle Verweise auf die kanonische Schöpfungserzählung in gewisser Weise *legitimiert*.

Dass auch in KThom 2 durch die Erschaffung der Sperlinge am Sabbat selbst eine positive Bewertung der Schöpfungsobjekte in den Text eingetragen werden kann, verdankt sich dem Zusammenlesen mit der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung, in der ebenfalls die Schöpfungsobjekte als „gut“ resp. „sehr gut“ klassifiziert werden (Gen 1,21.31 u.ö.) und in welcher JHWH am siebten Tag ruht (Gen 2,2f). Durch die Erschaffung am Sabbat selbst werden die Sperlinge als heilig und besonders dargestellt und dadurch die kanonischen Schöpfungserzählungen *glorifiziert*. Die Erschaffung am Sabbat wird dadurch in gewisser Weise auch *legitimiert*. Dass sowohl das Verbum παίζω in KThom 2,1 als auch ποιέω in Gen 1,1 u.ö. zur Beschreibung des Erschaffens herangezogen wird und auch mit „dichten“ übersetzt werden kann,⁴⁶⁴ lässt beide – den apokryphen und den kanonischen Text – Schöpfung als Dichtung und damit auch als Beginn eines Gesamtkunstwerkes beschreiben. Auch an dieser Stelle bestätigen sich die Texte durch ein ähnlich lesbares Verständnis von Schöpfung als kreativem Akt eines Künstlers. Liest man KThom 2 gemeinsam mit der Aussendung der Zwölf in Mk 3,13-19; 6,7-13 parr kann auch der Befehl ὑπάγετε in KThom 2,3 als eine Art Aussendung verstanden werden. Dann wiederum ließe sich auch der sog. Herrschaftsauftrag in Gen 1,28 in Bezug zu dieser Aussendung setzen. In der LXX in Gen 1,28 findet sich der Imperativ Plural von ἄρχω als Übersetzung des hebräischen Verbs הָרַךְ als Ausdruck des Herrschens. Zum

⁴⁶⁴ Vgl. Art. παίζω, in: Liddell, Henry G./Scott, Robert, A Greek-English Lexicon, Oxford u.a. 1996, 1288; Art. παίζω, in: Pape, Wilhelm, Griechisch-Deutsch. Altgriechisches Wörterbuch (Digitale Bibliothek 117), Berlin 2005, Bd. 2, 442; Art. ποιέω, in: Liddell, Henry G./Scott, Robert, A Greek-English Lexicon, Oxford u.a. 1996, 1428.

Verständnis von הָרָדָּף gibt es vielfältige Forschungsdiskurse.⁴⁶⁵ Dem Verständnis von הָרָדָּף als „niedertreten“ steht eine pazifistische Lesart gegenüber, die stärker im Duktus einer Hirtenmetaphorik beschreibbar und dann innerhalb einer Leitungsaufgabe greifbar wird.⁴⁶⁶ Den zwölf Sperlingen als die zwölf ausgesandten Apostel wird ein Auftrag erteilt, auch wenn freilich dieser Gedanke eines konkreten Auftrags in KThom 2 nicht ausformuliert wird. Gleichwohl erfolgt die Aussendung der Apostel im Kontext des Missionsgedankens, bei dem immer auch Leitungs- und Führungsqualitäten mitgedacht werden können.⁴⁶⁷ Ein solches Verständnis des Auftrags legt nahe, dass die kanonischen Vergleichstexte für die Interpretation des Analysetextes fruchtbar gemacht und *glorifiziert* werden. Gleichzeitig *legitimiert* dadurch KThom 2 seine Inhalte. Doch auch wenn man den Befehl ὑπάγετε in KThom 2,3 anders deutet und ihn schlicht als Aufforderung zum Wegfliegen resp. Verschwinden der Sperlinge versteht, lassen sich Schnittmengen zu den kanonischen Schöpfungserzählungen mit der anschließenden Sündenfallerzählung (Gen 3,1-24) ausmachen. Dem Wegfliegen der Sperlinge entspricht dann die Vertreibung aus dem Paradies in Gen 3,23f. Wie die Sperlinge den kindlichen Jesus angreifbar machen und in Bezug auf die Anklage des Juden zu einer Handlung nötigen, so zieht der Schöpfergott JHWH seine Konsequenzen aus dem Fehlverhalten des von ihm erschaffenen Menschen. Auf die Erschaffung folgt die Vertreibung und das wiederum begünstigt erneut eine Wechselwirkung von *Legitimation* und *Glorifizierung* im Analysetext und seinen Vergleichstexten. Zudem wird sowohl in KThom 2 als auch in den kanonischen Schöpfungserzählungen die Herrschaft resp. das Herrschen des Erschaffenden über die Geschöpfe durch das bloße Machtwort ersichtlich sowie die Vergänglichkeit der Geschöpfe bewusst gemacht. Auch kann erst Neues entstehen, nachdem zuvor ein Ordnungsprozess stattfand, der zugleich auch Teil der Schöpfung ist. Alle Aspekte vereint verdeutlichen umso mehr, wie stark KThom 2 durch intertextuelle Signale im Text seine Vergleichstexte *glorifiziert* und wie stark diese wiederum die Inhalte von KThom 2 als Deutungspotentiale *legitimieren*.

⁴⁶⁵ Vgl. dazu Ebach, Bild Gottes und Schrecken der Tiere, 30-32; Neumann-Gorsolke, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung, 10-14; Schellenberg, Der Mensch, das Bild Gottes?, 50-57.

⁴⁶⁶ Vgl. Ebach, Bild Gottes und Schrecken der Tiere, 31. Gleichwohl Ebach drei Argumente anführt, die gegen eine pazifistische Lesart sprechen, vgl. ebd., 34f.

⁴⁶⁷ So auch Dschulnigg, Das Markusevangelium, 123, 172-175.

Endauswertung zur Funktion von Intertextualität in KThom 2 und dessen Vergleichstexten

Analyseschritt IV hat für KThom 2 ergeben, dass sich insbesondere eine Ähnlichkeitsrelation zwischen dem Analysetext und dessen Vergleichstexten feststellen lässt, die sich als Funktionen von Intertextualität in einer *Glorifizierung* der Vergleichstexte unter gleichzeitiger *Legitimierung* der Form und der Inhalte im Analysetext niederschlägt. Zwar lassen sich auch Lesarten aufweisen, die stärker eine *Revision* durch den Analysetext im Gegenüber zu seinen Vergleichstexten zeigt und demnach die Vergleichstexte in gewisser Weise *degradiert*, doch kann insgesamt nur wenig von einer Funktion von Intertextualität in KThom 2 ausgegangen werden, die Analyse- und Vergleichstexte bewusst konträr zueinander verstanden wissen kann und will. Öfter hingegen lässt sich jedoch eine jeweils andere Lesart der Texte eruieren, die trotz gewisser Ähnlichkeiten zueinander jeweils andere Akzentuierungen vornehmen, ohne augenscheinlich Wertungen zu implizieren. Intertextualitätssignale im Text bewirken somit eine *Differenzierung* der Texte und gleichzeitig eine *Modifikation* der Inhalte. Alles in Allem kann daher für KThom 2 und dessen Vergleichstexte festgehalten werden, dass diese durch die Intertextualitätssignale im Text oftmals ähnlich verstanden und gedeutet werden können und gleichzeitig doch andere Schwerpunktsetzungen und Ausprägungen spezifischer Inhalte aufweisen. Die Gemeinsamkeiten der Texte überwiegen demnach deutlich über den ebenfalls herausgestellten Gegensätzen. Unterschiede werden hauptsächlich in Form der *Modifikation* und *Differenzierung* artikuliert, weniger in Form der *Revision* und *Degradierung*.

4.2.2 Am Beispiel von KThom 3

Demonstration – neutral - Verifizierung

Postuliert wird, dass neutrale Wirkungsstrategien zentraler Bestandteil von Intertextualität im hier verstandenen Sinne sind. Dennoch erweisen sich folgende Beispiele aus KThom 3 als besonders erwähnenswert, um neutrale Wirkungsstrategien im Analyse- und den Vergleichstexten nachzuweisen und auch, um diese wiederum in Form der *Demonstration* der Inhalte im Analysetext und der *Verifizierung* der Inhalte der Vergleichstexte in das *MrFiB* einzuordnen.

1. Nur im Wissen um das KThom 3 vorangestellte Kapitel (KThom 2) und dessen Parallelen zu den Schöpfungserzählungen der Genesis und im Zusammenlesen mit der Sündenfallerzählung in Gen 3,1-24 kann Jesu Spielkamerad als zerstörerischer Eindringling verstanden und

damit in Verbindung mit der Rolle der Schlange in Gen 3,1.4 gebracht werden.⁴⁶⁸ Eine solche Inbezugsetzung gelingt somit sowohl über die Kontextstellung von KThom 3 als auch über das Zusammenlesen mit den Texten der Genesis selbst. Die Inhalte der Sündenfallserzählung werden dadurch im Analysetext *demonstriert*: Der Spielkamerad vernichtet das von Jesus zusammengeleitete Wasser, wie auch die Schange als sinnbildliche Verführung des Menschen die von Gott gesetzte Ordnung beschädigt. Mit dieser *Demonstration* der Inhalte der Sündenfallserzählung in KThom 3 werden zugleich die Inhalte dieser kanonischen Erzählungen *verifiziert*, weil sie eben auch in einem außerkanonischen Text anklingen.

2. Wie ein Zusammenlesen der Texte auch die Interpretation des Vergleichstextes prägen und verändern kann, zeigt ein Zusammenlesen von KThom 3 mit Mk 11,12-14.20-26. Das vielfach erfolgte Bemühen, der kanonischen Erzählung einen tieferen Sinn zu geben, wurde bereits über metaphorisch-symbolische Zugänge erläutert.⁴⁶⁹ Das radikale Verhalten Jesu wollte man unter keinen Umständen einfach sinnlos stehenlassen. Indem jedoch auch KThom 3 eine deutliche Spannung zwischen Bestrafung und Ursache der Bestrafung aufweist, lässt sich diese Erzählung geeignet mit dem Markustext zusammenlesen. Vor einer Zuweisung der bloßen Machtdemonstration Jesu wird bei kanonischen Erzählungen zurückgeschreckt. Schnell findet man jedoch genau solche Deutungen für das KThom.⁴⁷⁰ Im Zusammenlesen kann nun die Deutung eines bloßen Machterweises auch für kanonische Texte fruchtbar gemacht werden. Jesus lässt den Feigenbaum verdorren, weil er den Jüngern seine Macht demonstrieren will und ihnen zugleich aufzeigt, dass auch ihr Glaube potentiell dazu in der Lage wäre, Berge zu versetzen (Mk 11,23f). Eine solche Deutung wiederum gelingt aber sicherlich zum Großteil über ein Zusammenlesen mit dem Analysetext. Somit werden die Inhalte im Analysetext *demonstriert* und befähigen zugleich zu einer weiteren Deutungsvariante des Vergleichstextes. Gleichzeitig werden die Inhalte im Vergleichstext *verifiziert*, weil sie ganz ähnlich auch im Analysetext auftreten.

Revision – kritisch – Degradierung

Der sicherlich spannungsreichste Unterschied zwischen KThom 3 und seinem Vergleichstext Mk 11,12-14.20-26 ist, dass das Bestrafungsobjekt eklatant variiert. Während im Vergleichstext ein Baum durch den erwachsenen Jesus verflucht wird, findet sich in KThom 3 ein

⁴⁶⁸ So auch Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 128.

⁴⁶⁹ Vgl. unter 4.1.2 der vorliegenden Untersuchung.

⁴⁷⁰ So beispielsweise bei Bauer, *Das Leben Jesu*, 91f.

Spielkamerad Jesu als Verfluchungsobjekt. Nicht nur, dass generell der Wechsel von pflanzlicher Ebene auf menschliche Ebene stattfindet, vielmehr wird eben auch ein Kind durch ein Kind verflucht. Dadurch kommt es zu einer maximalen Spannung zwischen Analyse- und Vergleichstext. Der Analysetext *revidiert* den Vergleichstext, indem er postuliert, dass auch Menschen – weiter noch: auch Kinder – verflucht werden können und dass der Wundertäter Jesus bereits als Kind dazu in der Lage ist, diese Verfluchung umzusetzen. Insoweit erfolgt eine *Degradierung* der Verfluchung im MkEv selbst, die an Intensität und Härte nicht mit derjenigen des Analysetextes mithalten scheint. Zudem erfolgt eine solche *Degradierung* des Vergleichstextes noch zusätzlich dadurch, dass die Jesusfigur in KThom 3,2 mit den Worten τί ἠδίκησαν σε τὰ ὕδατα καὶ οἱ λάκκοι; seine Anklage unterstreicht und damit zugleich seine Tätigkeit im Vergleichstext kritisch hinterfragt, denn auch der Feigenbaum hat Jesus offensichtlich nichts Schlimmes getan oder etwas Falsches gemacht (ἠδίκησαν).

Ein Zusammenlesen von metaphorisch-symbolischen und konkret-erzählenden Deutungen der Texte führt automatisch zu einer kritischen Wirkungsstrategie von Intertextualität im Analysetext und dessen Vergleichstexten. Während metaphorisch-symbolische Lesarten der Erzählung inhärente Gründe für die Bestrafung durch Jesus bereitstellen, weisen konkret-erzählende Lesarten der Texte hingegen einen reinen Machterweis Jesu als Grund der Verfluchungen auf. Die Spannung zwischen begründeter Bestrafung und ungerechtfertigter Zuschau-Stellung der Macht Jesu auf Kosten der variierbaren und zur Verfügung stehenden Verfluchungsobjekte führt zu einer *Revision* der metaphorisch-symbolischen Lesarten, weil eine zunächst naheliegendere Lesart in den Fokus gerückt wird. Zugleich wird damit auch eine metaphorisch-symbolische Lesart *degradiert*, weil sie sich als lediglich konstruiert erweist.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Analysetext und Vergleichstext betrifft auch die Fortsetzung der Biographie der Bestrafungsobjekte. Während in Gen 3,20 eine Fruchtbarkeitsaussage über Eva getätigt wird, bleibt das weitere Geschehen um den Sohn des Annas im Dunkeln. Lediglich die in KThom 8 erfolgende Heilungsaussage über alle, die zuvor unter den Fluch des kindlichen Jesus gefallen sind, vermag ein wenig den Sohn des Annas zu rehabilitieren. Liest man allerdings KThom 3 ohne dieses Summarium in KThom 8, steht der weitere Verlauf um den Sohn des Annas konträr zur expliziten Fruchtbarkeitsaussage in Gen 3,20.

Auch weil der Sohn des Annas in KThom 8 nicht explizit erwähnt wird. Dies könnte sogar konträr zur kanonischen Erzählung gewertet werden, wenn dem Nicht-Erwähnen des Sohnes des Annas eine Vermehrung des Lebendigen durch Eva gegenübersteht. In einem solchen Fall *revidiert* der Analysetext seinen Vergleichstext, indem er eine konsequentere und endgültigere Bestrafung evoziert. Gleichzeitig werden damit auch die Inhalte des Vergleichstextes *degradiert*, denn ein positiver Fortgang der Biographie der Bestrafungsobjekte wird nicht als Option des Analysetextes gewählt.

Liest man KThom 3 mit Lk 13,6-9 zusammen kann ebenfalls ein eklatanter Unterschied zwischen der Bestrafungshärte eruiert werden. Während in Lk 13,6-9 dem Feigenbaum eine letzte Chance zum Tragen von Früchten eingeräumt wird, sieht sich der Sohn des Annas in KThom 3 unmittelbar mit seiner Strafe konfrontiert. Lediglich der Blick auf KThom 8,2 ermöglicht weniger drastische Konsequenzen der Bestrafung. Dennoch, so lässt sich festhalten, *revidiert* KThom 3 Lk 13,6-9 dahingehend, als die Notwendigkeit einer letzten Chance bestritten wird. Gleichzeitig wiederum wird das Einräumen einer letzten Chance abgewertet und eine unmittelbare Bestrafung forciert.

Modifikation – modifizierend - Differenzierung

Wie bereits unter den Kategorien der Revision und Degradierung ausgeführt, unterscheidet sich der Intensitätsgrad der Verfluchung von KThom 3 und seinen Vergleichstexten. Der im kanonischen Text immerhin mit Blättern ausgestattete Feigenbaum erscheint in einer durchaus optimistischeren Lage als der Sohn des Annas, dem sämtliches Potential zum Fruchttragen entzogen wird. An dieser Stelle erscheint der Analysetext als *Modifikation* des Vergleichstextes, weil die auswegslose Lage des Verfluchungsobjektes deutlicher fokussiert wird. Gleichzeitig *differenziert* sich der Vergleichstext somit vom Analysetext, weil er eine durchweg positivere Lage des Verfluchungsobjektes skizziert. Die Lage des Verfluchungsobjektes in Analyse- und Vergleichstext variiert auch dahingehend, als die Fruchtlosigkeit des Jungen erst nach dem Fluch eintritt, wohingegen im kanonischen Text der Feigenbaum bereits fruchtlos aufgefunden wird. Auch an dieser Stelle kann von einer *Modifikation* des Analysetextes im Gegenüber zum kanonischen Vergleichstext gesprochen werden, gleichzeitig lässt sich der Vergleichstext in *Differenz* zu KThom 3 wahrnehmen.

Zu einer modifizierenden Wirkungsstrategie von Analyse- und Vergleichstext kommt es auch dann, wenn man sich für unterschiedliche Lesarten in den Texten entscheidet. Entscheidet man sich beispielsweise innerhalb des Analysetextes für eine metaphorisch-symbolische Lesart und wertet das Verhalten des Spielkameraden als schöpfungswidriges Verhalten eines Eindringlings oder als jüngerunwürdiges Verhalten, weil das zuvor von Jesus Gestaltete zerstört wird, geht die Motivation der Verfluchung vom Bestrafungsobjekt aus. Deutet man jedoch den kanonischen oder apokryphen Text affektiv scheint die Verfluchung einzig über die Enttäuschung des Wundertäters motiviert, dessen Bedürfnisse aufgrund des Fehlens von essbaren Früchten nicht gestillt werden oder der enttäuscht ist über das unangemessene und nicht gewünschte Spielverhalten des Jungen. Im kanonischen Text hingegen kann eine metaphorisch-symbolische Deutung des Feigenbaumes als Sinnbild für die fehlenden Früchte der Glaubenden oder als Bild für Israel dazu führen, die Bestrafung vom Bestrafungsobjekt ausgehend zu bewerten. In beiden Fällen wiederum wird deutlich, dass eine unterschiedliche Lesart dazu führt, den Analysetext als *Modifikation* des Vergleichstextes oder den Vergleichstext in *Differenz* zum Analysetext durch 1. die Veranlassung der Bestrafung durch das Objekt und dessen Fehlverhalten oder 2. die Akzentverlagerung auf den Wundertäter selbst und dessen Enttäuschung erreicht.

Zwar sind konkret-erzählende und affektive Lesarten für die Texte jeweils an den Bedürfnissen des Wundertäters orientiert und diese wiederum motivieren daher auch die Verfluchungen, dennoch lässt sich erneut eine modifizierende Wirkungsstrategie für die Texte festhalten, wenn man unterschiedliche Lesarten für Analyse- und Vergleichstext wählt, denn die Bedeutung und Funktion der Bestrafungsobjekte variiert je nach Deutung. Liest man eine konkret-erzählende Deutung von KThom 3 zusammen mit einer affektiven Deutung des kanonischen Textes von der Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11,12-14.20-26), verschiebt sich ein reiner Machterweis der Wundertäters, innerhalb dessen das Bestrafungsobjekt lediglich als Beweisobjekt der Wundermacht fungiert (KThom 3), hin zu einer bewussten Enttäuschung des Wundertäters, dessen Hunger nicht gestillt werden kann (Mk 11,12-14.20-26). Innerhalb der letzteren Deutung kommt dem Bestrafungsobjekt daher eine deutlich aktivere Funktion in der Erzählung zu, die über bloße Demonstrationszwecke hinausgeht. Gleichwohl lässt sich die Deutung auch umkehren, wählt man für den Analysetext die affektive Deutung, die den Wunsch nach einer harmonischen Beziehung beschreibt und damit

den Spielkameraden Jesu aktiv ins Geschehen mit einbezieht und einer konkret-erzählenden Deutung des kanonischen Textes, die den Feigenbaum beinahe austauschbar als Demonstrationzweck der Wundermacht Jesu „missbraucht“. In beiden Fällen ergeben sich somit erneut modifizierende Wirkungsstrategien, die sich in Form von *Modifikation* und *Differenzierung* in den Texten niederschlagen.

Legitimation – affirmativ- Glorifizierung

Affirmative Wirkungsstrategien von Intertextualität scheinen in KThom 3 und seinen Vergleichstexten am häufigsten beansprucht zu werden. Liest man KThom 3 zusammen mit der Sündenfallerzählung der Genesis (Gen 3,1-24) lassen sich in beiden Erzählungen „schöpfungswidrige“ Parteien eruieren. Die Funktion der Schlange in Gen 3 übernimmt im Analysetext der Spielkamerad Jesu. Beiden Figuren kann ein schöpfungswidriges Verhalten attestiert werden, was dazu führt, dass Jesu Verfluchung des Spielkameraden in KThom 3 durch ein Zusammenlesen mit der Sündenfallerzählung der Genesis *legitimiert* wird. Gleichzeitig wird damit der Inhalt der Sündenfallerzählung in gewisser Weise *glorifiziert*. In beiden Fällen wird demnach eine Schöpfung mutwillig zerstört (KThom 3,1) oder zumindest in Frage gestellt (Gen 3,1ff). Die Fluchsprüche in Gen 3 belegen inhaltliche Parallelen zwischen der kanonischen und apokryphen Erzählung, indem Adam wieder zu Staub wird (εἰς γῆν ἀπελεύση, Gen 3,19) und Resultat des Fluchspruches Jesu in KThom 3 das Verdorren (ἀποξηραίνω, KThom 3,2) des Spielkameraden ist, das auch synonym zu einem Vertrocknen verstanden werden kann.⁴⁷¹ Auch hier werden die Fluchsprüche der Sündenfallerzählung durch den Analysetext *glorifiziert* und zugleich die Verfluchung durch Jesus in KThom 3 *legitimiert*.

Das Fehlen resp. Wegnehmen einer Wurzel als Ursache des Verdorrrens spielt sowohl in KThom 3 im Rahmen des Fluchspruches Jesu (KThom 3,2) als auch in Mk 4,6 im Kontext des Gleichnisses vom Sämann eine Rolle. Was ohne Wurzel ist, verdorrt, ganz gleich ob Samen oder Kind. KThom 3 scheint an dieser Stelle seine Inhalte über das Gleichnis zu *legitimieren*, weil dort ebenfalls das Fehlen einer Wurzel Ursache des Übels ist (Mk 4,6). Gleichzeitig wird

⁴⁷¹ von Bendemann, Anhaltende Trockenheit, 837.

damit das Gleichnis partiell *glorifiziert*, auch wenn sich das Objekt, das verdorrt, letztlich unterscheidet.⁴⁷²

Liest man KThom 3 und die Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11,12-14.20-26) konkret-erzählend und deutet die Handlung Jesu lediglich als Erweis der Macht des Wundertäters, ergeben sich unwillkürlich Schnittmengen zwischen dem wirkungsgeschichtlich so oft als problematisch empfundenen apokryphen Text und dessen kanonischem Vergleichstext. Die Figur Jesus kann und darf willkürlich anmutend strafen und verfluchen, weil es der kanonische Jesus auch kann und darf (*Legitimation*) und die Inhalte des kanonischen Textes Plausibilität für den Vergleichstext aufweisen (*Glorifizierung*).

Eine affirmative Wirkungsstrategie von Intertextualität in Analyse- und Vergleichstext lässt sich dann hervorheben, wenn man sowohl KThom 3 als auch Mk 11,12-14.20-26 von den Bedürfnissen des Wundertäters aus interpretiert und emotional-menschliche Belange in den Vordergrund rückt. Der Wundertäter ist enttäuscht über das Spielverhalten des Sohnes des Annas (KThom 3) wie er enttäuscht darüber ist, dass er keine Frucht am Feigenbaum findet, obwohl er dies erwartet und Hunger hat (Mk 11, 12-14). In beiden Fällen kann die Enttäuschung des Wundertäters als Grund der Verfluchung gewertet werden. Dann wiederum kann diese besonders menschliche Zeichnung des Wundertäters im Markustext als *Legitimation* für die Beschreibung in KThom 3 angeführt werden, was wiederum auch als *Glorifizierung* des kanonischen Textes ge- und bewertet werden kann. Eine solche Legitimation und Glorifizierung lässt sich auch nachweisen, wenn man eine Kollektivdeutung der Bestrafungsobjekte annimmt: wie der Feigenbaum oftmals als Kollektiv für Israel gedeutet wird,⁴⁷³ so kann der Sohn des Annas als Kollektiv derjenigen Menschen gedeutet werden, die dem Schöpfungshandeln des kindlichen Schöpfers gegenüberstehen und in Form einer „Nicht-Jüngerschaft“ Gestalt annehmen. Die Schnittmenge zwischen der apokryphen Erzählung und der kanonischen zieht sich durch bis zur Endgültigkeit der Fruchtlosigkeit der Bestrafungsobjekte, die in beiden Erzählungen gegeben ist und wiederum eine affirmative Wirkungsstrategie begünstigt, die sich in Form von *Legitimation* und *Glorifizierung* in das *MrFiB* einordnen lässt.

⁴⁷² Auch an dieser Stelle wird deutlich, wie eng die einzelnen Wirkungsstrategien zusammenhängen. Durch die Unterscheidung des Objekts der Verdorrung kann je nach Akzentsetzung auch eine modifizierende Wirkungsstrategie postuliert werden.

⁴⁷³ So u.a. zu finden bei Gnilka, Das Evangelium nach Markus, 124f; Detlef/Müller, Offenbarung des Petrus, 567.

Endauswertung zur Funktion von Intertextualität in KThom 3 und dessen Vergleichstexten

Wie bereits innerhalb der Analyse von KThom 2 beschrieben, lassen sich neutrale Wirkungsstrategien von Intertextualität nur schwer quantitativ fassen, da sie eigentlich an sich ein Kriterium der Intertextualität darstellen, insofern intertextuellen Markierungen in Texten immer ein Sinn- und Bedeutungszuwachs attestiert werden kann. Daher sollen auch in der Endauswertung der Funktion von Intertextualität in KThom 3 insbesondere affirmative, modifizierende und kritische Wirkungsstrategien und deren Einordnung in das *MrFiB* in den Fokus rücken. Ähnlich wie in KThom 2 lassen sich auch für KThom 3 insbesondere affirmative Wirkungsstrategien herausstellen, die darauf beruhen, dass das KThom seine Legitimation im Zusammenlesen mit kanonischen Vergleichstexten erhält und zugleich deren Inhalte partiell glorifiziert. Gleichwohl machen aber die ebenfalls zahlreichen modifizierenden Wirkungsstrategien von Intertextualität in den Texten deutlich, dass dies nicht eine Wertung im Sinne einer Vor- und Nachordnung impliziert, sondern vielmehr im KThom ganz eigene Schwerpunktsetzungen vorgenommen werden. Daher handelt es sich bei KThom 2 eben auch nicht um eine bloße Nachzeichnung kanonischer Inhalte, sondern um eine kreative Neuordnung ähnlicher Aspekte und Themenfelder. Der Analysetext arbeitet mit Modifikationen, wodurch sich die Vergleichstexte bei aller Ähnlichkeit in Differenz zu diesem beschreiben und bestimmen lassen. Kritische Wirkungsstrategien, die eine Revision der Vergleichstexte implizieren und zugleich eine Degradierung selbiger vornehmen sind - wenn gleich seltener – ebenfalls im KThom 3 auf- und vorfindbar und lassen sich zum Teil nur schwer von den modifizierenden Wirkungsstrategien abgrenzen.

4.3 Auswertung

Die beiden ausgewählten Textbeispiele KThom 2 und 3 haben in Bezug auf die Funktion von Intertextualität im KThom folgendes verdeutlicht:

1. Prinzipielle Auffindbarkeit aller Wirkungsstrategien von Intertextualität

Generell lassen sich alle potentiell möglichen Funktionen von Intertextualität im Analysetext und dessen Vergleichstexten aufspüren. Die Spannweite reicht daher von Demonstration, Legitimation, Revision bis hin zur Modifikation im Analysetext und von Verifizierung, Glorifizierung, Differenzierung bis hin zur Degradierung in den Vergleichstexten. Eine mögliche Erklärung dieser Vielfalt an Funktionen intertextueller Signale im Text liefert zum einen die schwere Abgrenzbarkeit der einzelnen Funktionen voneinander und zum anderen die Vari-

anz der Funktionen über die Wahl der jeweiligen Lesart des Textes. Gemeint ist, dass sich sowohl die affirmative Wirkungsstrategie zum Teil nur schwer von einer modifizierenden abgrenzen lässt, wie auch die modifizierende Wirkungsstrategie zum Teil Schnittmengen mit der kritischen Wirkungsstrategie aufweist, was die Mehrmalsnennungen der Beispiele in KThom 2 und 3 belegen. Jedenfalls begünstigt diese Annahme auch sogenannte Mischformen von Wirkungsstrategien, die sich dann auch detaillierter als *affirmativ-modifizierende* oder *kritisch-modifizierende* Wirkungsstrategien bezeichnen ließen. Da jeder Text zugleich nicht eine einzig wahre und festgefahrene Lesart ermöglicht, sondern eine Pluralität von Lesarten für sich beansprucht, variiert auch die Funktion von Intertextualität mit den gewählten Lesarten für Analyse- und Vergleichstext.

2. Der Sonderstatus der neutralen Wirkungsstrategie

Versteht man Intertextualität als Zusammenlesen zweier oder mehrerer Texte, das Sinnpotentiale generiert, werden damit im Analysetext automatisch Inhalte *demonstriert* und daher auch dessen Sinn konstituiert sowie die Form und Inhalte der Vergleichstexte *verifiziert*. Gleichzeitig kann aber auch eine *Demonstration* der Inhalte der Vergleichstexte über ein Zusammenlesen mit dem Analysetext erfolgen und wiederum deren Sinn und Bedeutung konstituiert werden. Diese Wechselseitigkeit des Zusammenlesens ist ein Charakteristikum der Intertextualität. So verstanden beschreibt die neutrale Wirkungsstrategie im engeren Sinn keine wirkliche Funktion von Intertextualität, sondern ist vielmehr deren konstitutives Wesensmerkmal. Daher lässt sich die neutrale Wirkungsstrategie nur bedingt den Funktionen von Intertextualität zurechnen, muss gleichsam aber dennoch zu diesen gerechnet werden, weil nicht immer offensichtliche affirmative, modifizierende oder kritische Wirkungsstrategien vorliegen.

3. Die Abhängigkeit der Wirkungsstrategie von der Wahl der Lesart

Analyseschritt IV hat gezeigt, dass sowohl Analyse- als auch die Vergleichstexte *per se* die Möglichkeit mehrerer Interpretationen bereitstellen. Je nachdem, für welche Deutung die Leserin/der Leser sich entscheidet, variieren auch die Wirkung und damit die Funktionen von Intertextualität in den Texten. Eine Bewertung, ob die Texte in affirmativer, modifizierender oder kritischer Relation zueinander stehen ist daher jeweils abhängig von einer zuvor getroffenen Entscheidung und Wahl der Lesart. Damit wird eine Universalität und Pluralität der Funktionen von Intertextualität evoziert, welche die Deutung der Relation der Texte zueinander verkompliziert, gleichwohl aber notwendig ist, um deutlich zu machen, dass ein Text

nicht lediglich eine Lesart mit sich bringt. Deutlich wird ebenfalls, dass ein Zusammenlesen der Texte diese Pluralität besonders begünstigt und verifiziert.

4. Der Schwerpunkt auf der Ähnlichkeitsrelation unter besonderer Berücksichtigung der Modifikation

Anhand der beiden Beispiele KThom 2 und 3 konnte nachgewiesen werden, dass insbesondere affirmative Wirkungsstrategien, bei denen der Analysetexte seine Inhalte über die Vergleichstexte legitimiert und damit zugleich die Inhalte seiner Vergleichstexte glorifiziert, im Fokus stehen. Das wiederum bedeutet aber nicht, dass der Analysetext sich lediglich undifferenziert zu seinen Vergleichstexten verhält und diese ausschließlich übernimmt – was wiederum die Nachordnung apokrypher Texte unangemessen unterstützen würde. Beinahe ebenso häufig finden sich modifizierende Wirkungsstrategien in den Texten, die zwar die Ähnlichkeitsrelation der Texte unterstreichen, gleichzeitig aber eigene Akzentsetzungen des KThom erkennen lassen und damit dem KThom seine eigene Wertigkeit und Komposition zurechnen und die Differenz der Texte verdeutlicht. Zudem lassen sich immer wieder auch kritische Wirkungsstrategien auffinden, die über eine bloße Differenz hinausgehen und ein Verständnis des KThom als Revision der kanonischen Texte ermöglicht, deren Inhalte als ergänzungs- und erklärungsbedürftig ausgewiesen werden. Modifizierende und kritische Wirkungsstrategien in den Texten belegen daher, dass trotz einem Übergewicht der affirmativen Wirkungsstrategien nicht mit einer verengten und ausschließlichen Ähnlichkeitsrelation der Texte vorschnell argumentiert werden darf.

V Ertrag und Ausblick

Die vorliegende Untersuchung stellt die Frage, ob die provokant anmutenden Wundererzählungen des *KThom* tatsächlich „so anders“ sind als die uns aus dem Kanon vertrauten Wundererzählungen. Es wurde ein viergliedriges intertextuelles Untersuchungsinstrumentarium entworfen und angewandt, das zugleich text- und rezipierendenorientiert ausgerichtet ist. Indem der Analysetext *KThom* mit kanonischen Texten als Vergleichstext zusammengelesen wird, entstehen Sinnpotentiale in den Texten, die dazu beitragen, die aufgeworfene Frage zu beantworten. Die Auswahl der Vergleichstexte wird dabei analogisch und auf Basis der Enzyklopädie der gegenwärtigen theologisch-gebildeten Lesenden begründet.¹ Über unterschiedliche Allusionen im Analysetext werden durch Abruf des Wissens der Lesenden Analogien zu kanonischen Texten hergestellt, die es dann zu prüfen gilt.²

Zunächst soll ganz grundlegend die aufgeworfene Fragestellung der Untersuchung auf Basis der in der Textanalyse gewonnenen Erkenntnisse beantwortet werden. In einem weiteren Schritt werden Konsequenzen für die Auslegung biblischer Texte und die Wunderforschung berücksichtigt. In einem letzten Schritt soll ein Ausblick auf die unmittelbar mit der Untersuchung verbundenen Aspekte und Fragestellungen ermöglicht werden.

1. So anders? Die Wundertätigkeit Jesu im *KThom*

Ein augenscheinlicher Unterschied zur Wundertätigkeit Jesu in den kanonischen Texten lässt sich zunächst und ganz generell über den Wundertäter selbst beschreiben, welcher ein Kind ist. Das *KThom* erzählt eine andere Zeitspanne aus dem Leben Jesu, die der des erwachsenen Wundertäters in den kanonischen Texten gegenübersteht und insoweit auch neue Erzählungen um Jesus bereithält. Insofern ließen sich die kanonischen Wundererzählungen auch als chronologische Folge von den im *KThom* erzählten kindlichen Wundertaten deuten. Überspitzt formuliert könnte man vom *KThom* – chronologisch betrachtet – auch als vom „first

¹ Was alles für die Rekonstruktion oder Konstruktion einer Enzyklopädie berücksichtigt werden muss, verdeutlicht Stefan Alkier anhand der „early Christian encyclopedia“, die sich wesentlich von heutigen Enzyklopädien unterscheidet und in sich selbst auch nicht einheitlich ist und der „Enzyklopädie des paulinischen Christentums“, vgl. Alkier, „For nothing will be impossible with God“, 11-13; ders., Wunder und Wirklichkeit, 284-304.

² Zur genealogischen, analogischen und rezeptionsgeschichtlichen Begründung des Zusammenlesens von Texten, vgl. Alkier, Intertextualität, 63.

volume“³ der „Biographie“ Jesu sprechen. Insoweit erzählt das KThom eine eigene Geschichte, die als Art Vorgeschichte fungiert.

1.1 Die Machtdemonstration des Wundertäters

(...) all that remains is the power itself.⁴

Die Gemeinsamkeit aller Erzählungen im KThom kann in der Darstellung der „unbeschränkten Macht des Jesuskindes“⁵ gesehen werden, denn alle Wundererzählungen zeigen die übermenschlichen Fähigkeiten des Kindes, die sich letztlich im Wundersamen artikulieren.

Damit wird die Macht des Wundertäters noch stärker akzentuiert, denn in der Erzählung wird kindliche Ohnmacht in Macht umgewandelt.⁶ Das Jesuskind im KThom wird beschuldigt (KThom 2,2; 3,3; 4,2; 5,1; 9,2) oder erfährt durch Vater und Lehrer auch körperliche Züchtigungen (KThom 5,2 und 14,2). So betrachtet lässt sich die Annahme, im KThom existiere keine Vorstellung eines leidenden Jesus, zumindest kritisch hinterfragen.⁷ Das Kind selbst bestraft/verflucht nun jedoch Kinder und Erwachsene (KThom 3-5, 14), belehrt seine Lehrer (KThom 6f, 15, 19) und hilft seinen Eltern (KThom 11-13) wie sonst Eltern ihre Kinder bestrafen/verfluchen, belehren und ihnen helfen. Während üblicherweise besonders Kinder unfallgefährdet sind, wird innerhalb des KThom Jesus als Kind skizziert, das unfallfrei agiert, dafür aber umso mehr mit den Unfällen anderer konfrontiert wird (KThom 9f,16f). Die Umwandlung kindlicher Ohnmacht in Macht wird bereits zu Beginn der Gesamtschrift manifestiert: das Kind ist nicht passives Geschöpf, sondern erweist sich im Zusammenlesen mit den Schöpfungserzählungen der Genesis als aktiver Schöpfer (KThom 2).

Während die Wunder des kindlichen Wundertäters im KThom jedoch oftmals willkürlich und grausam anmuten und die kanonischen Wundererzählungen mit Jesu nächsten- und feindes-

³ Marguerat, *The Acts of Paul and the Canonical Acts*, 171.

⁴ Upson-Saia, *Holy Child or Holy Terror?*, 29.

⁵ Hartenstein, *Macht, Übermut und sonderbare Wunder*, 12.

⁶ Zum Gedanken der „Wendung ins Gegenteil“, vgl. Wurmser, *Flucht vor dem Gewissen*, 81f. Ich danke meiner lieben Freundin, Anna Dawood, für das Aufzeigen dieser Lesart.

⁷ „Nicht aufgenommen sind in den *Paidika* dagegen Züge eines Jesus, der zur Vergebung und zum Statusverzicht aufruft, oder gar die Vorstellung eines leidenden Jesus.“ (Kaiser, *Geschlechterrollen in der „Kindheitserzählung des Thomas“* [forthcoming]). Ulrike Kaiser ist hinsichtlich des Aspekts der Vergebung und des Statusverzichts Recht zu geben. Einen leidenden Jesus kann man jedoch auch im KThom aufspüren und über die oben beschriebene Ohnmacht des Kindes selbst erfassen. Das Leiden ist dabei aber schwerer zu erkennen und zu erfassen, weil die Jesusfigur das passiv Erlittene ins Aktive wandelt (dazu Wurmser, *Flucht vor dem Gewissen*, 81f).

liebender Einstellung in Verbindung gebracht werden, zeigt ein Zusammenlesen des Analysetextes mit seinen kanonischen Vergleichstexten, dass auch in den kanonischen Wundererzählungen wundersame Ereignisse oftmals der bloßen Machtdemonstration des Wundertäters Jesus dienen, die Hilfstätigkeit an sich dabei in den Hintergrund tritt und zugunsten anderer Ziele verzweckt wird. Dazu zählen beispielsweise das Verweisen der Wunder auf Gott als höhere Instanz,⁸ die Figur und Lehre des Wundertäters sowie eigennützige Motive, die vom Wundertäter selbst ausgehen. Dass auch in den kanonischen Wundererzählungen Selbstschutz und Eigennutz einige Wundererzählungen bestimmen, soll folgende Gegenüberstellung exemplarischer Erzählungen zeigen:

KThom

Einige durch Jesus zu Schaden Gekommene werden im Anschluss an die Verfluchung wieder geheilt, weil der Lehrer Zachäus in KThom 7 Jesu außermenschliche Existenz erkennt (KThom 8).⁹ Somit wird das Strafwunder wie auch die anschließende Heilung für Machtzwecke instrumentalisiert. In der Textvariante Gs wird die Sinnlosigkeit der Auferweckung Zenons durch die nachfolgende Aufforderung Jesu, er solle sich wieder „schlafen legen“ ersichtlich (KThom 9). Zuvor bestätigte Zenon Jesu Unschuld.

Kanonische Wundererzählungen

In Mk 11,22-24 wird die Verfluchung des Feigenbaumes zum Beweis für die Macht des Glaubens der Jünger herangezogen. In Mk 2,1-12 parr dient die Heilung des Gelähmten zum Erweis der Sündenvergebungsvollmacht des Menschensohnes und in Joh 11,1-56 soll die Auferweckung des Lazarus den Glauben wecken.¹⁰

Sämtliche positiv ausgerichtete Wunderkategorien wie Therapien, Auferweckungen, Exorzismen, Rettungs- und Geschenkwunder erfüllen dann ein und denselben Zweck wie Strafwunder resp. Verfluchungen, weil ihre eigentliche Absicht nicht das Heilen, Retten oder Verfluchen ist, sondern der dahinterstehende und eigentliche Machterweis des Wundertäters und/oder dessen Lehre. In dieser Hinsicht unterscheiden sich Strafwunder und deren Wir-

⁸ „Sie [die Wundererzählungen] zielen auf Staunen, Glauben, Bekenntnis und Lob gegenüber Gott ab (...).“ (Knoch, Dem, der glaubt, ist alles möglich, 39; GL).

⁹ Vgl. Petersen, Jesus als Kind 79.

¹⁰ Vgl. Zumstein, Das Johannesevangelium, 413f.

kung also nicht von positiven und auf Hilfe ausgerichteten Wundern.¹¹ Im KThom werden – wie in den kanonischen Schriften auch – Strafwunder zur Machtdemonstration eingesetzt, die jedoch im Analysetext und seinen 19 Kapiteln eine besondere Dichte aufweisen und deshalb stark auffallen. Insofern provozieren Wundererzählungen ganz generell und ihrem Wesen nach, nicht bloß im KThom. Erzählerisch lässt sich das in Form der strukturellen Allusion der Akklamation festmachen. Macht und Provokation sind daher immer Elemente kanonischer und außerkanonischer sowie therapeutischer und verfluchender Wundererzählungen. Insofern ist sich auch folgendem Postulat Michael Rydrycks anzuschließen:

Wunder können und müssen entsprechend auch unter dem Machtaspekt interpretiert werden, denn in ihnen wird Macht ereignishaft und raumgestaltend konkret.¹² Wundererzählungen und das Phänomen der Wunder an sich lassen sich demnach als „Machtphänomene“ definieren, sie aktualisieren und manifestieren Macht und beschreiben damit zugleich Machtkonstellationen.¹³

1.2 Zur Christologie und zum Jesusbild

Durch den starken Machterweis des Wundertäters in Wundererzählungen wird dieser stark in den Fokus der Erzählung gerückt und somit eine christologische Zuspitzung erzeugt, die dessen Überlegenheit demonstriert.¹⁴ Indem im KThom in jedem Kapitel wundersame Ereignisse erzählt werden – während in den kanonischen Texten Wundererzählungen durchaus von Passagen unterbrochen sind, die stärker von Redestoff geprägt sind – wird diese christologische Zuspitzung noch deutlicher und der Machterweis des Jesuskindes umso intensiver von Lesenden wahrgenommen. Die Häufigkeit der Wundererzählungen im KThom wird u.a. auch durch die vielfältigen strukturellen Allusionen im Analysetext verifiziert. Beinahe wirkt es so, als würde das Jesuskind im KThom nur in Form von Wundern kommunizieren können. Hinzukommt, dass ein Kind die ganze Spannweite wundersamer Taten umsetzt, was dessen Überlegenheit noch deutlicher werden lässt. Grundsätzlich unterscheidet sich somit dieser Fokus nicht von den kanonischen Texten, wohl aber die Dichte der Wundererzählungen und das Alter des Wundertäters. Zudem lassen sich innerhalb der kanonischen Texte stärker

¹¹ Ähnlich auch Alkier, Die Wunderdiskussion und die notwendige Problematisierung des Wirklichkeitsbegriffs, 13. Zum Machterweis bei Strafwundererzählungen, vgl. Henning, Strafwunder und ihre pädagogische Funktion, 76.

¹² Rydryck, Die Wunder an den Widersachern (in Vorbereitung), 67; die Seitenzahlen orientieren sich am Manuskript der eingereichten Dissertation.

¹³ Vgl. ebd. Rydryck weist auf Desiderate theologischer Machtbegriffe hin und verweist zugleich auf philosophische und soziologische Diskurse zum Machtbegriff.

¹⁴ Vgl. Aasgaard, The Childhood of Jesus, 161.

verweisende Elemente auf Gott als hinter den Wundern stehende, höhere Instanz aufdecken, während innerhalb des KThom das Hauptaugenmerk dem dynamischen Handeln des Wundertäters selbst gilt.¹⁵ Insoweit ließe sich der von Stefan Alkier aufgeworfene Begriff der δυνάμεις / „Machttaten“¹⁶ für das KThom weniger als Manifestation göttlicher Macht, sondern vielmehr als Manifestation der Macht des Wundertäters selbst aufgreifen. Insoweit ist sich einem stärkeren Fokus auf den Wundertäter anzuschließen, wie Zimmermann in seiner Definition der Wundererzählungen postuliert.¹⁷

Wie in den kanonischen Texten auch, wird Jesus im KThom als Wundertäter und Lehrer zugleich beschrieben.¹⁸ Dennoch tritt die Jesusfigur im KThom nicht nur als Heiler in Form von Therapien und Auferweckungen auf, sondern erweist sich neben dem Herrn über das Leben auch als Herr über den Tod, indem er verflucht (KThom 3,4,5,14). Zusammengelesen mit der Beschreibung Jesu als Schöpfer in KThom 2 werden auch hier Tendenzen einer Erhöhung Jesu deutlich, sodass das Herausstellen der Göttlichkeit Jesu im KThom als oberstes Ziel definiert werden kann¹⁹ und auch in KThom 7,2.4; 8,1; 10,2 und 18,2 Ausdruck findet. Jesus ist Lebensstifter und Lebensentzieher zugleich und unterscheidet sich dahingehend von den kanonischen Erzählungen um Jesus, in denen Fragen des Lebens und Todes stärker der Figur Gott resp. einer göttlichen Instanz zugeschrieben werden und nicht dem Agieren des Wundertäters Jesus.

Wie in den kanonischen Texten auch wird Jesus im KThom als Retter skizziert. Dies jedoch geschieht im Miteinander der Wundererzählungen und deren Dominanz aber fast beiläufig und weniger explizit und das Wissen um Jesus als Retter scheint bei Lesenden vorausgesetzt. Anschaulich gebündelt wird diese Einschätzung in der Akklamation der Auferweckungserzählung in KThom 10,2 und 18,2. In KThom 10,2 wird postuliert, dass „Gott in ihm wohnt“ (ὁ θεός ἐνοικεῖ ἐν αὐτῷ). In KThom 18,2 heißt es, dass „er viele Seelen aus dem Tod rettete“ (πολλὰς γὰρ ψυχὰς ἔσωσεν ἐκ θανάτου) und „weiterhin retten wird alle Tage seines Lebens“

¹⁵ Vgl. dazu auch die unterschiedliche Schwerpunktsetzung innerhalb der Wunderterminologie bei Alkier und Zimmermann bei Rydryck, Die Wunder an den Widersachern, 56.

¹⁶ Vgl. Alkier, Wunder und Wirklichkeit, 290-296.

¹⁷ Vgl. Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 30.

¹⁸ Vgl. Aasgaard, The Childhood of Jesus, 153.

¹⁹ Vgl. dazu auch Luther, Nichts ist unmöglich – mit Jesus, 857.

(σωσαι ἕως πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ).²⁰ Die motivische Allusion Ἰησοῦς Χριστός hingegen erscheint lediglich im Proömium in KThom 1.

Die Wundererzählungen des KThom weisen eine besondere Nähe zu Erzählungen aus dem lukanischen Doppelwerk auf, was sich insbesondere durch die darin erzählten motivischen Allusionen in Form von Unfällen (z.B. Lk 13,4; Apg 20,7-12; 28,1-10), eins der wenigen Zitate des KThom (Lk 2,41-52), die nur einmal vorkommende *Einzeltextreferenz A* (KThom 16- Apg 28,1-10) und die sog. Strafwundererzählungen (u.a. Apg, 5,1-11; 13,6-12) verdeutlichen lässt.²¹ Während die Wundererzählungen des lukanischen Doppelwerkes Gott als Urheber stilisieren, als Zeichen der anbrechenden Heilszeit (z.B. Lk 4,17-21 und Apg 4,29-31) und als Gerichtszeichen (z.B. Lk 10,10-18 und Apg 4,27-30) mit dem Zweck des Umdenkens und der Mission gedeutet werden können,²² werden die wundersamen Ereignisse im KThom zumeist unmittelbar an die Erkenntnis der Identität und Wundermacht des Wundertäters gekoppelt (z.B. KThom 10,2 und 18,2). Lediglich in KThom 8,1; 9,3 und 10,2 wird Gott als dahinterstehende höhere Instanz im Text benannt. Neben dem lukanischen Doppelwerk weist das KThom die größte Nähe zu Erzählungen und Topoi des Johannesevangeliums auf, was insbesondere die Untersuchung der motivischen Allusionen im KThom ergeben hat und insoweit die bisherige Forschung zum KThom größtenteils bestätigt.²³ Für die Frage nach der Christologie ist das von besonderer Relevanz.²⁴ Die sog. *πόθεν*-Frage, welche sich auf die Frage nach der Identität Jesu konzentriert, findet sich u.a. auch in Joh 7,27f; 8,14; 9,29f und 19,9.²⁵ Zudem weist KThom 7,2 Gedanken der Präexistenz Jesu auf, die ausschließlich im Johannesevangelium auffindbar sind (z.B. Joh 1,1-18; 1,30; 6,62; 17,5), sowie Elemente eines „Seins-Von-Oben-Her“ und einer Gesandtenchristologie in KThom 8.²⁶ Wie sehr die Erzählung um die Auferweckung des Lazarus in Joh 11,1-54 auch dem Erweis der Macht des Wundertäters und dessen Botschaft dient, wurde oben bereits skizziert.

²⁰ Vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 155.

²¹ Insbesondere in der zweiten Hälfte des lukanischen Doppelwerkes findet sich nach Michael Rydryck „(...) die größte Dichte an Strafwunderphänomenen im Neuen Testament.“ (Rydryck, *Die Wunder an den Widersachern*, 8).

²² Vgl. dazu Rydryck, *Gottes Machttaten*, 68-71, 88.

²³ So z.B. bei Chartrand-Burke, *The Infancy Gospel of Thomas*, 268f, 275; Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 51; van Oyen, *Rereading the Rewriting*, 489f.

²⁴ Eine Nähe zur Christologie des Johannesevangeliums postuliert auch Cousland, *Holy Terror*, 78-81.

²⁵ Vgl. van Oyen, *Rereading the Rewriting*, 499.

²⁶ Dazu Kunath, *Die Präexistenz Jesu im Johannesevangelium*; Wengst, *Das Johannesevangelium*, 157, 333f; Zumstein, *Das Johannesevangelium*, 58, 158f, 330.

Während die synoptischen Evangelien primär vom Wirken Jesu – auch in Form von Wundern – hin zu seiner Passion und Auferstehung erzählen und damit tendenziell einen ansteigenden Erzählverlauf repräsentieren, wird im KThom gleich zu Beginn Jesus als Schöpfer eingeführt, womit bereits von Anfang an eine Erhöhung der Jesusfigur überdeutlich betont wird und bis zum Ende der Schrift größtenteils stagniert. Am ehesten ähnelt das KThom also auch dahingehend dem Erzählverlauf des Johannesevangeliums, wenn im Johannes-Prolog die Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft Jesu fokussiert werden.

„Die joh. Wunder verweisen als Zeichen (σημεῖα) auf die Identität des Wundertäters (...)“²⁷ genau wie dies die Wundererzählungen im KThom ebenso intendieren, weil stets der Machterweis des kindlichen Jesus im Vordergrund steht. Wie innerhalb der johanneischen Theologie sowohl die Worte als auch die Taten Jesu Verweisfunktion haben²⁸ so werden die Worte des kindlichen Wundertäters zugleich zur Tat selbst (KThom 2,1.3; 3,2; 4,1; 5,1; 8,2; 9,3; 14,2; 15,4, 17,1 und 18,1). Es findet also eine ganz ähnliche Identifikation von Wort und Tat im KThom statt. In KThom 11,2 kommt der σημεῖον –Begriff sogar zur Beschreibung des Wunders selbst zur Anwendung.²⁹ Während im Johannesevangelium der Verweischarakter der Wundererzählungen jedoch stärker auf der Wirkmächtigkeit Gottes liegt,³⁰ lässt sich dies im KThom stärker christologisch auf die Figur Jesus selbst zuspitzen, wengleich in KThom 9,3 nach der Auferweckung des Zenon Gott gepriesen wird (ἐδόξασαν τὸν θεόν).³¹ Wie im KThom geht es auch im Johannesevangelium bei den Wundererzählungen um die Erkenntnis der Identität Jesu und der damit verbundenen Lehre, die aber innerhalb des Johannesevangeliums erst vom Ostergeschehen her versteh- und deutbar wird (Joh 2,22 und 12,16f).³² Im KThom findet sich eine solche Erkenntnis der Identität Jesu in KThom 7,2; 8,1; 10,2; 13,2; 15,4; 17,2 und 18,2, wengleich diese v.a. zu Beginn des KThom im Kontext der Strafwundererzählungen hinterfragt wird (KThom 3,2; 4,2; 5,2; 9). Dies mag sicherlich auch daran liegen, dass der kindliche Jesus nicht bestraft oder verflucht, um andere zu retten, sondern um sich selbst zu retten (KThom 3; 4 und 9). Die Strafwundererzählungen des KThom ließen sich

²⁷ Erlemann, Die synoptischen Gleichnisse und die johanneischen σημεῖα – ein redaktionskritischer und textpragmatischer Vergleich, 346.

²⁸ Vgl. Hentschel, Umstrittene Wunder, 96.

²⁹ Vgl. Cousland, Holy Terror, 80.

³⁰ Vgl. Hentschel, Umstrittene Wunder, 96f.

³¹ Vgl. ebd., 98.

³² Vgl. ebd., 101.

damit letztlich auch als Rettungswunder klassifizieren. Alle Wundererzählungen des KThom sind unmittelbar an die Figur Jesus geknüpft und christologisch enggeführt.

Zwar wird Jesus auch als gewöhnliches Kind in der Antike skizziert, das spielt (KThom 2 und 9), zur Schule geht (KThom 6f,14f) und in seine Eltern bei der Arbeit unterstützt (KThom 11-13),³³ dennoch weist das KThom primär eine hohe Christologie auf, die dem Erweis der Göttlichkeit Jesu dient. Damit ähnelt das KThom durchaus der johanneischen Christologie.³⁴ Auch innerhalb dieser wird das Menschsein Jesu nicht aufgegeben, wohl aber „(...) [d]ie vielfältigen christologischen Prädikationen der älteren Tradition“³⁵ aufgenommen, überboten und überformt.³⁶ So scheint das KThom ganz ähnlich christologische Topoi für sich synthetisch zur Anschauung zu bringen und zugleich weiter überbieten zu wollen.

1.3 Potenzierung und Intensivierung der Wunderkategorien

Die Betrachtung der strukturellen Allusionen innerhalb des KThom hat gezeigt, dass sich beinahe alle strukturellen Elemente neutestamentlicher Wundererzählungen im KThom realisiert finden. Auffallend bleibt, dass es jedoch zu keiner „Bitte und Vertrauensäußerung“³⁷ seitens der Umstehenden und der Familie kommt.³⁸ Stärker hingegen wird im KThom die „Kritik durch Gegner“³⁹ und „Skepsis und Spott“⁴⁰ sowie fehlendes Zutrauen gegenüber dem Wundertäter betont, was sich in sog. Anklageszenarien niederschlägt (KThom 2,3; 3,3; 4,2; 5; 7,2; 9,2; 14,1), die in den kanonischen Texten auch innerhalb der Passionserzählungen zu finden sind. Umso stärker gilt es natürlich, narratologisch die Macht Jesu zu entfalten.

³³ Dazu u.a. Aasgaard, *From Boy to Man in Antiquity*; ders., *The Childhood of Jesus*, 10, 15, 91-100; ders., *Uncovering Children's Culture in Late Antiquity*; Burke, „Social Viewing“, 29f; ders., *The Infancy Gospel of Thomas*, 316-405; Kaiser, *Die sogenannte „Kindheitserzählung des Thomas“*, 469.

³⁴ Vgl. Frey, *Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie*, 816; Cousland, *Holy Terror*, 102f.

³⁵ Frey, *Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie*, 818f.

³⁶ Vgl. ebd., 818-820.

³⁷ Vgl. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 64.

³⁸ Mal abgesehen von der Bitte Marias in KThom11, die aber eher auf alltagspraktische Hilfen zurückzuführen ist.

³⁹ Vgl. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 66.

⁴⁰ Vgl. ebd.

Aufgrund des Fehlens von Exorzismuserzählungen im KThom finden sich auch keine solchen Motive, die beispielsweise die „Gegenwehr des Dämons“⁴¹ fokussieren und umso häufiger innerhalb kanonischer Texte für den Erweis der überlegenen Macht des Wundertäters eingespielt werden.

Die Untersuchung der Bezugfelder von Intertextualität⁴² hat hinsichtlich der *Systemreferenz A* und der damit verbundenen Frage nach Gattungen/Textsorten ergeben, dass sich im gesamten KThom keine Exorzismuserzählungen finden lassen. Vermutlich sollen keine übermenschlichen „Gegner“ aufgezeigt werden, um Jesu Macht noch deutlicher hervorzuheben. Dort, wo aber doch „Gegner“ auftreten – nämlich in den sog. Strafwundern – werden diese dann meist menschlich dargestellt und umso deutlicher handlungsunfähig gemacht (τις Ἰουδαῖος in KThom 2,3; die Lehrer in KThom 6 und 14 oder die Spielkameraden in KThom 3,4 und 9 sowie die Ankläger generell in KThom 5). Somit ersetzen die im KThom auftretenden menschlichen und damit personal ausgerichteten „Gegner“ Jesu die Dämonen in den kanonischen Texten und die Lehrer letztlich die jüdischen Autoritäten der neutestamentlichen Schriften. Sowohl im Analysetext als auch in seinen Vergleichstexten spielen diese „Gegner“ Jesu aber eine entscheidende Rolle, um dessen Macht neu zu demonstrieren und herauszustellen. Dies konnte insbesondere in KThom 3 durch die zerstörerischen Aktivitäten des Ἄννας im Zusammenlesen mit Gen 3,1-24 aufgezeigt werden.⁴³

Sog. Geschenkwunder resp. Naturwunder werden im KThom ganz ähnlich realisiert wie auch in den kanonischen Texten. Es erfolgt – mal abgesehen von KThom 11 – keine Bitte an den Wundertäter und das Wunder erfolgt ganz beiläufig. Allerdings – so fällt auf – beziehen sich sämtliche dieser Geschenkwunder in KThom 11-13 als alltagspraktische Hilfen auf seine Eltern. Ebenso lässt sich in diesem Zusammenhang herausstellen, dass viele Hilfen und Therapien Jesu stark auf den innerfamiliären Kreis ausgerichtet bleiben (so auch in KThom 16). Das Spektrum der Hilfsbedürftigen scheint in den kanonischen Texten ausgeweitet, was sicherlich aber auch auf die Location des dörflichen Kontextes im KThom, das Alter des Jesusknaben sowie die Vielfalt der Schriften im Neuen Testament zurückzuführen ist. Gleichzeitig wird dadurch aber auch deutlich, dass die von Jesu erzählten Therapien, Auferweckungen

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² Vgl. Kapitel IV / S. 213-232 der vorliegenden Untersuchung.

⁴³ Vgl. Kapitel IV / S. 283-303 der vorliegenden Untersuchung.

und Exorzismen im Neuen Testament nicht bloß seinen Nächsten gelten, sondern auch ihm Fremde stärker involviert werden. Einzig in KThom 12,2 werden alle Armen und Bedürftigen des Dorfes (πάντας τοὺς πτωχοὺς καὶ πεινητας τοὺς ἐν τῇ κώμῃ) mit den Resten des Weizens versorgt.

Im KThom ist die Häufigkeit und Dichte der Auferweckungserzählungen auffällig.⁴⁴ Therapieerzählungen sind innerhalb des KThom eigentlich immer zu Auferweckungserzählungen (KThom 9,10,16,17 und 18) gesteigert. Hinzukommt, dass es sich bei den zu Erweckenden - ausgenommen von KThom 18 - immer um Kinder oder junge Menschen handelt. In den kanonischen Texten ist die Spannweite des Alters der zu Heilenden oder Auferweckenden deutlich größer, wenngleich sich auch Heilungen und Auferweckungen an Kinder resp. jungen Leuten finden (Mk 5,21-43; 7,24-30; 9,14-29 parr; Lk 7,11-17 und Joh 4,43-54 par Mt 8,5-13 und Lk 7,1-10). Die Dringlichkeit des Auferweckungsgeschehens wird damit im KThom noch zusätzlich unterstrichen und die machtvolle Tat des Wundertäters deutlicher herausgestellt. Weiterhin fällt auf, dass ein Großteil der Therapie- resp. Auferweckungserzählungen im KThom auf Unfälle (KThom 9,10,16 und vermutlich 18) und nicht – wie in den kanonischen Texten – hauptsächlich auf Krankheiten unterschiedlichster Art (z.B. Mt 4,23-25 parr) zurückzuführen ist.⁴⁵ Dahingehend müssen drei Aspekte berücksichtigt werden: 1. Das primär kindliche Umfeld des Jesusknaben: Kinder sind meist unfallgefährdeter, unerfahrener und damit auch unvorsichtiger als Erwachsene. Da es sich primär um Kinder handelt, die auferweckt werden, lässt sich dies gut miteinander in Einklang bringen. 2. Die Offensichtlichkeit der Verletzung ist bei Unfällen deutlicher als bei Krankheiten, die man einem Menschen zunächst nicht unmittelbar ansehen muss. Offensichtlich wird hier berücksichtigt, dass auch der Wundertäter noch ein Kind ist und die Unmittelbarkeit der Unfälle benötigt, um eingreifen zu können. 3. Bei einem Unfall handelt es sich um ein punktuellere Ereignis, das eiligst Hilfe erforderlich macht, während eine Erkrankung oftmals ein duratives Geschehen bezeichnet und schon länger andauern kann. Auch so kann die Dringlichkeit der Hilfe des Wundertäters erzählerisch nochmals deutlicher betont werden. Ein weiteres Beispiel für die In-

⁴⁴ Vgl. dazu auch Cousland, Holy Terror, 94.

⁴⁵ Dazu auch Aasgaard, The Childhood of Jesus, 76.

tensivierung der Wunderkategorien im KThom hat sich auch über ein Zusammenlesen von Joh 9,1-7 mit KThom 2 ergeben:⁴⁶

Die motivischen Allusionen *πηλὸν* und *σάββατον* in KThom 2 können informierte Lesende an Jesu Wundertätigkeit am Sabbat in Joh 9,1-7 erinnern. Eine christologische Zuspitzung erfährt Jesu Tätigkeit am Sabbat freilich in KThom 2. Während der erwachsene Jesus in Joh 9,1-7 einen Blinden am Sabbat mit dem Aufstreichen des Breis (*πηλὸν*) heilt, so erweckt er die aus Lehm (*πηλὸν*) geformten Sperlinge am Sabbat zum Leben. Die heilende Tätigkeit des Wundertäters wird demnach von einer Therapieerzählung zu einer Erweckungserzählung im Zusammenlesen intensiviert, so dass sich für den Analyse- und Vergleichstext eine affirmativ-modifizierende Wirkungsstrategie von Intertextualität verzeichnen lässt.

Von insgesamt 19 Kapiteln des KThom werden in vier Kapiteln (KThom 3,4,5 und 14) Verfluchungen an Spielkameraden, Anklägern generell und einem Lehrer durchgeführt. Jesu enge Vertraute – seine Familie – bleiben verschont. Die Auswahl seiner Verfluchungsoffer lässt sich begründen: indem er andere Kinder verflucht, werden Grenzen gesetzt, die verdeutlichen, dass der Jesus des KThom kein gewöhnliches Kind ist und sich von seinen Spielkameraden eklatant abhebt, v.a. dann, wenn diese seine Grenzen nicht respektieren. Kritiker des Jesusknaben müssen in ihre Schranken gewiesen und zum Schweigen gebracht werden, ebenso die Weisheit und Überlegenheit des Kindes im Gegenüber zu einer Lehrperson demonstriert werden. Die Auswahl der „Verfluchungsoffer“ im KThom zeigt zugleich, wie defizitär die Bezeichnung „Strafwundererzählung“ eigentlich bleibt, beschreibt sie doch einseitig die Bewertung unrechten Verhaltens, ohne dabei deutlich genug die „Akteursidentität“⁴⁷ zu beschreiben. Es empfiehlt sich daher auch, mit Michael Rydryck von sog. „Wundern an den Widersachern“ zu sprechen.⁴⁸ Die Wunder an den Widersachern werden damit wiederum zum Machterweis des kleinen Jesus, denn sie manifestieren „(...) die Überlegenheit eines Machtraums an dessen Widersachern.“⁴⁹

Die Textanalyse hat gezeigt, dass das KThom insbesondere eine große Nähe zu den Erzählungen des lukanischen Doppelwerks bezüglich der gerade ausgeführten Aspekte aufweist. Innerhalb des KThom finden sich lediglich zwei Zitate, eines davon ist das partielle und modifizierte Zitat von Lk 2,41-52 in KThom 19. Zudem werden lukanische Figuren neu in die Erzählungen des KThom ein-

⁴⁶ Vgl. Kapitel IV / S. 165 der vorliegenden Untersuchung.

⁴⁷ Rydryck, Die Wunder an den Widersachern, 85.

⁴⁸ Vgl. ebd., 84f.

⁴⁹ Ebd., 90.

gebaut und spielen zugleich als onomastische Allusionen auf spezifische Einzeltexte des Lukasevangeliums an (1. Joseph: KThom 2-7; 12-16 und 19 n.n. / Lk 1,27; 2,4.16 und Lk 2,41-52 n.n., 2. Maria: KThom 11 n.n. und 19 / Lk 2,19.51 und 3. Zachäus: KThom 6 / Lk 19,1-10). Besonders fallen die motivischen Allusionen der Unfälle auf. Sie kommen im Neuen Testament eher selten als Motive einer Wundererzählung vor. Im KThom sind sie gehäuft Ursache für Auferweckungen durch Jesus (KThom 9; 10; 16 und [18]). Insbesondere KThom 9 und 16 spielen dabei auf Apg 20,9 und 28,3, den Dachsturz des Eutychus und den Schlangenbiss des Paulus an. Gleichzeitig begegnen v.a. im lukanischen Doppelwerk Strafwundererzählungen (z.B. Apg 5,1-11 und 13,6-17) und besonders KThom 17 und 18 ähnlich gestaltete Auferweckungserzählungen an jungen Menschen (Lk 7,11-17 und Lk 8,40-56 parr). Zudem werden über die motivischen Allusionen in KThom 15 auch Bezüge zu weisheitlichen Charakteristika des kindlichen Jesus ersichtlich, die sich ganz ähnlich im Lukasevangelium finden (Lk 2,41-52 und 4,16).⁵⁰

Es finden sich im KThom keine Exorzismuserzählungen, die – neben den Therapieerzählungen – in den kanonischen Evangelien zu den Wundererzählungen überhaupt gehören. Darin ähnelt das KThom den paulinischen Briefen, in denen ebenfalls Dämonenaustreibungen fehlen.⁵¹ Gleichwohl – so lässt sich beobachten – finden sich im KThom statt der Exorzismuserzählungen einige Strafwundererzählungen und statt der gewöhnlichen Therapieerzählungen ausschließlich Auferweckungserzählungen. In beiden Fällen scheinen somit Strafwunder- und Auferweckungserzählungen die „gewöhnlichen“ Exorzismus- und Therapieerzählungen zu ersetzen und zu steigern, was wiederum für den Machterweis des Wundertäters dienlich ist. Für ein solches Ersetzen der Exorzismuserzählungen durch sog. Strafwundererzählungen im KThom spricht auch, dass die für Strafwundererzählungen so typische negativ ausgerichtete Akklamation resp. das Anklagemotiv sich auch in einer kanonischen Exorzismuserzählung findet und das auch in ganz ähnlicher Form, indem Jesus darum gebeten wird, nach der Dämonenaustreibung das Gebiet zu verlassen (*ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν ὀρίων αὐτῶν*; Mk 5,17 parr). Zugleich findet durch die Schwerpunktsetzung des KThom auf Strafwunder- und Auferweckungserzählungen eine Potenzierung und Verdichtung des Wunderhaften statt, was noch dadurch gestützt wird, dass in jedem Kapitel des KThom Wundersames erzählt wird und daher den Wundererzählungen im KThom auch ein höheres Gewicht und stärkere Bedeutung als in den kanonischen Texten zukommt. Zudem verschieben sich die Bestrafungs-

⁵⁰ Auch die Maßeinheit Kor in KThom 12 findet sich im Neuen Testament ausschließlich in Lk 16,7, vgl. Balz, Art. κόρος, ου, ό, 763; Aasgaard, The Childhood of Jesus, 124.

⁵¹ Vgl. Alkier, Wunder und Wirklichkeit, 297.

objekte im KThom. Während im kanonischen Text ein Feigenbaum verflucht wird (Mk 11,12-14.20-26 parr) und Dämonen ausgetrieben werden, „kämpft“ Jesus im KThom einzig gegen menschliche „Widersacher“, indem er seinen Spielkameraden verflucht (KThom 3 und 4) und statt der Dämonen nunmehr Menschen bestraft (KThom 3,4,5 und 14).

1.4 Die andere Kontextualisierung des biblischen Figuren- und Motivrepertoires

Insbesondere über die Erhebung onomastischer und motivischer Allusionen im KThom wurde ersichtlich, dass sich im KThom eine Vielzahl ähnlicher Figuren und Motive wie in den kanonischen Texten finden, die sich zum Teil aber anders kontextualisiert und realisiert finden und dadurch im Leseprozess zunächst befremdlich anmuten.

Joseph, der Vater Jesu, beispielsweise wird in den kanonischen Evangelien insbesondere im Kontext der matthäischen und lukanischen Geburtsgeschichten realisiert (Lk 1,27; 2,1-21 und Mt 1,16-2,23). In diesem Zusammenhang kommt ihm als Vater hauptsächlich eine beschützende und versorgende Funktion zu. Im KThom wiederum wird Joseph gleich mehrfach von seinem weisen Sohn zurechtgewiesen und belehrt, sodass selbst dieser Angst vor seinem eigenen Sohn bekommt (KThom 5;12;13;14,3;15,1;19). Nur im KThom werden Lesende mit Alltagssituationen von Vater und Sohn konfrontiert, in denen sich Joseph als der Unterlegene und Hilfsbedürftige erweist (KThom 12 und 13). Lediglich in Lk 2,41-52 wird eine ähnliche Situation erzählt, die auch in KThom 19 in Form eines partiellen und modifizierten Zitats Einzug findet.

Das schafft bei Lesenden insbesondere dann Verwirrung, wenn bereits bekannte biblische Motivkomplexe aus ihrer Enzyklopädie aktiviert werden, die nicht zur ebenfalls bereits bekannten Figur zu passen scheinen, weil diese in den kanonischen Schriften wiederum in anderen Kontexten realisiert ist. Besonders drastisch mutet diese Neukontextualisierung der biblischen Figur an, wenn es sich um den Protagonisten neutestamentlicher Texte handelt: Jesus.

In KThom 2 finden sich einige motivische Allusionen, die auf die beiden Schöpfungserzählungen der Genesis (Gen 1,1-2,4a und Gen 2,4b-25) hinweisen. Dazu zählen u.a. das Gebieten mit dem bloßen Wort (KThom 2,2.4) und das Formen der Sperlinge (KThom 2,2). Inmitten dieses biblischen Motivkomplexes der Schöpfung treffen Lesende nun nicht auf JHWH als zentraler Figur, sondern auf den kindlichen Jesus, von dessen Worten, Wirken, Passion und Auferstehung wiederum in den neutestamentlichen Schriften erzählt wird. Er wird im KThom in einen schöpfungstheologischen Kontext eingebunden, der ihn nun zum Schöpfer selbst werden lässt.

Die „Gottgleichheit“ Jesu wird im KThom durch dessen Skizze als Schöpfer intensiviert und zugleich potenziert. Die Neukontextualisierung biblischer Figuren im KThom wird sozusagen mit der Jesusfigur *par excellence* dargeboten. Alles, was wir im KThom finden, kennen wir bereits aus den kanonischen Texten. Das lässt sich auch mit der besonders häufig vorkommenden Einzeltextreferenz B (Mehrtextreferenz) begründen. Fast jede Erzählung im KThom verweist zugleich auf mehrere Texte jeweils einzeln, was wiederum die Spannbreite und Vielfalt des Analysetextes verdeutlicht. Ebenso finden wir auch zunächst provokant anmutende Erzählungen des KThom im Kanon, wie – um nur ein Beispiel zu nennen - die verzögerte Hilfe Jesu innerhalb der Erzählung um die Auferweckung des Lazarus in Joh 11,1-54, die letztlich zur Erkenntnis der Person Jesu und dessen Botschaft führen soll. Lesende können diese kanonischen Figuren und Motive beim Lesen des KThom in ihrer Enzyklopädie abrufen und finden sie verfremdet durch einen anderen Kontext im KThom wieder. Umgekehrt erscheint dann wiederum der kanonische Kontext als der fremde, der mithilfe des KThom neu gedeutet werden kann.

Durch die kreative Neuordnung biblischer Figuren und Motive in einem anderen Kontext werden im KThom Wundererzählungen im Gegenüber zu den kanonischen Texten oftmals potenziert und intensiviert. Die andere Kombination und Komposition biblischer Elemente und Figuren führt dazu, dass ein vertrautes Setting eine andere Realisierung erhält und dadurch das KThom zum Teil kanonische Texte aus einer anderen Perspektive erzählt und indirekt auch bewertet. Wie unterschiedlich diese Bewertung aussehen kann, ließ sich unter der Einordnung in das *MrFiB* und der Spannbreite zwischen Glorifizierung, Verifizierung, Degradierung und Differenzierung verdeutlichen.⁵² Exemplarisch sei hier erneut KThom 3,2 erwähnt:

Indem Jesus in KThom 3 den Jungen, der das von ihm zusammengeleitete Wasser zum Abfließen bringt, fragt: τί ἠδίκησαν σε τὰ ὕδατα καὶ οἱ λάκκοι; und ihn anschließend verflucht, hinterfragt er zugleich anachronistisch die von ihm durchgeführte Verfluchung des Feigenbaums in Mk 11,14, die er als Erwachsener durchführt. Insofern kommentiert der Analysetext hier seinen kanonischen Vergleichstext, indem er ihn degradiert.

⁵² Vgl. Kapitel IV / S. 303-321 der vorliegenden Untersuchung.

Gleichwohl wurde insbesondere durch die Textanalysen von KThom 2 und 3 ersichtlich, dass diese Neuordnung und kontextuelle Verschiebung biblischer Figuren und Motive dazu beiträgt, dass – trotz aller Ähnlichkeiten – andere Schwerpunktsetzungen im Analysetext erfolgen. Die Ähnlichkeiten der Wundererzählungen des KThom zu den kanonischen Wundererzählungen überwiegen die Unterschiede. Unterschiede finden sich jedoch auch zahlreich, zumeist in Form kreativer Neuordnung ähnlicher Aspekte und Themenfelder, sodass sie dann stärker in Form der Modifikation als der Revision herausgestellt werden, was wiederum zeigt, dass oftmals die Stoßrichtung der Wundererzählungen im KThom und im Kanon identisch bleibt, die darin besteht, den Wundertäter Jesus mit übermenschlicher Macht auszustatten.

Zugleich erklärt die Neuordnung des in der Enzyklopädie der Lesenden als bekannt vorausgesetzten biblischen Figuren- und Motivrepertoires, warum die Wundererzählungen des KThom wirkungsgeschichtlich auch „lächerlich oder grotesk“ eingestuft werden und dadurch Gefahr laufen, als wundersames und machtvolleres Ereignis in der Erzählung nicht mehr ernstgenommen zu werden.⁵³

1.5 Der Dualismus von Leben und Tod

Die erste Wundererzählung im KThom lässt sich durchaus als Schöpfungswunder bezeichnen, insoweit Jesus beim kindlichen Spiel aus Materie Leben erschafft. Zugleich steht dieses Schöpfungswunder zu Beginn des KThom und ist durch diese Stellung im Textganzen indirekt markiert, weil auch die Schöpfungserzählungen der Genesis zu Beginn des Gesamtwerkes platziert sind und ebenso den Beginn des biblischen Kanons darstellen. Sowohl im Analyse- als auch im Vergleichstext markiert die Schöpfung somit den Ausgang für alles Folgende. Deutet man KThom 3 als eine Art „Sündenfallerzählung“ mitsamt der ihr folgenden Konsequenzen ab KThom 4 und liest man die Vielzahl der Auferweckungserzählungen im KThom als Neuschöpfungen, so erweist sich das KThom als Erzählung, in der schöpfungstheologischen Aspekten besonders viel Raum gegeben wird. Der Jesusknabe wird als Herr über Leben und Tod beschrieben und im Prinzip geht es in jedem Kapitel auch genau um das: um die Wahl zwischen Leben und Tod, um Jesu Zuwendung oder seine Abwendung.⁵⁴ Diese Deutung

⁵³ Rydryck/Schneider, Zur Paradoxologie des Wunderbaren, 172.

⁵⁴ Vgl. dazu auch Cousland, Holy Terror, 102.

wird auch durch die unter der *Systemreferenz A* herausgearbeiteten Dominanz von Auferweckungserzählungen - aber eben auch der Häufigkeit von Strafwundern - im KThom ersichtlich.⁵⁵

Der Spagat zwischen Leben und Tod wird insbesondere bei den KThom 2 geformten Sperlingen offenkundig. Zunächst und sehr wahrscheinlich lässt sich der Befehl Jesu in KThom 2,4 Ὑπάγετε als wunderwirkendes Wort deuten, das letztlich in einem Wegfliegen der Sperlinge mündet und diese – gemeinsam mit dem Klatschen in die Hände – zum Leben erweckt hat. Die Anrede ζῶντες (KThom 2,4) unterstreicht diese Deutung. Genauso aber wäre eine Deutung möglich, die ὑπάγω als Euphemismus für Sterben (vgl. Mk 14,21a) liest.⁵⁶ Insbesondere in Handschriften, in denen die Anrede ζῶντες nicht erscheint.⁵⁷ Dann würde Jesu Befehl nicht Leben, sondern Vernichtung bewirken, was unter den Umständen, dass Jesus selbst unter Anklage steht (KThom 2,3), am Sabbat einer arbeitsähnlichen Tätigkeit nachzugehen, nur eine konsequente Vernichtung des Beweises wäre. Der Wunsch des Jesusknaben, das Geschehene ungeschehen zu machen, würde *qua* gesprochenem Wort Realität. Im weiteren Verlauf des KThom erscheinen die Sperlinge dann auch nicht mehr im Handlungsverlauf. Handelt es sich um eine Inkraftsetzung des Sabbats durch die Erschaffung von Leben oder um eine Vernichtung dessen?

KThom 2-4 lassen sich als kleine Erzählung von Schöpfung und Fall lesen,⁵⁸ gerade auch, weil Strafwunder (KThom 3 und 4) ein schöpfungswidriges Verhalten beschreiben und somit auch ein Verhalten gegen den in KThom 2 vorgestellten Schöpfer zum Ausdruck bringen.⁵⁹ Es stellte sich heraus, dass KThom 4 aufgrund der motivischen Allusionen gut mit Apg 5,1-11 zusammengelesen werden kann. Insoweit könnte KThom 4 dann auch als Eintritt der Sündhaftigkeit nach vorheriger Schöpfung und Fall gedeutet werden. Beachtlich ist zudem, dass erst mit einem Verhalten, das sich gegen den kindlichen Schöpfer richtet, Verfluchungen ins KThom einziehen. Nach dem „Sündenfall“ in KThom 3 werden weitere „Fehlverhalten“ im KThom skizziert (z.B. KThom 4 und 5), die sich dann chronologisch mit dem sog. „Brudermord“ in Gen 4,1-16 in Verbindung bringen ließen, was sich bis zur Kapitelnummerierung analog gestaltet. Während in der Eden-Geschichte eine Auflehnung des Menschen gegen

⁵⁵ Vgl. dazu Kapitel IV / S. 219-225 der vorliegenden Untersuchung. Zur Spannung von Leben und Tod im KThom auch Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 163.

⁵⁶ Vgl. Probst, Art. ὑπάγω, in: EWNT 3 (1983), 941.

⁵⁷ Zum Erscheinen von ζῶντες in den Handschriften, vgl. Burke, *DE INFANTIA*, 344 (Fußnote 1).

⁵⁸ Auch Aasgaard betont eine solche Lesart, vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 128.

⁵⁹ Mehr zu diesem Strafwunder-Verständnis, vgl. Alkier, *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus*, 300.

JHWH beschrieben wird, folgt in Gen 4 das Verbrechen am Mitmenschen.⁶⁰ Das wiederum wird im KThom dann aber anders realisiert, indem immer der kindliche Schöpfer selbst der Angegriffene ist. Vermutlich lässt sich damit auch begründen, warum im gesamten KThom der Begriff der „Sünde“ nicht vorkommt:⁶¹ erst im Kontext des Brudermordes in Gen 4,7 wird erstmalig der Begriff der Sünde (תַּטְּוָה / ἡμαρτεες) eingeführt. Es handelt sich bei Sünde demnach nicht um ein unangemessenes Verhalten dem Schöpfer gegenüber, sondern um ein Fehlverhalten im Kontext der Mitmenschlichkeit.⁶² Sämtliche Verfluchungen des KThom jedoch resultieren aus einem unangemessenen Verhalten dem kindlichen Schöpfer gegenüber. Das aber begründet nicht nur, warum der Terminus „Sünde“ im KThom fehlt, sondern auch, dass Jesus tatsächlich als kindlicher Schöpfer angesehen werden soll.

Die Schwerpunktsetzung des KThom auf Auferweckungserzählungen (KThom 9; 10; 16-18) versinnbildlicht die schöpfungstheologische Ausrichtung des KThom, indem diese als „Neuschöpfungen“ verstanden werden können. Zudem findet sich in KThom 12 die Thematik des Säens. Diese kann u.a. als motivische Allusion auf die Sämannsparabel in Mk 4,3-9 gedeutet werden, in der „(...) die gute Ordnung der Schöpfung“⁶³ erzählt wird. Zugleich erweisen sich die ebenfalls häufig vorkommenden Strafwundererzählungen des KThom als Gegenüber zu den lebensspendenden Auferweckungserzählungen und präsentieren das KThom demnach auch als dualistisches Spannungsgeflecht zwischen Leben und Tod, das wiederum unmittelbar an die Figur Jesus gebunden bleibt.

Eine solche schöpfungstheologische Deutung des KThom verweist zugleich auf die enge Verbundenheit der Themenfelder Schöpfung und Wunder, die „(...) als Handlungsphänomene durch den Machtaspekt verbunden sind.“⁶⁴

⁶⁰ Vgl. Schüle, der Prolog der hebräischen Bibel, 191.

⁶¹ Vgl. Aasgaard, The Childhood of Jesus, 163.

⁶² Vgl. Schüle, der Prolog der hebräischen Bibel, 192.

⁶³ Dronsch, Vom Fruchtbringen, 307.

⁶⁴ Rydryck, Gottes Machttaten, 82.

2. Konsequenzen für die Auslegung biblischer Texte und die Wunderforschung

Das Zusammenlesen des Analysetextes KThom mit seinen kanonischen Vergleichstexten hat deutlich gemacht, dass nicht bloß die Wundererzählungen des KThom verwundern und provozieren, sondern auch die kanonischen Wundererzählungen interpretationsbedürftig sind, auf vielfältige Weise gedeutet werden können und eben gerade nicht eindeutig sind.⁶⁵

2.1 Zu den Sinnpotentialen eines Textes im Zusammenlesen

Mit einer text- und rezipierenden Ausrichtung des zugrundeliegenden Methodeninstrumentariums wird sich auch von der Annahme verabschiedet, biblische Texte würden aufgrund eines hinter ihnen stehenden Autors lediglich einen festen Textsinn bereithalten. Vielmehr wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass Texten immer zugleich mehrere Deutungen und Sinnpotentiale inhärent sind.⁶⁶ Exemplarisch ließ sich dies insbesondere an KThom 3 und dessen potentiellen Vergleichstexten nachweisen.

KThom 3 lässt sich über verschiedene motivische Allusionen mit folgenden Vergleichstexten zusammenlesen: Mk 3,1; 9,18; 11,12-14.20.26 (Allusion des Verdorrrens) und Gen 3,1-24 (Allusion der schöpfungswidrigen Aktivitäten). Sowohl der Analysetext als auch dessen Vergleichstexte lassen sich - zunächst unabhängig voneinander - unterschiedlich deuten. So weist KThom 3 neben einer konkret-erzählenden Lesart auch metaphorisch-symbolische und affektive Deutungen auf. Je nachdem welche Lesart dem Analysetext und dem jeweiligen Vergleichstext im Zusammenlesen und bedingt durch die Enzyklopädie der Lesenden zugrundeliegt, wird eine intertextuelle Wirkungsstrategie erzeugt, die das Textverständnis beeinflusst. Oft werden erst im Zusammenlesen die vielschichtigen Deutungsoptionen des Analyse- oder Vergleichstextes ersichtlich: so fällt erst durch die augenscheinlichen motivischen Allusionen auf die Schöpfungserzählungen der Genesis in KThom 2 die Anspielung auf schöpfungswidrige Aktivitäten durch den Spielkameraden Jesu in KThom 3 auf, was sich wiederum mit der sog. „Sündenfallerzählung“ zusammenlesen und deuten lässt. Außerdem verschieben sich die unterschiedlichen Wirkungsstrategien von Intertextualität je nachdem, auf welche Lesarten für den Analysetext und die Vergleichstexte zurückgegriffen wird.

⁶⁵ So auch Hentschel am Beispiel der johanneischen Wundererzählungen, vgl. Hentschel, Umstrittene Wunder, 106-108.

⁶⁶ Vgl. Alkier, Intertextualität, 61, 64.

Diese vielfältigen Lesarten und Deutungen der Texte führen letztlich auch dazu, dass ein „plurales Miteinander“⁶⁷ möglich ist, keine Ausgrenzungen stattfinden und jeglichen fundamentalistischen Strömungen entgegengewirkt werden kann.⁶⁸ Sie verdeutlichen zudem, dass nicht feste Bedeutungen in den Texten selbst liegen, sondern zwischen ihnen im Zusammenlesen erzeugt werden.⁶⁹ So können bestimmte Deutungen erst über ein Zusammenlesen in die Texte eingetragen und so eine Sinnpotenzierung erzeugt werden: erst über ein Zusammenlesen von KThom 2 mit den Schöpfungserzählungen der Genesis erschließt sich eine Deutung des Jesusknaben als Schöpfer. Genau diese Annahme ermöglicht dann auch eine gegenseitige Bereicherungen der Texte jenseits der Frage nach der Datierung dieser Schriften, was bereits Riffaterre mit dem Postulat zum Ausdruck bringt, „(...) that the latter provides the former with the means of interpreting it and of justifying its formal and semantic peculiarities.“⁷⁰

Als Beispiel lässt sich das Zusammenlesen von KThom 2 mit der zweiten Schöpfungserzählung der Genesis (Gen 2,4b-25) anführen. Ein anthropomorphes Schöpferkonzept in Form eines „Töpfers“ lässt sich nur bedingt auf den Genesis-Text anwenden, da *χοῦς* (Gen 2,7) sich als Materie zum Töpfern schwerlich eignet.⁷¹ In KThom 2,2 wird hingegen *πηλός* als Materie der Sperlingerschaffung zugrundegelegt, was wiederum als Baustoff zum Töpfern genutzt wird.⁷² Eine Deutung Gottes als Töpfer legt sich für Gen 2,4b-25 daher insbesondere über ein Zusammenlesen mit KThom 2 nahe oder macht vielmehr die Schwachstelle dieses Deutungskonzepts für Gen 2,4b-25 deutlich.

Texte bieten grundsätzlich zugleich mehrere Lesarten, die jeweils unterschiedliche Deutungen nach sich ziehen. Je nachdem, mit welchem Text man einen Text zusammenliest, rückt jeweils eine andere Lesart in den Vordergrund. Somit beeinflussen die Auswahl der zusammengelesenen Texte und die zuvor für die Texte gewählte Lesart, wie sich der Sinn für Analyse- und Vergleichstext in einem Zusammenlesen konstruiert und verschiebt. In der vorliegenden Untersuchung konnte das anhand der unterschiedlichen Wirkungsstrategien von Intertextualität nachgewiesen werden.

⁶⁷ Ebd., 64.

⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹ „(...) meaning occurs not in texts, but between them.“ (Perkins, *This World or Another?*, 249).

⁷⁰ Riffaterre, *Textuality*, 2.

⁷¹ Vgl. Westermann, *Genesis*, 277-280; dazu auch Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes?*, 194; Seebass, *Genesis*, 106.

⁷² Vgl. Art. *πηλός*, in: Liddell/Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1401.

In der Textanalyse von KThom 3 zeigte sich, dass eine konkret-erzählende Deutung zusammengelesen mit einer affektiven Deutung von Mk 11,12-14.20-26 dazu führt, dass sich die Bedeutung und Funktion des Bestrafungsobjektes verschiebt, weil dieses nicht mehr einzig zum Erweis der Macht des Wundertäters verflucht wird, sondern deshalb, weil es den Menschen Jesus in seinen Erwartungen enttäuscht und deshalb aktiver innerhalb der Erzählung wahrgenommen wird. Liest man hingegen KThom 3 affektiv und den kanonischen Text konkret-erzählend, so verschiebt sich die Deutung des Bestrafungsobjektes von einer aktiveren Rollenzuschreibung hin zu einer passiveren. Die unterschiedlich gewählten Lesarten in Analyse- und Vergleichstext erzeugen eine modifizierende Wirkungsstrategie von Intertextualität, die sich als Modifikation im Analysetext und Differenzierung im Vergleichstext niederschlägt.

Die Konsequenz dieser Tatsache ist, dass sich mehrere Lesarten/Deutungen einander gleichwertig gegenüberstehen und sich gegenseitig in ihrer Deutung bereichern. Das bestätigt auch das Zusammenlesen des KThom mit kanonischen Texten, weil sich prinzipiell alle Wirkungsstrategien von Intertextualität auffinden und sich zum Teil auch nur schwer voneinander abgrenzen lassen. Die Textbedeutungen „(...) change in every new act of reading and in every new combination of texts.“⁷³ Wichtig ist diese Beobachtung v.a. für die kanonischen Texte, die oftmals stringent mit einer Deutung versehen werden. Die durchgeführte Textanalyse jedoch zeigt, dass auch die kanonischen Texte mit unterschiedlichen Lesarten versehen werden können und sollten. Vor dem Lesen des KThom entscheiden sich die Lesenden - in der Regel aber unbewusst - für eine Lesart der kanonischen Texte. Diese Entscheidung beeinflusst maßgeblich, ob das KThom „so anders“ wahrgenommen oder eher in einer Ähnlichkeitsrelation definiert wird. Insoweit lässt sich auch nur schwer eine objektive Aussage darüber treffen, ob die Wundererzählungen des KThom „so anders“ sind, weil immer die Enzyklopädie der Lesenden und die Entscheidung für eine Deutung der Vergleichstexte dieser Beurteilung vorausgeht und diese essentiell mitbestimmt.

2.2 Zum Sinn eines text- und rezipierendenorientierten Intertextualitätsverständnisses

Die Erhebung einzelner Markierungen resp. intertextueller Signale im Analysetext haben gezeigt, dass sich diese insbesondere im äußeren Kommunikationssystem ansiedeln und damit die Ebene der Kommunikation zwischen Text und Rezipierenden berühren. Insoweit eignete sich eine solche zugleich text- und rezipierendenorientierte Zugangsweise ganz be-

⁷³ Alkier, Reading the Canon Intertextually, 300.

sonders. Es wurde deutlich, dass das Wissen der Lesenden sehr häufig vorausgesetzt wird, um intertextuelle Markierungen überhaupt als solche zu erkennen. Gerade die gegen die Jesusfigur gerichteten Anklagen im Analysetext und das fehlende Wissen der involvierten Figuren um den erwachsenen Jesus, dessen Wirken und Lehre sowie die nachfolgende Passion und Auferstehung zeigen, dass die Lesenden des KThom den der Erzählung immanenten Figuren in ihrem Wissen überlegen sind. Das Wissen um ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς (KThom 1,1) wird sogar bei den Lesenden vorausgesetzt und dieses Wissen um den in den kanonischen Evangelien am Kreuz sterbenden Jesus wird für ihre Deutung des Jesus im KThom herangezogen und fruchtbar gemacht. Es konstituieren sich Sinne in den Texten durch das Zusammenlesen, aber wesentlich auch über die Enzyklopädie und vorab erfolgte Lesart-Entscheidung der Lesenden. Insoweit werden die Bedeutungen von Texten immer auch über die Lesenden selbst gesteuert.

2.3 Zu den Grenzen eines formgeschichtlichen Gattungsbegriffs „Wundererzählung“

Zwar hält die vorliegende Untersuchung an einer Gattung „Wundererzählung“ fest, indem sie sich an den von Gerd Theißen eruierten Arten und der Motivik neutestamentlicher Wundererzählungen bedient, gleichwohl macht sie diese für die eigenen Belange fruchtbar und weiß um deren Grenzen. Fruchtbar gemacht werden kann Theißens formgeschichtlicher Ansatz für eine synchrone Untersuchung, indem seine Klassifikation der Wundererzählungen in Untergattungen am Personeninventar orientiert ist.⁷⁴ Eine Orientierung an den Figuren der Erzählung verdeutlicht zum einen den narrativen Charakter der Texte und verweist zum anderen unmittelbar auch auf den Wundertäter selbst als zentraler Figur im Handlungsablauf. Andererseits kann auch auf Theißens Motivik neutestamentlicher Wundererzählungen⁷⁵ zurückgegriffen werden, weil er diese selbst auch als „synchronische Betrachtungsweise“⁷⁶ bezeichnet und sie einen hilfreichen Baustein zur Beschreibung der sogenannten strukturellen Allusionen beiträgt und somit zumindest einen Vergleichspunkt für die Struktur der Wundererzählungen im Analysetext und seinen Vergleichstexten bereithält.

An seine Grenzen gerät ein solches durchaus formgeschichtliches Konzept freilich, wenn eine Untersuchung biblischer Wundererzählungen einzig darauf beschränkt bleibt. Prinzipiell be-

⁷⁴ Vgl. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 90-121.

⁷⁵ Vgl. ebd., 57-83.

⁷⁶ Ebd., 13.

steht das gesamte *KThom* aus einer Aneinanderreihung wundersamer Ereignisse, was bereits im Proömium des Werkes angekündigt (*KThom* 1) und für jedes weitere Kapitel konsequent durchgezogen wird. Gleichwohl werden durch die von Theißen aufgestellten Untergattungen der Wundererzählungen und dessen Motivik aber nicht alle dieser wundersamen Ereignisse eingefangen und abgebildet.⁷⁷ Besonders eindrücklich ließ sich das an folgenden Beispielen verdeutlichen:

1. Die Strafwundererzählungen des *KThom* lassen sich nicht über ihre Form allein einholen.⁷⁸ In den sog. Strafwundererzählungen des *KThom* lassen sich v.a. strukturelle Allusionen wie das wunderwirkende Wort (*KThom* 3,2; 4,1; 5,1), die Konstatierung des Wunders (*KThom* 3,3; 4,1; 5,1; 14,2), die Admiration (*KThom* 5,1) und Akklamation (*KThom* 3,3; 4,1; 5,2; 14,3) auffinden. Solche formgebenden Elemente finden sich aber in vielen unterschiedlichen Wundererzählungen und vermögen nicht, das Spezifische der Strafwunder einzufangen. Zugleich erweist diese Tatsache die formgebenden Elemente als zweitrangig und macht eine Verbindung von Form und Inhalt konsequent erforderlich. Die Akklamation der Strafwundererzählungen unterscheidet sich wesentlich von derjenigen in anderen Wunderkategorien, indem sie nicht Worte der Dankbarkeit oder Bewunderung beinhaltet,⁷⁹ sondern primär Worte der Anklage. Das wiederum sind aber inhaltliche Kriterien, die zwingend zur Bestimmung einer Textsorte hinzuzuziehen sind und in der vorliegenden Untersuchung insbesondere über die sog. motivischen Allusionen eingeholt werden.⁸⁰

2. Die motivische Allusion des Sabbats in *KThom* 2,2, die sich zugleich auch als strukturelle Allusionen in Form des Auftretens und der Kritik von Gegnern beschreiben lässt, weist insbesondere auf sog. Normenwunder hin, die größtenteils von Heilungen am Sabbat erzählen (z.B. Mk 3,1ff parr; Lk 13,10ff; 14,1ff und Joh 5,1ff; 9,1ff). Eine solche gattungstypologische Zuschreibung als Normenwunder kommt aber durch eine unzureichende Darstellung der zu beschreibenden Normen zu Beginn der Gesamtschrift *KThom* an ihre Grenzen, allzumal eben auch das Beleben von Materie durch die strukturelle Allusion des wunderwirkenden Wortes erzählt wird und insoweit befähigte Lesende unwillkürlich an die Schöpfungserzählungen der Genesis sowie Therapie- und Auferweckungserzählungen erinnert werden. Deutet man das Wegschicken der Sperlinge als Vernichtung des Beweismaterials für das kindliche Spiel am Sabbat, so ließe sich auch eine Art Rettungswunder eruieren, der Wundertäter rettet dann sozusagen sich selbst. Wertet man den Be-

⁷⁷ Dieses Problem erkennen und benennen auch Alkier, *Die Wunderdiskussion*, 33; Rydryck, *Miracles of Judgment in Luke-Acts*, 23; Schneider, *Paulinische Wunder-Geschichten*, 49.

⁷⁸ Ähnlich auch Rydryck, *Gottes Machttaten*, 87-89.

⁷⁹ Sicherlich nicht in allen kanonischen Wundererzählungen, vgl. Mk 5,1-17 parr.

⁸⁰ Gleichwohl Theißen freilich über sein Inventar der Motive bereits strukturelle und inhaltliche Motive miteinander verknüpft, werden einzelne Wunderarten nicht eingefangen.

fehl *ὑπάγετε* in KThom 2,3 als Euphemismus für Sterben,⁸¹ könnte sogar eine erste Strafwundererzählung für KThom 2 angenommen werden.

3. Auch die sog. Lehrerpassagen (KThom 6,7 und 14,15) sind zentraler Bestandteil der im KThom enthaltenen Wundererzählungen. KThom 6,7 und 15 (in gewisser Weise auch KThom 19) erzählen vom kindlichen Wundertäter Jesus, der durch seine Rede wundersame Ereignisse evoziert, indem er mit seiner selbst die Erwachsenen überbietenden Weisheit beeindruckt, verängstigt und verwundert (KThom 7,2ff; 14,1; 15,2 und 19,2).⁸² Neben diesen Admirationsmotiven finden sich jedoch keine augenscheinlichen strukturellen Allusionen, die unmittelbar auf die Gattung Wundererzählung alludieren. Gleichwohl lassen sich diese Passagen über die Merkmale Wundertat und Wundertäter sowie die motivischen Allusionen zum Themenkomplex Weisheit unter die Wundererzählungen subsumieren, was wiederum zeigt, wie wenig strukturelle Allusionen allein Wundererzählungen erkennbar machen können.⁸³

Diese Ausführungen vermögen zugleich zu plausibilisieren, warum auch Strafwundererzählungen im Neuen Testament formgeschichtlich nicht eindeutig erkannt und benannt oder höchstens in Form der sog. Normenwunder berücksichtigt wurden.⁸⁴ Damit wird zugleich ein unvollständiges Bild der Jesusfigur in den kanonischen Schriften generiert.⁸⁵ Eine bessere Identifizierbarkeit der wundersamen Ereignisse – auch jenseits ihrer Form – macht eine Neudefinition des Wunderbegriffs zwingend erforderlich.⁸⁶

2.4 Konsequenzen für eine Definition des Wunderbegriffs

„Ein Wunder ist das, was zum Wunder gemacht wird – (...)“,⁸⁷ damit ist gemeint, dass letztlich jedes erzählte Ereignis zum Wunder werden kann, wenn es von den Lesenden entsprechend interpretiert bzw. bewertet oder im Text selbst narrativ entfaltet wird.⁸⁸ Dieses erzählte wundersame Ereignis ist dabei unabhängig von seiner schriftlichen Form, in der es wiedergegeben wird. In Bezug auf das KThom bedeutet das auch, dass sich tatsächlich jedes Kapitel als Wundererzählung lesen und deuten lässt. Eine Ausweitung des Wunderbegriffs ist daher wünschenswert. Die Textanalyse zeigte, dass sich auch in zunächst nicht zwingend als Wundererzählung klassifizierbaren Kapiteln des KThom strukturelle Allusionen auf neutest-

⁸¹ So zumindest in Mk 14,21a, vgl. Probst, Art. *ὑπάγω*, 941.

⁸² KThom 14 lässt sich als Mischform zwischen einer weisheitlichen Wundererzählung und einer Strafwundererzählung klassifizieren.

⁸³ Mehr zur „overwhelming wisdom“ Jesu im KThom bei Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 154.

⁸⁴ So bei Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 117; ders./Merz, *Annette, Der historische Jesus*, 266f.

⁸⁵ Vgl. Rydryck, *Miracles of Judgement in Luke-Acts*, 28.

⁸⁶ Vgl. Rydryck, *Gottes Machttaten*, 79.

⁸⁷ Labahn, *Wunder verändern die Welt*, 372.

⁸⁸ Vgl. ebd.

tamentliche Wundererzählungen fanden.⁸⁹ Die Kategorie Wundererzählung als Gattung/Textsorte muss nicht aufgegeben, wohl aber die formgeschichtliche Verengung aufgebrochen werden, indem erstmal und ganz generell festgehalten wird, dass es sich bei einer Wundererzählung um eine Erzählung handelt, die wundersame Ereignisse beinhaltet, die von einer bestimmten Instanz⁹⁰ mit „numinous power“⁹¹ resp. einem „befähigte[m] Akteur“⁹² ausgelöst und verursacht werden. Damit wird zugleich ersichtlich, dass der Handlungsträger des wundersamen Ereignisses übermenschliche Fähigkeiten aufweist, die diesem innewohnen oder ihm von außen zugetragen werden.⁹³ Zwar lässt sich dieser Wundertäter nicht immer zweifelsfrei bestimmen, zumeist jedoch wird aber die Zuschreibung an einen Wundertäter narrativ entfaltet.

In Apg 28,1-10 wird erzählt, wie Paulus beim Holz-Sammeln von einer Schlange gebissen wird. Paulus selbst bleibt unversehrt (V 5f). Zwar geht aus dem Text selbst nicht hervor, dass die Schlange giftig ist, wohl aber, dass die Umstehenden mit Pauli Tod rechnen (V 6) und diesen wiederum als Strafe der Göttin Dike zuschreiben (V 4). Es erfolgt keine explizite Durchführung einer wundersamen Handlung.⁹⁴ Die Ursache seiner Unversehrtheit deklarieren die Umstehenden in einer Akklamation: ἔλεγον αὐτὸν εἶναι θεόν (V 6). Durch die Bewertung der Umstehenden wird das Gesehene zu einem Wunder gemacht (s.o.) und indem die Göttlichkeit Pauli als Ursache dessen definiert wird, zugleich auch eine „numinous power“ als dahinterstehender Wundertäter narrativ entfaltet, wenn auch nicht konkret benannt - wie zuvor Dike – so doch im Text mitgedacht.

Insoweit sind diese beiden inhaltlichen Kriterien hinreichend, um die Gattung/Textsorte Wundererzählung zu beschreiben. Wie variantenreich eine formale Umsetzung dann sein kann, zeigt die Motivik neutestamentlicher Wundererzählungen Gerd Theißens, die nur ein Beispiel formgeschichtlicher Klassifizierung ist. Wie sich an diesem Pool der Motivik bedienen werden kann - weswegen sie auch jeweils unterschiedlich in den einzelnen Wundererzählungen umgesetzt wird - so ließe sich diese Motivik auch beliebig erweitern, solange die inhaltlichen Grundkonstanten aus Wundertat und Wundertäter gewährleistet bleiben. Durch

⁸⁹ Vgl. dazu Kapitel IV / S. 260f der vorliegenden Untersuchung.

⁹⁰ Diese Instanz lässt sich nicht auf menschliche Handlungsfiguren begrenzen, vgl. Rydryck, Die Wunder an den Widersachern, 43.

⁹¹ Kahl, New Testament Miracle Stories, 153.

⁹² Alkier, Die Wunderdiskussion, 11.

⁹³ Stefan Alkier spricht in diesem Zusammenhang von einer „menschliche Möglichkeiten übersteigende[n] Kraft“ (Alkier, Wunder und Wirklichkeit, 12; GL), die zugleich göttlich oder dämonischen Ursprungs sein kann, vgl. Alkier, Das Kreuz mit den Wundern, 527.

⁹⁴ Vgl. Wördemann, Schlange, Schuld und Schutz, 281f.

eine solche Erweiterung würden sich unwillkürlich auch neue Wunderkategorien bilden, die zugleich ein weiteres Spektrum an neutestamentlichen Erzählungen abdecken und dabei auch über die Evangelien hinaus Anwendung finden könnten.⁹⁵ Die Reduktion der inhaltlichen Kriterien auf Wundertat und Wundertäter könnte bei gleichzeitiger Komplexion der formalen Umsetzungsmöglichkeiten⁹⁶ dieses Bestreben unterstützen. Unterschieden werden muss demnach zwischen notwendigen und variablen Charakteristika der Gattung Wundererzählung.⁹⁷ Somit können die inhaltlichen Kriterien als notwendige, die formalen als variable Kriterien betrachtet werden: „Für die Identifikation von Wunderphänomenen auf der Textebene ist diese semantisch wirklichkeitshermeneutische Ebene jedoch notwendig zu berücksichtigen, während die Gestaltungsebene variieren kann.“⁹⁸

Aus der christologischen Engführung und dem Erweis der Macht des Wundertäters innerhalb des KThom ergibt sich als Konsequenz, dass es geeigneter ist, von Machttaten resp. „machtvollen Wundertaten“⁹⁹ (δυναμίεις) als von Wundererzählungen zu sprechen.¹⁰⁰ Sie lassen sich als „machtvolle Grenzphänomene“¹⁰¹ verstehen, die sich durch ihren „Widerfahrnischarakter“¹⁰² auszeichnen und als „wahrnehmbare Manifestation göttlicher Macht“¹⁰³ verstanden werden wollen. Die innerhalb der „*Dynamis*-Geschichten“¹⁰⁴ herausgestellte Macht fungiert dabei als Erweis der Identität des Wundertäters oder der Rechtmäßigkeit der dahinterstehenden Botschaft bzw. Lehre. Insofern haben Wundererzählungen sowohl im KThom als auch in den neutestamentlichen Schriften stets ein pädagogisches Ziel und dieses Ziel bleibt nicht auf Strafwundererzählungen begrenzt.¹⁰⁵ Zugleich löst sich eine Definition der Macht- resp. *Dynamis*-Erzählungen von einer formgeschichtlichen Engführung,¹⁰⁶ welche die inhaltliche Ausgestaltung der Erzählungen allenfalls ansatzweise über die Einzelmotive bei Theißen

⁹⁵ Jenseits eines formalen Aufbaus und stringent nach den Inhalten der Erzählungen kategorisiert Stefan Alkier die Wundererzählungen der paulinischen Briefe, vgl. Alkier, Wunder und Wirklichkeit, 296-307.

⁹⁶ Auch M. Rydryck weist auf die vielfältigen Realisierungsmöglichkeiten und Wunderinszenierungen auf der Textebene hin, vgl. Rydryck, Die Wunder an den Widersachern, 72.

⁹⁷ Zu einem solchen dynamisch-funktionalen Gattungsverständnis, vgl. Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 24.

⁹⁸ Rydryck, Die Wunder an den Widersachern, 72.

⁹⁹ Alkier, Wunder und Wirklichkeit, 289.

¹⁰⁰ Eine solche Bezeichnung wählt auch Michael Rydryck, vgl. Rydryck, Gottes Machttaten und Gottes Nähe, 61-93.

¹⁰¹ Rydryck/Schneider, Zur Paradoxologie des Wunderbaren zwischen Exegese und Homiletik, 171.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Alkier, Wunder und Wirklichkeit, 290.

¹⁰⁴ Vgl. Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“, 231.

¹⁰⁵ So bei Alkier, Wunder und Wirklichkeit, 300.

¹⁰⁶ Vgl. Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“, 231.

erfassen kann und dabei den Fokus insbesondere auf Therapieerzählungen legt,¹⁰⁷ jedoch nicht die eigentliche Vielfalt widerspiegelt, denn „(...) Wundergeschichten werden auf so vielfältige Weise erzählt wie Geschichten überhaupt.“¹⁰⁸

3. Ausblick

Gerade im Einleitungsteil wurde die besondere Relevanz der Untersuchung auch mit der noch immer stark erfolgenden Negativwertung apokrypher Schriften im Gegenüber zu kanonisch-gewordenen Texten expliziert. Ein Zusammenlesen dieser Schriftgruppen mit dem Postulat eines wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisses möchte mit Wertungen versehene Grenzziehungen zwischen kanonischen und apokryphen Texten hinterfragen und aufbrechen. Zugleich wurde ebenfalls deutlich, dass die Frage nach der Wundertätigkeit Jesu im KThom vielfältige weitere Untersuchungsmöglichkeiten bereithält, die dann womöglich stärker auch figurenanalytische Aspekte des Wundertäters umfassen könnten.

3.1 Eine Neubewertung des Kanonbegriffs

(...) it seems clear that intertextuality includes competition.¹⁰⁹

Das Zitat Richard I. Pervos verdeutlicht, dass ein Zusammenspiel zweier oder mehrerer Texte aufgrund intertextueller Signale immer auch Vergleich und damit Wettbewerb impliziert. Vielfach erfolgt aber ein solcher Wettbewerb nur dann, wenn nach dem „Ursprünglichen“, dem „Original“ oder „Erst-Dagewesenen“ gefragt wird und dadurch zugleich Abhängigkeiten herausgestellt werden. Eine solche Bewertung in Form einer Qualitätsminderung apokrypher Schriften im Gegenüber zu kanonischen Texten geschah und geschieht noch immer regelmäßig und ist letztlich das Ergebnis eines Rezeptionsprozesses. Ein synchron verstandenes Intertextualitätskonzept, wie es die vorliegende Untersuchung veranschaulicht, will aber gerade nicht den Wettbewerb stärken, sondern die gegenseitige Bereicherung fokussieren, indem sie apokryphe und kanonische Texte zusammen – und nicht ausschließlich nebeneinander – liest. Apokryphe und kanonische Texte werden dann als Wechselwirkende verstanden, die sich gegenseitig in ihrem Verständnis bereichern und insofern nicht in einem Wettbewerb stehen. Dies kann nachhaltige Konsequenzen im Blick auf einen einseitig verengenden Kanonbegriff nach sich ziehen. Zwar muss dieser nicht aufgehoben werden, da er unabding-

¹⁰⁷ Ähnlich auch Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, 23.

¹⁰⁸ Reiser, Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments, 137.

¹⁰⁹ Pervo, Egging on the Chickens, 55.

bar Produkt eines komplexen historischen Prozesses ist, jedoch sollte dieser zumindest kritischer hinterfragt und verwendet werden, indem er im bewussten Zusammenlesen und Austausch mit außerkanonischen Texten um hilfreiche Impulse und weitere Facetten in seiner ohnehin schon vorhandenen Vielfältigkeit bereichert wird.¹¹⁰

3.2 Eine figurenanalytische Untersuchung des Wundertäters

Ursprünglich war für die vorliegende Studie neben einer intertextuellen Untersuchung der Wundertaten auch eine figurenanalytische Untersuchung des Wundertäters vorgesehen. Bald jedoch musste eingestanden werden, dass dies den Rahmen der Studie deutlich übersteigt. Weil Wundertat und Wundertäter die Konstituenten einer Wundererzählung darstellen und in der vorliegenden Untersuchung insbesondere die Wundertaten in den Blick genommen wurden – gleichwohl diese nicht ohne den Wundertäter als Verursacher betrachtet wurden und strenggenommen nicht zu trennen sind – wäre eine vertiefte Untersuchung des Wundertäters selbst sicherlich hilfreich, um die aufgeworfene Fragestellung weiterführend auch figurenanalytisch zu beantworten.¹¹¹ Dies könnte gekoppelt werden mit bereits erfolgten Untersuchungen, die beispielsweise eine Nähe des KThom zu Harry Potter postulieren,¹¹² eine Entwicklung im Charakter des Jesusknaben feststellen,¹¹³ Jesu Verhalten gegenüber seiner Familie anders einordnen als gegenüber Außenstehenden,¹¹⁴ ihn als gewöhnliches Kind in der Antike definieren¹¹⁵ oder gar als *Trickster*¹¹⁶ oder *enfant terrible*¹¹⁷ bezeichnen. J. Robert C. Cousland hat in seiner interessanten Studie zur Figur Jesus im KThom insbesondere Jesus als Kind und dessen Göttlichkeit untersucht, aber auch die Entwicklung der Jesusfigur

¹¹⁰ Das von Klaus Berger und Christiane Nord 1999 herausgegebene Werk *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften* liefert neben Kommentar und Übersetzung der biblischen Schriften eben dies auch für frühchristliche Schriften und beweist damit zugleich einen ersten Zugang für einen kritischen Umgang mit den sog. Kanongrenzen, vgl. *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Vollständige Sammlung aller ältesten Schriften des Urchristentums*, übers. v. Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt am Main 1999. Darauf weist auch Ruben Zimmermann in dem Workshop „Hermeneutisches zu KThom - Kanonisch/Apokryph - Die Jesuswunder in KThom“ im Kontext des Übersetzungsprojektes griechisch-deutsch des KThom der Johannes Gutenberg Universität Mainz hin, vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=2hfzK0gluDc> (Zugriff: 23.03.2017).

¹¹¹ In Kürze schon angedacht bei Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 65, 99.

¹¹² Vgl. Dormeyer, *Das apokryphe Kindheitsevangelium des Thomas und "Harry Potter"* von J.K. Rowling, 31-42.

¹¹³ Eine Entwicklung vom „Lebensnehmer zum Lebensspender“ will Paul Foster feststellen, vgl. Foster, *Die apokryphen Evangelien*, 93f.

¹¹⁴ Vgl. Aasgaard, *The Childhood of Jesus*, 80.

¹¹⁵ Dazu beispielsweise Aasgaard, *From Boy to Man in Antiquity*; ders., *The Childhood of Jesus*, 10, 15, 91-100; ders., *Uncovering Children's Culture in Late Antiquity*; Burke, „Social Viewing“, 29f; ders., *The Infancy Gospel of Thomas*, 316-405; Kaiser, *Die sogenannte "Kindheitserzählung des Thomas"*, 469.

¹¹⁶ Vgl. Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter*, 135.

¹¹⁷ Vgl. Elliot, *The Apocryphal Jesus*, 19.

innerhalb der Schrift unter historischen Gesichtspunkten mit berücksichtigt.¹¹⁸ Ein Desiderat der Forschung hingegen wäre daher beispielsweise eine stärker narratologisch ausgerichtete Zugangsweise, die den Wundertäter innerhalb der Erzählung KThom einordnet und skizziert. Doch ganz egal, welche Herangehensweise gewählt wird:

Wir wünschen, dass die Wundererzählungen weiterhin faszinieren, polarisieren und provozieren.¹¹⁹

¹¹⁸ Zur Frage nach der Entwicklung der Jesusfigur im KThom, vgl. Cousland, *Holy Terror*, 66-70.

¹¹⁹ Zimmermann, *Wundert euch wieder...*, 3.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen

Die Abkürzungen orientieren sich am Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, hrsg. v. S. Schwertner, 3. überarb. u. erw. Aufl. Berlin/New York 2014 und den Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴, Tübingen 2007.

Quellen

Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der Alten Kirche und des Kanons (SAKDQ 8), zusammengestellt v. E. Preuschen, Freiburg i.B./Leipzig 1893, 144-147.

Augustinus, Confessiones, hrsg. v. J. Verheijen (CCSL 47), Brepols 1981.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, hrsg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, editio funditus renovata 4, Stuttgart ⁵2007.

Constantin von Tischendorf, Evangelia Apocrypha, 2., verm. Aufl. Leipzig 1876.

Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kritischem Text, hrsg. v. Ernst von Dobschütz, Leipzig 1912.

Das Kindheitsevangelium des Thomas, übers. v. O. Cullmann, in: Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen. I. Evangelien, Tübingen ⁶1999, 353-359.

Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Vollständige Sammlung aller ältesten Schriften des Urchristentums, übers. v. Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt am Main 1999.

Delatte, Armand (Hg.), Evangile de l'Enfance de Jacques: Manuscrit No. 355 de la Bibliothèque Nationale, in: Anecdota Atheniensa, Vol. 1. Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions, Paris 1927, 264–271.

Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt. Teppiche: Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis), übers. v. O. Stählin (BKV 2/17, 19, 20), München 1936-1938.

Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, revidiert 2017, Stuttgart 2016.

Die Homilien des Heiligen Johannes Chrysostomus über das Evangelium des heiligen Johannes, übers. v. F. Knors, Paderborn 1862.

Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen, hrsg. v. G. Beer, O. Holtzmann und I. Rabin. Schabbat (Sabbat). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang v. W. Nowack, Gießen 1924.

Irenäus von Lyon, Epideixis Adversus Haereses. Darlegung der Apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien (FC 8), übers. u. eingel. v. N. Brox, Freiburg u.a. 1993.

Iustini Martyris, Apologiae pro Christianis (PTS 38), hrsg. M. Marcovich, Berlin 1994.

Novum Testamentum Graece, 28., rev. Aufl., hrsg. v. B. Aland/K. Aland u.a., Stuttgart 2012.

Q.S.Fl. Tertulliani, De pudicitia, hrsg. v. E. Dekkers (CChr.SL 2), Turnhout 1954.

Rahlfs-Hanhart Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart, Stuttgart 2006.

The Homeric-Hymns, hrsg. v. T.W. Allen/W.R. Halliday und E.E.Sikes, Oxford ²1936.

The Infancy Gospel of Thomas: Recension A, in: Burke, Tony, DE INFANTIA IESV EVANGELIVM THOMAE. GRAECE (CORPVS CHRISTIANORVM. Series Apocryphorum 17), Turnhout 2010, 340-389.

Literatur

Aasgaard, Reidar, The Childhood of Jesus. Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas, Eugene, OR 2009.

Aasgaard, Reidar, From Boy to Man in Antiquity: Jesus in the Apocryphal *Infancy Gospel of Thomas*, in: Thymos: Journal of Boyhood Studies 3 (2009) 1, 3-20.

Aasgaard, Reidar, Uncovering Children's Culture in Late Antiquity: The Testimony of the *Infancy Gospel of Thomas*, in: Horn, Cornelia B./Phenix, Robert R. (Hg.), Children in Late Ancient Christianity, Tübingen 2009, 1-27.

Achtemeier, Paul J., Jesus and the Miracle Tradition, Eugene, OR 2008.

Aichele, George, Kanon als Intertext: Einschränkung oder Befreiung, in: Alkier, Stefan/Hays, Richard B. (Hg.), Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre (NET 10), Tübingen 2005, 159-179.

Alkier, Stefan, Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin, Tübingen 1993.

Alkier, Stefan/Dressler, Bernhard, Wundergeschichten als fremde Welten lesen lernen, in: Dressler, B./Meyer-Blank, M. (Hg.), Religion zeigen, Münster 1998, 163-187.

Alkier, Stefan, Wen wundert was? Einblicke in die Wunderauslegung von der Aufklärung bis zur Gegenwart, in: ZNT 7 (2001) 4, 2-15.

Alkier, Stefan, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung (WUNT 134), Tübingen 2001.

Alkier, Stefan, „Papa, ich will mal zu Jesus“ – Florians Bibelverständnis, in: Bücher, Anton A. u.a. (Hg.), „Im Himmelreich ist keiner sauer.“ Kinder als Exegeten, Stuttgart 2003, 60-63.

Alkier, Stefan, Intertextualität, in: Erlemann, Kurt/Noethlichs, Karl Leo (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur. Bd. A: Prologomena – Quellen – Geschichte, Neukirchen-Vluyn ²2004, 60-65.

Alkier, Stefan, Zeichen der Erinnerung – Die Genealogie in Mt 1 als intertextuelle Disposition, in: Bull, Klaus-Michael/Reinmuth, Eckart (Hg.), Bekenntnis und Erinnerung (FS H.-F. Weiß) (RTS 16), Münster 2004, 108-128.

Alkier, Stefan, Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4. Intertextualität im Rahmen einer kategorialen Semiotik biblischer Texte, in: Alkier, Stefan/Hays, Richard B. (Hg.), Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre (NET 10/2005), Tübingen 2005, 1-23.

Alkier, Stefan, Die Bibel – das Buch der Bücher. Kanongeschichtliche, theologische, intertextuelle und poetologische Anmerkungen zu einem Bestseller, in: ders./Hays, Richard B. (Hg.), Kanon und Intertextualität (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität FfM 1), Frankfurt am Main 2010, 11-53.

Alkier, Stefan, Erlesenes Sehen mit offenen Augen und allen Sinnen. Zum Verhältnis von Intratextualität, Intertextualität, Intermedialität und Visualisierung, in: Beinhauer-Köhler, B./Pezzoli-Olgiati, D./Valentin, J. (Hg.), Religiöse Blicke – Blicke auf das Religiöse. Visualität und Religion, Zürich 2010, 83-109.

Alkier, Stefan, The Book of Re(ve)lation: How to read Intertextually, in: Verheyden, Joseph/Nicklas, Tobias/Merkt, Andreas (Hg.), Ancient Christian Interpretations of „Violent Texts“ in the Apocalypse, Göttingen 2011, 287-303.

Alkier, Stefan, Unerhörte Stimmen. Bachtins Konzept der Dialogizität als Interpretationsmodell biblischer Polyphonie, in: Köhlmoos, Melanie/Wriedt, Markus (Hg.), Wahrheit und Positionalität (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität FfM 3), Leipzig 2012, 45-69.

Alkier, Stefan, „For nothing will be impossible with God“ (Luke 1:37). The Reality of the „Feeding the Five Thousand“ (Luke 9:10-17) in the Universe of Discourse of Luke’s Gospel, in: ders./Weissenrieder, Annette (Hg.), Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concepts of Reality (SBR 2), Berlin 2013, 5-22.

Alkier, Stefan/Moffitt, David M., Miracles Revisited. A Short Theological and Historical Survey, in: Alkier, Stefan/Weissenrieder, Annette (Hg.), Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concept of Reality (SBB 2), Berlin/Boston 2013, 315-335.

Alkier, Stefan, Reading the Canon Intertextually. The Decentralization of Meaning, in: Bauks, Michaela/Horowitz, Wayne/Lange, Armin (Hg.), Between Text and Text. The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and their Afterlife in Medieval and Modern Times, Göttingen 2013, 288-302.

Alkier, Stefan, Das Kreuz mit den Wundern oder Wunder ohne Kreuz? Semiotische, exegetische und theologische Argumente wider die formgeschichtliche Verkürzung der Wunderforschung, in: Kollmann, Bernd/Zimmermann, Ruben (Hg.), Hermeneutik frühchristlicher Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsästhetische Perspektiven (WUNT 339), Tübingen 2014, 515-544.

Alkier, Stefan, Die Wunderdiskussion und die notwendige Problematisierung des Wirklichkeitsbegriffs, in: ders./Popoiu, Ioan Dumitru (Hg.), Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 6), Leipzig 2015, 11-42.

Allen, Graham, Intertextuality, London/New York ²2011.

Angenot, Marc, L’intertextualité enquête sur l’émergence et la diffusion d’un champ notionnel, in: Revue des Sciences humaines 60 (1983) 189, 121-135.

Arndt, Ernst Moritz, Fragmente über Menschenbildung. Erster Theil, Altona 1805.

Arnold, Bill T., Genesis, Cambridge, MA 2009.

Art. Dichten, in: DWB 2 (1860), 1058.

- Art. μέθοδος, in: Liddell, Henry G./Scott, Robert, A Greek-English Lexicon, Oxford u.a. 1996, 1091.
- Art. παίζω, in: Liddell, Henry G./Scott, Robert, A Greek-English Lexicon, Oxford u.a. 1996, 1288.
- Art. παίζω, in: Pape, Wilhelm, Griechisch-Deutsch. Altgriechisches Wörterbuch (Digitale Bibliothek 117), Berlin 2005, Bd. 2, 442.
- Art. πηλός, in: Liddell, Henry G./Scott, Robert, A Greek-English Lexicon, Oxford u.a. 1996, 1401.
- Art. ποιέω, in: Liddell, Henry G./Scott, Robert, A Greek-English Lexicon, Oxford u.a. 1996, 1428.
- Art. χούς, in: Liddell, Henry G./Scott, Robert, A Greek-English Lexicon, Oxford u.a. 1996, 2000.
- Art. Sinn, in: Wörterbuch der philosophischen Begriffe (PhB 500), begr. V. F. Kirchner u. C. Michaëlis, fortges. V. J. Hoffmeister, vollst. neu hg. v. A. Regenbogen u. U. Meyer, Hamburg 2005, 604.
- Asheim, Ivar, Glaube und Erziehung bei Luther. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik (PF 71), Heidelberg 1961.
- Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2013.
- Attridge, Harold W., Intertextuality in the *Acts of Thomas*, in: Stoops, Robert F. /MacDonald, Dennis R. (Hg.), *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives* (Semeia 80), Atlanta, GA 1997, 87-125.
- Aubin, Melissa, Beobachtungen zur Magie im Neuen Testament, in: ZNT 7 (2002) 4, 16-24.
- Austin, John L., *How to do Things with Words*, Cambridge, MA 1962.
- Baars, Willem/Heldermann, Jan, Neue Materialien zum Text und zur Interpretation des Kindheits-evangeliums des Pseudo-Thomas, in: OrChr 77 (1993), 191-226.
- Bachtin, Michail, Probleme der Poetik Dostoevskijs, übers. v. A. Schramm, München 1971.
- Bachtin, Michail M., Die Ästhetik des Wortes, hrsg. u. eingel. v. R. Grüber, übers. v. R. Grüber u. S. Reese, FfM 1979.
- Bader, Günther, Kanon, Kanon und Wiederholung. Zu Lesekanon, Singkanon und zur kanonischen Veränderung, in: Barton, John/ Wolter, Michael (Hg.), *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons* (BZNW 118), Berlin/New York 2003, 261-302.
- Bahrtdt, Carl Friedrich, Briefe über die Bibel im Volkston, Halle 1782.
- Bahrtdt, Carl Friedrich, Ausführungen des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit suchende Leser, Berlin 1784-1792.
- Bail, Ulrike, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 u Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.
- Balz, Horst, Art. κόρος, ου, ό, in: EWNT 2 (1981), 3., durchges. Aufl. Stuttgart 2011, 763.
- Barrett, Charles Kingsley, *Acts 1-14. Volume I (A Critical and Exegetical Commentary)*, Edinburgh 2008.

- Barth, Ulrich, Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich, in: ders.: Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 89–123.
- Barth, Ulrich, Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung, in: ders.: Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 3–27.
- Barthes, Roland, Texte (Théorie du), in: Encyclopædia Universalis 15 (1973), 1013-1017.
- Barthes, Roland, Über mich selbst, übers. v. J. Hoch, München 1978.
- Barthes, Roland, Theory of the Text, übers. v. G. Bennington u. I. McLeod, in: Young, Robert (Hg.), Untying the Text. A Post-Structuralist Reader, London/New York 1990, 31-47.
- Barthes, Roland, Der Tod des Autors, in: Jannidis, Fotis u.a. (Hg.), Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2000, 185-193.
- Barton, John, Unity and Diversity in the Biblical Canon, in: ders./Wolter, Michael (Hg.), Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons (BZNW 118), Berlin/New York 2003, 11-26.
- Baruch de Spinoza, Theologisch-philosophischer Traktat, hrsg. v. C. Gebhardt, Hamburg⁵1955.
- Batten, Alicia J., Thematic Affinities between the Letter of James and the Acts of Peter and the Twelve Apostles, in: Roessli, Jean-Michel/Nicklas, Tobias (Hg.), Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha (NTP 26), Göttingen 2014, 249-266.
- Bauckham, Richard, *The Acts of Paul: Replacement of Acts or Sequel to Acts?*, in: Stoops, Robert F./MacDonald, Dennis R. (Hg.), The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives (Se-meia 80), Atlanta, GA 1997, 159-169.
- Bauer, Walter, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Darmstadt 1967.
- Baumann, Gerlinde, Gottes Gewalt im Wandel. Traditionsgeschichtliche und intertextuelle Studien zu Nahum 1,2-8 (WMANT 108), Neukirchen-Vluyn 2005.
- Baur, Ferdinand Christian, Apollonius von Tyana und Christus. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus, Eugene, OR 1994.
- Bazzana, Giovanni Battista, I Have Come to Cast a Sword on Earth. Synoptic Gospels and the Gospel of Thomas in the Pseudo-Clementines, in: Roessli, Jean-Michel/Nicklas, Tobias (Hg.), Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha (NTP 26), Göttingen 2014, 189-212.
- Becker, Eve-Marie, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie (WUNT 194), Tübingen 2006.
- Becker, Michael, Wunder und Wundertäter im früh rabbinischen Judentum. Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus (WUNT 144), Tübingen 2002.
- Becker, Jürgen, Maria. Mutter Jesu und erwählte Jungfrau (BG 4), Leipzig 2001.
- Bedenbender, Andreas, Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium, in: TuK 27 (2004) 3/4, 1-96.
- Beer, Bettina, „Methode“, „Methodik“ und „Methodologie“ in der Ethnologie, in: Ethnoscripts 10 (2008) 2, 8-23.

- Beilner, W., Art. *σάββατον*, in: EWNT 3 (1983), 3., durchges. Aufl. Stuttgart 2011, 523-529.
- Bennema, Cornelis, Character Analysis and Miracle Stories in the Gospel of Mark, in: Kollmann, Bernd/Zimmermann, Ruben (Hg.), Hermeneutik frühchristlicher Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsästhetische Perspektiven (WUNT 339), Tübingen 2014, 413-427.
- Berg, Christian, Art. Methodologie, in: RGG⁴ 5 (2002), 1187-1189, hier 1187.
- Berger, Klaus, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel² 1995.
- Berger, Klaus, Formen und Gattungen im Neuen Testament (UTB 2532), Tübingen 2005.
- Berk, Laura E., Entwicklungspsychologie, 5. aktual. Aufl. – bearb. v. U. Schönplugg, München 2011.
- Berndt, Frauke/Tonger-Erk, Lily, Intertextualität. Eine Einführung (Grundlagen der Germanistik 53), Berlin 2013.
- Betcher, Sharon V., Disability and the Terror of the Miracle Tradition, in: Alkier, S./Weissenrieder, A. (Hg.), Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concept of Reality (SBB 2), Berlin/Boston 2013, 161-181.
- Betz, Hans Dieter, Jesus als göttlicher Mensch, in: Suhl, Alfred (Hg.), Der Wunderbegriff im Neuen Testament (WdF 295), Darmstadt 1980.
- Bieler, Ludwig, ΘΕΙΟΣ ANHP. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum I/II, Wien 1935/36.
- Blackburn, Barry, Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions. A Critique of the *Theios Anēr* Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark (WUNT 40), Tübingen 1991.
- Bloom, Harold, Einfluss-Angst. Eine Theorie der Dichtung, übers. v. A. Schweikhart, FfM 1995.
- Böttrich, Christfried, Jesus und der Feigenbaum. Mk 11,12-14.20-25 in der Diskussion, in: NT 19 (1997) 4, 328-359.
- Bovon, François, Die Geburt und die Kindheit Jesu. Kanonische und apokryphe Evangelien, in: BiKi 42 (1987), 162-170.
- Bovon, François/Geoltrain, Pierre (Hg.), *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris 1997.
- Bovon, François, Facing the Scriptures: Mimesis and Intertextuality in the *Acts of Philip*, in: Roessli, Jean-Michel/Nicklas, Tobias (Hg.), Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha (NTP 26), Göttingen 2014, 267-280.
- Braun, Heike, Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität. Eine kanonisch-intertextuelle Auslegung der Stephanusepisode Apg 6,1-8,3, Tübingen 2010.
- Breytenbach, Cilliers, Art. Schöpfer/Schöpfung. III. Neues Testament, in: TRE 30 (1999), 283-292.
- Brinkmann, Frank Thomas, Religionspädagogik. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 2013.
- Broich, Ulrich, Bezugfelder der Intertextualität. Zur Einzeltextreferenz, in: ders./Pfister, Manfred (Hg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 48-77.

Broich, Ulrich, Formen der Markierung von Intertextualität, in: ders./Pfister, Manfred (Hg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 31-47.

Broich, Ulrich, Intertextualität in Fieldings Joseph Andrews, in: ders./Pfister, Manfred, Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 262-278.

Brown, Raymond E., The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke, New York u.a. 1999.

Bürgerliches Gesetzbuch, 83., überarb. Aufl. München 2019.

Bultmann, Rudolf, Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 12), Göttingen ¹⁰1995.

Burke, Tony, „Social Viewing“ of Children in the Childhood Stories of Jesus, in: Horn, Cornelia B./Phenix, Robert R. (Hg.), Children in Late Ancient Christianity, Tübingen 2009, 29-43.

Burke, Tony, DE INFANTIA IESV EVANGELIVM THOMAE. GRAECE (CORPVS CHRISTIANORVM. Series Apocryphorum 17), Turnhout 2010.

Busch, Peter, War Jesus ein Magier?, in: ZNT 7 (2001) 4, 25-31.

Cameron, Ron (Hg.), The Other Gospels. Non-Canonical Gospel Texts, Philadelphia, PA 1982.

Cartlidge, David R., An Illustration in the Admont „Anselm“ and its Relevance to a Reconstruction of the *Acts of John*, in: Stoops, Robert F. /MacDonald, Dennis R. (Hg.), The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives (Semeia 80), Atlanta, GA 1997, 277-291.

Ceming, Katharina/Werlitz, Jürgen, Die verbotenen Evangelien. Apokryphe Schriften, Wiesbaden 2004.

Chartrand-Burke, Tony, The Infancy Gospel of Thomas: The Text, its Origins, and its Transmission, Toronto 2001.

Chartrand-Burke, Tony, Completing the Gospel. The Infancy Gospel of Thomas as a Supplement to the Gospel of Luke, in: DiTommaso, L./Turescu, L. (Hg.), The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannegiesser, Leiden 2008, 101-119.

Chartrand-Burke, Tony, The Infancy Gospel of Thomas, in: Foster, Paul (Hg.), The Non-Canonical Gospels, London 2008.

Colpe, Carsten, Art. Heilige Schriften, in: RAC. Bd. 14 (1988), 184-223.

Conzelmann, Hans/Lindemann, Andreas, Arbeitsbuch zum Neuen Testament (UTB 52), 14., durchges. Aufl. Tübingen 2004.

Conway, Colleen M., ‚Behold the Man!‘ Masculine Christology and the Fourth Gospel, in: Moore, S.D./Anderson, J.C. (Hg.), New Testament Masculinities, Atlanta, GA, 163-180.

Cousland, J. Robert C., Holy Terror. Jesus in the Infancy Gospel of Thomas, London u.a. 2018.

Cowper, B. Harris, *The Apocryphal Gospels. And Other Documents relating to the History of Christ*, transl. from the Originals in Greek, Latin, Syriac, etc., with Notes, Scriptural References, and Prolegomena (Ancient Texts and Translations), Eugene, OR 2006.

Craffert, Pieter F., *What actually happened? Miracle Stories in Anthropological Historical Perspective*, in: Kollmann, Bernd/Zimmermann, Ruben (Hg.), *Hermeneutik frühchristlicher Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsästhetische Perspektiven* (WUNT 339), Tübingen 2014, 263-282.

Crossan, John Dominic, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, CA 1991.

Cullmann, Oscar, *Kindheitsevangelien*, in: Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen. I. Evangelien*, Tübingen ⁶1999, 349-361.

D'Anna, Alberto, *The New Testament and the Third Epistle to the Corinthians*, in: Roessli, Jean-Michel/Nicklas, Tobias (Hg.), *Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha* (NTP 26), Göttingen 2014, 133-148.

Davis, Stephen J., *Christ Child. Cultural Memories of a Young Jesus*, New Haven/London 2014.

Delgado, José Antonio Fernández, *Orakel-Parodie, mündliche Dichtung und Literatur im homerischen Hermes-Hymnus*, in: Kullmann, Wolfgang/Reichel, Michael (Hg.), *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen* (Script-Oralia 9), Tübingen 1990, 199-225.

Derrida, Jacques, *Limited Inc*, übers. v. W. Rappl, Wien 2001.

Desreumaux, Alain, *Das Neue Testament in der Doctrina Addaï*, in: Roessli, Jean-Michel/Nicklas, Tobias (Hg.), *Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha* (NTP 26), Göttingen 2014, 233-248.

Detlef, Caspar/Müller, Gustav, *Offenbarung des Petrus*, in: Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen. II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen ⁶1999, 562-579.

Dibelius, Martin, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919.

Diekmannshenke, Hajo, *Spontane versus kanonisierte Intertextualität. Vom neuen Umgang mit der Bibel in der Refomrationszeit*, in: Klein, Josef/Fix, Ulla (Hg.), *Textbeziehungen. Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität*, Tübingen 1997, 149-166.

Dillmann, Rainer/Paz, César Mora, *Das Lukasevangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart ²2004.

Dohmen, Christoph, *Exodus 19-40* (HThK), Freiburg 2004.

Dormeyer, Detlev/Galindo, Florencio, *Die Apostelgeschichte. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 2003.

Dormeyer, Detlev, *Das apokryphe Kindheitsevangelium des Thomas und "Harry Potter" von J.K. Rowling*, in: Ders./Munzel, Friedhelm (Hg.), *Faszination „Harry Potter“: Was steckt dahinter? (Wissenschaft aktuell - Theologie 5)*, Münster 2005, 31-42.

Dormeyer, Detlev, *Wundergeschichten in der hellenistischen Medizin und Geschichtsschreibung. Eine religionsgeschichtliche Annäherung*, in: Kollmann, Bernd/Zimmermann, Ruben (Hg.), *Hermeneu-*

tik frühchristlicher Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsästhetische Perspektiven (WUNT 339), Tübingen 2014, 127-151.

Dormeyer, Detlev, Ein plötzlicher Tod als Warnung (Der Betrug des Hananias und der Spahira). Apg 5,1-11, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium frühchristlicher Wundererzählungen. Bd. 2: Die Wunder der Apostel, Gütersloh 2017, 145-157.

Drecolt, Volker Henning, Art. Heilige Schriften. III. Christentum, in: RGG⁴ 3 (2000), 1550.

Drewermann, Eugen, Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 2: Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis, Olten⁶1990.

Drewermann, Eugen, Tiefenpsychologische Hermeneutik von Wundererzählungen, in: Kollmann, Bernd/Zimmermann, Ruben (Hg.), Hermeneutik frühchristlicher Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsästhetische Perspektiven (WUNT 339), Tübingen 2014, 589-607.

Dreyer, Martin, Der vergessene Jesus. Auf keinen Fall von gestern und auf jeden Fall für heute, Gütersloh 2016.

Dronsch, Kristina, Vom Fruchtbringen (Sämann mit Deutung). Mk 4,3-9.(10-12)13-20 (Mt 13,3-9.18-23/Lk 8,5-8.11-15/EvThoom 9/Agr 220), in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, München 2007, 297-311.

Dronsch, Kristina, Bedeutung als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft. Texttheoretische und semiotische Entwürfe zur Kritik der Semantik dargelegt anhand einer Analyse zu ἀκούειν in Mk 4 (NET 15), Tübingen/Basel 2010.

Dschulnigg, Peter, Das Markusevangelium (ThKNT 2), Stuttgart 2007.

du Toit, David S., Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Kaiserzeit (WUNT 91), Tübingen 1997.

du Toit, David, Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen, Neukirchen-Vluyn 2006.

du Toit, David, Erneut auf der Suche nach Jesus. Eine kritische Bestandsaufnahme der Jesusforschung am Anfang des 21. Jahrhunderts, in: Körtner, Ulrich H.J., Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung, Neukirchen-Vluyn²2006, 91-135.

Dunn, James D.G., The Acts of the Apostles, Peterborough 1996.

Dunn, James D.G., A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed, Grand Rapids, MI 2005.

Ebach, Jürgen, Bild Gottes und Schrecken der Tiere. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: ders. (Hg.), Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegese, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, 16-47.

Ebner, Martin/Heininger, Bernhard, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), 2. verb. u. erw. Aufl. Paderborn u.a. 2007.

Ebner, Martin, Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können, Stuttgart 2007.

Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008.

Ecker, Gisela, „A Map for Rereading“. Intertextualität aus der Perspektive einer feministischen Literaturwissenschaft, in: Broich, Ulrich/Pfister, Manfred (Hg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 297-311.

Eckey, Wilfried, Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband I: 1,1-10,42, 2., durchges. Aufl. Neukirchen-Vluyn 2006.

Eco, Umberto, Das offene Kunstwerk, Frankfurt am Main 1973.

Eco, Umberto, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, übers. v. H.-G. Held, München/Wien 1987.

Eisen, Ute E., Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie (NTOA 58), Göttingen 2006.

Eliade, M., Traité d'histoire des Religions. Morphologie du sacré, Paris 1949.

Elliott, James Keith, The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M.R. James, Oxford 1993.

Elliott, James Keith, The Apocryphal Jesus. Legends of the Early Church, Oxford 2008.

Eltrop, Bettina, Wunder – Geschichten von Gottes Kraft. Einem neuen Verständnis der neutestamentlichen Wundertexte auf der Spur..., in: BiKi 2 (2006), 62-66.

Erlemann, Kurt, Die synoptischen Gleichnisse und die johanneischen σημεία – ein redaktionskritischer und textpragmatischer Vergleich, in: Lehnert, V.A./Rüsen-Weinhold, U. (Hg.), Logos – Logik – Lyrik, Leipzig 2007, 340-349.

Erlemann, Kurt, Erweckung eines verunglückten Spielkameraden (Junge auf dem Dach). KThom 9, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 843-846.

Euler, Walter Andreas, „Des Glaubens liebstes Kind?“ Erscheinungen und Wunder in fundamentaltheologischer Perspektive, in: Schneider, Bernhard (Hg.), Maria und Lourdes. Wunder und Marienerscheinungen in theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive, Münster 2008, 8-32.

Evans, Craig A., Noncanonical Writings and New Testament Interpretation, Peabody, MA 1992.

Faßbeck, Gabriele/Schmitz, Barbara, Art. Bethlehem, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (wibilex.de), 2008 (Zugriffsdatum: 29.06.2014).

Feddersen, J.F., Das Leben Jesu für Kinder, 5., verm. u. verb. Aufl. Halle 1787.

Felsch, Dorit, Spielender Schöpfer (Erschaffung der Spatzen). KThom 2 (arabK 36.46; Koran Sure 3.49), in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Gütersloh 2013, 827-831.

Fischer, Christian, Texte, Gattungen, Textsorten und ihre Verwendung in Lesebüchern, Gießen 2009.

Fix, Ulla, Stil – ein sprachliches und soziales Phänomen. Beiträge zur Stilistik, Berlin 2007.

Foster, Paul, Die Apokryphen Evangelien. Eine kleine Einführung, Stuttgart 2011.

Frank, Nicole, Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes. Eine intertextuelle Studie zur Auslegung und Fortschreibung der Paulustradition, Tübingen 2009.

Frateantonio, Christa, Art. Wunder, Wundertäter, in: DNP 12/2 [2002], 595-599.

Fredericks, James, A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions, in: Horizons 22 (1995) 1, 68-75.

Frey, Jörg/Popkes, Enno Edzard/Schröter, Jens (Hg.), Das Thomasevangelium. Entstehung, Rezeption, Theologie, Berlin 2008.

Frey, Jörg/Schröter, Jens, Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Zur Einführung in Thema und Konzeption des vorliegenden Bandes, in: Dies. (Hg.), Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen (WUNT 254), Tübingen 2010, 3-30.

Frey, Jörg, Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie, in: ders. (Hg.), Die Herrlichkeit des Gekreuzigten (WUNT 307), Tübingen 2013, 803-833.

Frickenschmidt, Dirk, Evangelium als antike Biographie, in: ZNT 2 (1998), 29-39.

Frilingos, Christopher A., „It Moves Me to Wonder“: Narrating Violence and Religion under the Roman Empire, in: JAAR 77 (2009) 4, 825-852.

Frilingos, Christopher A., No Child left behind: Knowledge and Violence in the Infancy Gospel of Thomas, in: JECS 17 (2009) 1, 27-54.

Feuerbach, Ludwig, Über das Wunder, in: ders., Kleinere Schriften I (1835-1839). Gesammelte Werke 8, hrsg. v. W. Schuffenhauer, Berlin²1882.

Gäbel, Georg, Mehr Hoffnung wagen (Vom Senfkorn). Mk 4,30-32 (Q 13,18f./Mt 13,31f./Lk 13,18f./EvThom 20), in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, München 2007, 327-336.

Gagné, André, The *Gospel according to Thomas* and the New Testament, in: Roessli, Jean-Michel/Nicklas, Tobias (Hg.), Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha (NTP 26), Göttingen 2014, 27-39.

Genette, Gérard, Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, übers. v. W. Bayer u. D. Hornig, Frankfurt am Main 1993.

Gerber, Christine, Erzählte Christologie im Markusevangelium – oder: Wie ist zu verstehen, wer Jesus ist?, in: Fornet-Ponse, Thomas (Hg.), Jesus Christus. Von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur (JThF 25), Münster 2015, 63-72.

Gero, Stephen, The Infancy Gospel of Thomas. A study of the Textual and Literary Problems, in: NT 13 (1971), 46-80.

Gillmayr-Bucher, Susanne, Intertextualität. Zwischen Literaturtheorie und Methodik, in: Protokolle zur Bibel 8 (1999), 5-20.

Glavic, Julie A., Eutychus in Acts and in the Church. The Narrative Significance of Acts 20:6-12, in: BBR 24 (2014) 2, 179-206.

Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus (EKK 2/2), Neukirchen-Vluyn 1979.

Gobillot, Geneviève, Two Arabic Epitomes of the Pseudo-Clementines. Texts of Sinai (MS. no. 508) and British Museum (MS.XXVIII, add. 9965), in: Roessli, Jean-Michel/Nicklas, Tobias (Hg.), Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha (NTP 26), Göttingen 2014, 213-231.

Grabovszki, Ernst, Vergleichende Literaturwissenschaft für Einsteiger (UTB 3565), Wien/Köln/Weimar 2011.

Gräb, Wilhelm, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002.

Gräb, Wilhelm, Sinnfragen: Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh 2006.

Gradl, Hans-Georg, Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive (FzB 107), Würzburg 2005.

Greschat, Katharina, Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Fragestellungen und Themen der neueren Forschung, in: VuF 51 (2006) 1, 56-62.

Grohmann, Marianne, Psalm 113 und das Lied der Hanna (1Sam 2,1-10) – Paradebeispiele für eine intertextuelle Lektüre?, in: Alkier, Stefan/Hays, Richard B. (Hg.), Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre, Tübingen/Basel 2005, 137-156.

Groß, Walter, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26-27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, in: BN 68 (1993), 35-48.

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (<https://www.gesetze-im-internet.de/gg/BJNR000010949.html>; Zugriff: 26.01.2016).

Hackenberg, W., Art. σπείρω, in: EWNT 3 (1983), 3., durchges. Aufl. Stuttgart 2011, 628f.

Hägg, Tomas, The Art of Biography in Antiquity, Cambridge, MA 2012.

Hahn, Ferdinand, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (UTB 1873), 5., erw. Aufl. Göttingen 1995.

Hahn, Ferdinand, Theologie des Neuen Testaments. Bd. 2: Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung, Tübingen 2002.

Halbwachs, Maurice, La mémoire collective, Paris 1950.

Hanisch, Helmut, Art. Kind/Kindheit. IV. Sozialethisch, in: RGG⁴ 4 (2001), 970.

Hartenstein, Friedhelm, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren...“ (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung, in: EvTh 65 (2005), 277-293.

Hartenstein, Judith, Art. „Das Kindheitsevangelium nach Thomas (KThom), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2008 (Zugriffsdatum: 04.08.2012).

Hartenstein, Judith, Macht, Übermut und sonderbare Wunder. Apokryphe Kindheitsevangelien: Geschichten über Jesus als Kind, in: WUB 4 (2010), 11-15.

- Hartenstein, Judith, VI. Die Wundererzählungen in apokryphen Evangelien. Hinführung, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Gütersloh 2013, 781-789.
- Hartenstein, Judith, Die Zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge (TU 146), Berlin 2015.
- Hartman, L, Art. ἱεροσαλήμα, in: EWNT 2 (1981), 3., durchges. Aufl. Stuttgart 2011, 432-439.
- Hatina, Thomas R., Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is there a Relationship?, in: Biblical Interpretation 7 (1999), 28-43.
- Hays, Richard B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, New Haven, CT 1989.
- Hebel, Udo J., Intertextuality. Allusion and Quotation. An International Bibliography of Critical Studies, New York/London 1989.
- Hebel, Udo J., Romaninterpretation als Textarchäologie, Frankfurt am Main 1989.
- Hebel, Udo J., Towards a Descriptive Poetics of Allusion, in: Plett, H.F. (Hg.), Intertextuality (Research in Text Theory/Untersuchungen zur Texttheorie 15), Berlin/New York 1991, 135-164.
- Heinemann, Wolfgang/Viehweger, Dieter, Textlinguistik. Eine Einführung (Reihe Germanistische Linguistik 115), Tübingen 1991.
- Heinemann, Wolfgang, Zur Eingrenzung des Intertextualitätsbegriffs aus textlinguistischer Sicht, in: Klein, Josef/Fix, Ulla (Hg.), Textbeziehungen. Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität, Tübingen 1997, 21-37.
- Heinemann, Wolfgang, Textsorten. Zur Diskussion um Basisklassen des Kommunizierens. Rückschau und Ausblick, in: Adamzik, Kirsten (Hg.), Textsorten. Reflexionen und Analysen (Textsorten 1), Tübingen 2000, 9-29.
- Helbig, Jörg, Intertextualität und Markierung. Untersuchungen zur Systematik und Funktion der Signalisierung von Intertextualität, Heidelberg 1996.
- Henning, Meghan, Niedergestreckt und zerstört: Strafwunder und ihre pädagogische Funktion, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium frühchristlicher Wundererzählungen. Bd. 2: Die Wunder der Apostel, Gütersloh 2017, 76-81.
- Hentschel, Anni, Umstrittene Wunder. Mehrdeutige Zeichen im Johannesevangelium, in: Alkier, Stefan/Popoiu, Ioan Dumitru (Hg.), Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 6), Leipzig 2015, 94-115.
- Hills, Julian V., *The Acts of Paul* and the Legacy of the Lukan Acts, in: Stoops, Robert F. /MacDonald, Dennis R. (Hg.), *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives* (Semeia 80), Atlanta, GA 1997, 145-159.
- Hock, Ronald F., *The Infancy Gospels of James and Thomas* (The Scholars Bible 2), Santa Rosa, CA 1995.
- Hock, Ronald F., Art. Kindheitsevangelien, in: RGG⁴ 4 (2001), 993.
- Hofmann, Rudolph Hugo, *Das Leben Jesu nach den Apokryphen. Im Zusammenhange aus den Quellen erzählt und wissenschaftlich untersucht*, Leipzig 1851.

Hohl Trillini, Regula/Quassdorf, Sixta, A ‚Key to All Quotations‘? A Corpus-Based Parameter Model of Intertextuality, in: *Literary and Linguistic Computing* 25 (2010), 269-286.

Holthuis, Susanne, *Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption* (Stauffenburg Colloquium 28), Tübingen 1993.

Holzbach, Mathis Christian, Ein aufmüpfiger Schüler (Der Knabe Jesus kennt die Buchstaben). *KThom* 14, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Das Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Bd. 1: *Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 862-868.

Huber, Konrad/Leicht, Barbara, Sind die apokryphen Evangelien „Evangelien“?, in: *BuK* 2 (2005), 66f.

Hübenthal, Sandra, *Transformation und Aktualisierung. Zur Rezeption von Sach 9-14 im Neuen Testament* (SBB 57), Stuttgart 2006.

Hübenthal, Sandra, „Wer ist dieser?“ Mt 21,1-17 in intertextueller Lektüre, in: Ballhorn, Egbert/Steins, Georg (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele* gelesen, Stuttgart 2007, 261-278.

Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding. The Philosophical Works of David Hume*. Vol. 1, hrsg. v. T.H. Green u. T.H. Grose, London 1898.

Hurtado, Larry W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Cambridge, MA 2003.

Ionită, Alexandru, „Das unaussprechliche Wunder“ – die Auferweckung des Lazarus. Eine Betrachtung aus der Perspektive der Orthodoxen Hymnographie mit Blick auf das Judenbild, in: Alkier, Stefan/Popoiu, Ioan Dumitru (Hg.), *Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive* (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 6), Leipzig 2015, 211-228.

Iser, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* (UTB 636), München ⁴1994.

Jacobs, Andrew S., *Christ Circumcised. A Study in Early Christian History and Difference*, Philadelphia, PA 2012.

Janowski, Bernd, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: ders. (Hg.), *Die Welt als Schöpfung*, Neukirchen-Vluyn 2008, 183-214.

Jewett, Robert, *Romans. A Commentary* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Minneapolis, MN 2007.

Johnston Largen, Kristin, *Baby Krishna, Infant Christ. A Comparative Theology of Salvation*, Maryknoll, NY 2011.

Jones, F. Stanley, An Ancient Jewish Christian Rejoinder to Luke’s Acts of the Apostles: Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71, in: Stoops, Robert F. /MacDonald, Dennis R. (Hg.), *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives* (Semeia 80), Atlanta, GA 1997, 223-247.

Jülicher, Adolf, *Die Gleichnisreden Jesu*. 2 Bde., Tübingen ²1910.

Jung, Carl Gustav/Kerényi, Karl, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind/das göttliche Mädchen*, Hildesheim ³1984.

Junod, Éric, Apocryphes du NT ou apocryphes chrétiens anciens? Remarques sur la désignation d’un corpus et indications bibliographiques sur les instruments de travail récents, in: *ÉThR* 58 (1983), 409-421.

Junod, Éric, Apocryphes du Nouveau Testament. Une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définitin propose par W. Schneemelcher, in: *Apocrypha* 3 (1992), 17-46.

Käsemann, Ernst, Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen ⁶1970, 224-236.

Kahl, Werner, *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting. A religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective* (FRLANT 163), Göttingen 1994.

Kahl, Werner, Ist es erlaubt, am Sabbat Leben zu retten oder zu töten? (Marc. 3:4). Lebensbewahrung am Sabbat im Kontext der Schriften vom Toten Meer und der Mischna, in: *NT* 40 (1998), 313-335.

Kahl, Werner, Wunder und Mission in ethnologischer Perspektive, in: *ZNT* 15 (2005), 35-43.

Kahl, Werner, *New Testament Healing Narratives and the Category of Numinous Power*, in: Alkier, S./Weissenrieder, A. (Hg.), *Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concept of Reality* (SBB 2), Berlin/Boston 2013, 337-350.

Kaiser, Ursula Ulrike, Jesus als Kind. Neuere Forschungen zur Jesusüberlieferung in den apokryphen „Kindheitsevangelien“, in: Frey, Jörg/Schröter, Jens (Hg.), *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen* (WUNT 254), Tübingen 2010, 253-269.

Kaiser, Ursula Ulrike, Die sogenannte „Kindheitserzählung des Thomas“. Überlegungen zur Darstellung Jesu als Kind, deren Intention und Rezeption, in: Clivaz, Claire u.a. (Hg.), *Infancy Gospels. Stories and Identities* (WUNT 281), Tübingen 2011, 459-481.

Kaiser, Ursula Ulrike, Die Kindheitserzählung des Thomas, in: Marksches, Christoph/Schröter, Jens (Hg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Evangelien und Verwandtes*, Teilband 2, 7. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 2012, 930-959.

Kaiser, Ursula Ulrike, Geschlechterrollen in der „Kindheitserzählung des Thomas“, in: Lehtipuu, Outi/Petersen, Silke (Hg.), *Antike christliche Apokryphen. Marginalisierte Texte des frühen Christentums* (Die Bibel und die Frauen 3,2), Stuttgart 2019 (forthcoming).

Karle, Jörg Michael/Melzer, May-Britt/Schlauß, Dominik, Jerusalem als Korrektiv wissenschaftlicher und persönlicher Erkenntnis, in: Fornet-Ponse, Thomas (Hg.), *Jesus Christus – Von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem* (JThF 25), Münster 2015, 187-200.

Karmann, Thomas R., „Rein bin ich und von einem Mann weiß ich nichts!“ Zur Rezeption neutestamentlicher Texte und Motive im Protevangelium Jacobi, in: Roessli, Jean-Michel/Nicklas, Tobias (Hg.), *Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha* (NTP 26), Göttingen 2014, 61-104.

Karrer, Wolfgang, Intertextualität als Elementen- und Struktur-Reproduktion, in: Broich, Ulrich/Pfister, Manfred (Hg.), *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 98-116.

Kearns, Rollin, „Ho Kyrios“ als Hoheitstitel, in: *Mutmaßungen zur Christologie* 4 (2004), 2-34.

Keel, Othmar/Schroer, Silvia, *Schöpfung. Biblische Theologie im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002.

- Keener, Craig S., *Acts. An Exegetical Commentary. Volume 2. 3,1-14,28*, Grand Rapids, MI 2013.
- Kertelge, Karl, *Das Markusevangelium (NEB.NT 2)*, Würzburg 1994.
- Kinman, Brent, *Lucan Eschatology and the Missing Fig Tree*, in: *JBL* 113 (1994) 4, 669-678.
- Klauck, Hans-Josef, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart ³2008.
- Klejeweg, Marc, *Art. Kind*, in: *RLAC XX* (2004), 865-947.
- Klijn, A. Frederik J., *Rez. „Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hrsg. v. W. Schneemelcher“*, in: *VigChr* 48 (1988), 304f.
- Kluge, Friedrich, *Art. Methode*, in: *EWDS*²⁵ (2011), 618.
- Knoch, Otto, *Dem, der glaubt, ist alles möglich. Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien*, Stuttgart 1993.
- Koch, Dietrich-Alex, *Zwölferkreis und Gottesvolk. Überlegungen zur Frühgeschichte neutestamentlicher Ekklesiologie*, in: Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.), *Dietrich-Alex Koch. Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis - Ekklesiologie – Geschichte (NTOA 65)*, Göttingen 2008, 111-126.
- Köhlmoos, Melanie, *Altes Testament (utb basics)*, Tübingen 2011.
- Koester, Helmut, *Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur (ANRW II 25/2)*, Berlin u.a. 1982.
- Koester, Helmut, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Cambridge, MA 1990.
- Kollmann, Bernd, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, Göttingen 1996.
- Kollmann, Bernd, *Art. Wunder. IV. Neues Testament*, in: *TRE* 36 (2004), 389-397.
- Kollmann, Bernd, *Glaube – Kritik – Deutung. Gängige Deutungsmuster von Wundergeschichten in der Bibelwissenschaft*, in: *BiKi* 2 (2006), 88-93.
- Kollmann, Bernd, *Neutestamentliche Wundergeschichten. Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis, 2., durchges. u. erg. Aufl.* Stuttgart 2007.
- Kollmann, Bernd, *Die Wunder Jesu im Licht von Magie und Schamanismus*, in: ders. u.a. (Hg.), *Kompodium frühchristlicher Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 124-140.
- Kollmann, Bernd, *Krankheitsbilder und soziale Folgen: Blindheit, Lähmung, Aussatz, Taubheit oder Taubstummheit*, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Kompodium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 87-93.
- Kollmann, Bernd, *Von der Rehabilitierung mythischen Denkens und der Wiederentdeckung Jesu als Wundertäter. Meilensteine der Wunderdebatte von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, in: ders./Zimmermann, Ruben (Hg.), *Hermeneutik frühchristlicher Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsästhetische Perspektiven (WUNT 339)*, Tübingen 2014, 3-27.
- Konkel, Michael, *„Und sieh, es war sehr gut.“ (Gen 1,31). Thesen zu Hermeneutik und Relevanz der biblischen Schöpfungserzählungen*, in: *ThGL* 99 (2009), 508-644.

Korte, Anne-Marie (Hg.), *Women and Miracle Stories. A Multidisciplinary Exploration* (SHR 88), Leiden 2001.

Koskenniemi, Erkki, *Apollonius von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion* (WUNT 61), Tübingen 1994.

Koskenniemi, Erkki, *Apollonius of Tyana, the Greek Miracle Workers in the Time of Jesus and the New Testament*, in: Kollmann, Bernd/Zimmermann, Ruben (Hg.), *Hermeneutik frühchristlicher Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsästhetische Perspektiven* (WUNT 339), Tübingen 2014, 165-183.

Kristeva, Julia, *Σημειωτική. Recherches pour une Sémanalyse. Essais*, Paris 1969.

Kristeva, Julia, *Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman*, übers. v. M. Korinman u. H. Stück, in: Ihwe, Jens [Hg.], *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. Bd. III*, Frankfurt am Main 1972, 345-376.

Kristeva, Julia, *Die Revolution der poetischen Sprache*, übers. v. R. Werner, Frankfurt am Main 1978.

Kristeva, Julia, *„Nous deux“ or a (Hi)story of Intertextuality*, in: *Romanic Review* 93 (2002) 1-2, 7-13.

Kuhl, Helga, *Herrschaftsauftrag und Geschlechterdifferenz*, in: *BThZ* 15 (1998), 56-76.

Kuhn, H.-W., *Art. ξηραίνω*, in: *EWNT* 2 (1981), 3., durchges. Aufl. Stuttgart 2011, 1191.

Kun Chung Wong, Eric, *Evangelien im Dialog mit Paulus. Eine intertextuelle Studie zu den Synoptikern*, Göttingen 2012.

Kunath, Friedericke, *Die Präexistenz Jesu im Johannesevangelium. Struktur und Theologie eines johanneischen Motivs* (BZNW 212), Berlin/Boston 2016.

Labahn, Michael, *Wunder verändern die Welt. Überlegungen zum sinnkonstruierenden Charakter von Wundererzählungen am Beispiel der so genannten „Geschenkwunder“*, in: Kollmann, Bernd/Zimmermann, Ruben (Hg.), *Hermeneutik frühchristlicher Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsästhetische Perspektiven* (WUNT 339), Tübingen 2014, 369-393.

Lachmann, Rainer, *Art. Kind*, in: *TRE* 18 (1989), 156-176.

Lachmann, Renate, *Intertextualität als Sinnkonstitution. Andrej Belyjs *Petersburg* und die „fremden Texte“*, in: *Poetica* 15 (1983), 66-107.

Lachmann, Renate, *Gedächtnis und Literatur. Studien zur Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt am Main 1990.

Lachmann, Renate, *Kultursemiotischer Prospekt*, in: Haverkamp, A./Lachmann, R. (Hg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern* (Poetik und Hermeneutik XV), München 1993, 17-28.

Lachmann, Renate, *Ebenen des Intertextualitätsbegriffs*, in: Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hg.), *Das Gespräch* (Poetik und Hermeneutik 11), 2., unveränd. Aufl. München 1996, 133-138.

Lahn, Silke/Meister, Jan Christoph (Hg.), *Einführung in die Erzähltextanalyse. Mit Beiträgen von Matthias Aumüller u.a.* 2., aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2013.

- Lanzillotta, Lautaro Roig, *The Acts of Andrew and the New Testament. The Absence of Relevant References to the Canon in the Primitive Text*, in: Roessli, Jean-Michel/Nicklas, Tobias (Hg.), *Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha* (NTP 26), Göttingen 2014, 173-188.
- Lindner, Monika, *Integrationsformen der Intertextualität*, in: Broich, Ulrich/Pfister, Manfred (Hg.), *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35)*, Tübingen 1985, 116-135.
- Linke, Angelika/Nussbaumer, Markus/Portmann, Paul R. (Hg.), *Studienbuch Linguistik (RGL 121)*, 5., erw. Aufl. Tübingen 2004.
- Lips, Hermann, *Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung (ZGzB)*, Zürich 2004.
- Loos, Stephan, *Art. Heilig/Das Heilige*, in: Franz, A./Baum, W./Kreutzer, K., *Lexikon philosophischer Grundbegriff der Theologie*, Freiburg 2003, 186f.
- Ludlow, Morwenna, *'Criteria of canonicity' and the Early Church*, in: Barton, John/ Wolter, Michael (Hg.), *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons (BZNW 118)*, Berlin/New York 2003, 69-93.
- Lührmann, Dieter, *Fragmente apokryph gewordener Evangelien (MThS 59)*, Marburg 2000.
- Lührmann, Dieter, *Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen (NT.S 112)*, Leiden/Boston 2004.
- Lührmann, Dieter, *"Was einem jeden offenbart wird, wollen wir einander erzählen"*. Der Kanon und die apokryph gewordenen Evangelien, in: ders., *Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und neuen Fragen (NT.S 112)*, Leiden/Boston 2004, 1-54.
- Luther, Susanne, *Nichts ist unmöglich – mit Jesus (Streckung des Bretts). KThom 13 (arabK 38f.)*, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Das Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 852-861.
- MacDonald, Dennis R., *Which Came First? Intertextual Relationships Among the Apocryphal Acts of the Apostles*, in: Stoops, Robert F. /ders. (Hg.), *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives (Semeia 80)*, Atlanta, GA 1997, 11-43.
- Mailloux, Steven, *Interpretive Conventions. The Reader in the Study of American Fiction*, Ithaca/London 1982.
- Malbon, Elizabeth Struthers, *Ending at the Beginning*, in: *Semeia* 52 (1991), 175-184.
- Marguerat, Daniel, *The Acts of Paul and the Canonical Acts: A Phenomenon of Rereading*, in: Stoops, Robert F. /MacDonald, Dennis R. (Hg.), *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives (Semeia 80)*, Atlanta, GA 1997, 169-185.
- Marschies, Christoph, *„Neutestamentliche Apokryphen“*. Bemerkungen zu Geschichte und Zukunft einer von Edgar Hennecke im Jahr 1904 begründeten Quellensammlung, in *Apocrypha* 9 (1998), 97-132.
- Marschies, Christoph, *Haupteinleitung*, in: ders./Schröter, Jens [Hg.], *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Evangelien und Verwandtes, Teilband 1*, 7. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 2012, 1-181.

Markschies, Christoph, Außerkanonische Evangelien, in: Ders./Schröter, Jens (Hg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Evangelien und Verwandtes, Teilband 1, 7. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 2012, 343-352.

Matthews, Christopher R., *Apocryphal Intertextual Activities: A Reframing of Harold W. Attridge's "Intertextuality in the Acts of Thomas"*, in: Stoops, Robert F. /MacDonald, Dennis R. (Hg.), *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives (Semeia 80)*, Atlanta, GA 1997, 125-137.

Matthews, Christopher R., *The Acts of Peter and Luke's Intertextual Heritage*, in: Stoops, Robert F. /MacDonald, Dennis R. (Hg.), *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives (Semeia 80)*, Atlanta, GA 1997, 207-223.

Mayordomo, Moisés, *Matthew 1-2 and the Problem of Intertextuality*, in: Clivaz, Claire u.a. (Hg.), *Infancy Gospels. Stories and Identities (WUNT 1/281)*, Tübingen 2011, 257-279.

Merz, Annette, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe (NTOA 52)*, Göttingen 2004.

Merz, Annette, *Der historische Jesus als Wundertäter im Spektrum antiker Wundertäter*, in: Zimmermann, Ruben. u.a. (Hg.), *Kompendium frühchristlicher Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 108-124.

Metternich, Ulrike, *„Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“*, Mainz 2000.

Metternich, Ulrike, *Aufstehen und Heilsein. Die Entdeckung der dynamis in den synoptischen Wundererzählungen*, in: *BiKi 2* (2006), 67-72.

Metternich, Ulrike, *Wunderdeutungen in der Feministischen Theologie und Bibelwissenschaft*, in: Kollmann, Bernd/Zimmermann, Ruben (Hg.), *Hermeneutik frühchristlicher Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsästhetische Perspektiven (WUNT 339)*, Tübingen 2014, 607-627.

Metzger, Bruce, *Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*, Düsseldorf 1993.

Meyer, Arnold, *Erzählung des Thomas*, in: Hennecke, Edgar (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1904, 63-73.

Mimouni, S.C., *Le concept d'apocryphité dans le christianisme ancien et médiéval. Réflexions en guise d'introduction*, in: ders. (Hg.), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du Livre. En hommage à Pierre Geoltrain (BEHE.SR 113)*, Turnhout 2002, 1-21.

Mirecki, Paul Allan, *Art. Thomas, The Infancy Gospel of*, in: *ABD 6* (1992), 540-544.

Morgenstern, Matthias, *Art. Sabbat*, in: *RGG⁴ 7* (2004), 712-717.

Motsch, Wolfgang, *Ebenen der Textstruktur. Begründung eines Forschungsprogramms*, in: ders. (Hg.), *Ebenen der Textstruktur. Sprachliche und kommunikative Prinzipien (RGL 164)*, Tübingen 1996, 3-33.

Müller, Peter, *„Wer ist dieser?“ Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer (BThSt 27)*, Neukirchen-Vluyn 1995.

Münch, Christian, Heimlicher Wohltäter (Die wunderbare Vermehrung der Saat). KThom 12, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 847-851.

Neumann-Gorsolke, Ute, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten (WMANT 101), Neukirchen-Vluyn 2004.

Neusner, Jacob, Zacchaeus/Zakkai, in: Harvard Theological Review 57 (1964), 57-59.

Neusner, Jacob, Canon and Connection. Intertextuality in Judaism, Lanham, MD 1987.

Nicklas, Tobias, Semiotik – Intertextualität – Apokryphität. Eine Annäherung an den Begriff „Christlicher Apokryphen“, in: Apocrypha 17 (2006), 55-78.

Nicklas, Tobias, „Écrits apocryphes chrétiens“. Ein Sammelband als Spiegel eines weitreichenden Paradigmenwechsels in der Apokryphenforschung, in: VigChr 61 (2007), 70-95.

Nicklas, Tobias, Leitfragen leserorientierter Exegese. Methodische Gedanken zu einer „biblischen Auslegung“, in: Ballhorn, Egbert/Steins, Georg (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung, Methodenreflexion und Beispielexegesen, Stuttgart 2007, 45-61.

Nicklas, Tobias, Christian Apocrypha and the Development of the Christian Canon, in: EC 5 (2014), 220-240.

Nicklas, Tobias, Das „unbekannte Evangelium“ auf P.Egerton 2 und die „Schrift“, in: Roessli, Jean-Michel/Nicklas, Tobias (Hg.), Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha (NTP 26), Göttingen 2014, 2-26.

Nicklas, Tobias, Rezeption und Nicht-Rezeption der Offenbarung des Johannes durch antike christliche Apokryphen, in: Roessli, Jean-Michel/Nicklas, Tobias (Hg.), Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha (NTP 26), Göttingen 2014, 325-348.

Nordsieck, Reinhard, Das Thomas-Evangelium. Einleitung. Zur Frage des historischen Jesus. Kommentierung aller 114 Logien, 3., durchges. u. erw. Aufl. Neukirchen Vluyn 2006.

Ockinga, Boyo, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament, Wiesbaden 1984.

Olgianti-Pezzoli, Daria, Art. Heilige Schriften. I. Religionsgeschichtlich, in: RGG⁴ 3 (2000), 1549.

Orosz, Magdolna, Literarische Bibellektüre(n). Aspekte einer semiotischen Intertextualitätskonzeption und intertextueller Textanalyse, in: Alkier, Stefan/Hays, Richard B. (Hg.), Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre, Tübingen 2005, 217-235.

Ortkemper, Franz-Josef, Was die Evangelien nicht erzählen. Die Kindheits- und Ostererzählungen der Apokryphen, in: rhs 51 (2008), 2-7.

Otto, Eckart, Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: Diesel, Anja A. u.a. (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit...“ Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (FS D. Michel) (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 167-192.

Paden, William E., Art. Heilig und profan. I. Religionswissenschaftlich, in: : RGG⁴ 3 [2000], 1528-1530.

Pannenberg, Wolfhart, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, 1961, in: Härle, Wilfried (Hg.), Grundtexte der Neueren Evangelischen Theologie, Leipzig ²2012, 233-246.

Paulissen, L., Jésus enfant divin: Processus de reconnaissance dans l'Évangile de l'enfance selon Thomas, in: Revue de philosophie ancienne 22 (2004), 17-28.

Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob, Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums, Heidelberg 1828.

Pausch, Dennis, Biographie und Bildungskultur. Personendarstellungen bei Plinius dem Jüngeren, Gellius und Sueton (Millenium Studies 4), Berlin/New York 2004.

Pellegrini, Silvia, Kindheitsevangelien, in: Marksches, Christoph/Schröter, Jens (Hg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Evangelien und Verwandtes, Teilband 2, 7. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 2012, 886-903.

Perkins, Judith B., This World or Another? The Intertextuality of the Greek Romances, the Apocryphal Acts and Apuleius' *Metamorphoses*, in: Stoops, Robert F. /MacDonald, Dennis R. (Hg.), The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives (Semeia 80), Atlanta, GA 1997, 247-261.

Pervo, Richard I., Egging on the Chickens: A Cowardly Response to Dennis MacDonald and Then Some, in: Stoops, Robert F. /MacDonald, Dennis R. (Hg.), The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives (Semeia 80), Atlanta, GA 1997, 43-57.

Pervo, Richard I., Acts. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis, MN 2009.

Pesch, Rudolf (Hg.), Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese, München/Zürich 1981.

Petersen, Silke, Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte (SNT 127), Leiden/Boston 2008.

Petersen, Silke, Jesus als Kind. Ein Streifzug durch apokryphe Evangelien, in: Esser, Annette/Günter, Andrea/Scheepers, Rajah (Hg.), Kinder haben, Kind sein, geboren sein. Philosophische und theologische Beiträge zu Kindheit und Geburt, Königstein 2008, 76-86.

Petőfi, Janos, S./Olivi, Terry (Hg.), Von der verbalen Konstitution zur symbolischen Bedeutung, Hamburg 1988.

Pfister, Manfred, Konzepte der Intertextualität, in: Broich, Ulrich/Pfister, Manfred (Hg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 1-30.

Pfister, Manfred, Imitation und Intertextualität bei Robert Lowell, in: Broich, Ulrich/Pfister, Manfred (Hg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 311-332.

Pham, Teresa, Intertextuelle Referenzen auf Shakespeare. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung (Beiträge zur Englischen Sprache und Kultur 2), Berlin 2014.

Picard, Jean-Claude, Le continent apocryphe. Essai sur les littératures apocryphes juiv et chrétienne (IP XXXVI), Turnhout 1999, 7-10.

Piovanelli, P., What is a Christian Apocryphal Text and How Does it Work? Some Observations on Apocryphal Hermeneutics, in: NTT 59 (2005), 31-40.

Plett, Sprachliche Konstitutionen einer intertextuellen Poetik, in: Broich, Ulrich/Pfister, Manfred (Hg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 78-98.

Plisch, Uwe-Karsten, Das Thomas-Evangelium. Originaltext mit Kommentar, Stuttgart 2007.

Pons, Joseph, Recherches sur les apocryphes du Nouveau Testament. Thèse historique et critique, Montauban 1850.

Popkes, Enno Edzard, Antikes Medizinwesen und antike Therapieformen, in: Zimmermann, Ruben u.a. (Hg.), Kompendium frühchristlicher Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 79-87.

Probst, H., Art. ὑπάγω, in: EWNT 3 (1983), 3., durchges. Aufl. Stuttgart 2011, 940-942.

Radl, W., Art. ποιέω, in: EWNT 3 (1983), 3., durchges. Aufl. Stuttgart 2011, 294-300.

Rebell, Walter, Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter, München 1992.

Rebell, Walter, Les apocryphes – textes concurrentiels du Nouveau Testament, in: Apocrypha 7 (1996), 243-247.

Reimarus, Hermann Samuel, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Bd. 1-2, hrsg. v. G. Alexander, Frankfurt am Main 1972.

Reinhardt, Wolfgang, Das Wachstum des Gottesvolkes. Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments, Göttingen 1995.

Reiser, Marius, Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments . Eine Einführung (UTB 2197), Paderborn u.a. 2001.

Riffaterre, Michael, Semiotics of Poetry, Bloomington/London 1978.

Riffaterre, Michael, La syllepse intertextuelle, in: Poétique 40 (1979), 496-501.

Riffaterre, Michael, Textuality: W.H. Auden's Musee des Beaux Arts, in: Caws, Mary Ann (Hg.), Textual Analysis. Some Readers Reading, New York 1986, 1-13.

Robbins, Vernon K., Historical, Rhetorical, Literary, Linguistic, Cultural, and Artistic Intertextuality – A Response, in: Stoops, Robert F. /MacDonald, Dennis R. (Hg.), The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives (Semeia 80), Atlanta, GA 1997, 291-303.

Robinson, James M., Jesus und die Suche nach dem ursprünglichen Evangelium, übers. v. H.-D. Knigge, Göttingen 2007.

Robinson, John A.T., Jesus and his Coming. The Emergence of a Doctrine, London 1957.

Roloff, Jürgen, Neues Testament, 7., vollst. überarb. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1999.

Roose, Hanna, Polyvalenz durch Intertextualität im Spiegel der aktuellen Forschung zu den Thessalonicherbriefen, in: NTS 51 (2005), 250-269.

Rordorf, Willy, Paul's Conversion in the Canonical Acts and in the *Acts of Paul*, in: Stoops, Robert F. /MacDonald, Dennis R. (Hg.), The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives (Semeia 80), Atlanta, GA 1997, 137-145.

Rößler, Elke, Intertextualität in Zeitungstexten – ein rezeptionsästhetischer Zugang, in: Klein, Josef/Fix, Ulla (Hg.), Textbeziehungen. Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität, Tübingen 1997, 235-255.

Rüger, Hans-Peter, Art. „Apokryphen I“, in: TRE 3 (1978), 289-316.

Ruppert, Lothar, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26 (FzB 70), 2. korr. u. erg. Aufl. Würzburg 2003.

Rydryck, Michael/Schneider, Michael, Zur Paradoxologie des Wunderbaren zwischen Exegese und Homiletik, in: Göpferich, Susanne/Kucharsak-Dreiß, Elżbieta/Meyer, Peter (Hg.), Mit Sprache bewegen (FS M. Thiele) (Theolinguistica 5), Insingen 2012, 169-185.

Rydryck, Michael, Miracles of Judgment in Luke-Acts, in: Alkier, Stefan/Weissenrieder, Annette (Hg.), Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concepts of Reality (SBR 2), Berlin 2013, 23-33.

Rydryck, Michael, Gottes Machttaten und Gottes Nähe. Skizzen zur Wunderhermeneutik im lukianischen Doppelwerk, in: Alkier, Stefan/Popoiu, Ioan Dumitru (Hg.), Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 6), Leipzig 2015, 61-93.

Rydryck, Michael, Die Wunder an den Widersachern. Wunderhermeneutik am Beispiel der Strafwunder im lukianischen Doppelwerk [WUNT II], Tübingen (forthcoming).

Sand, A., Art. $\chi\omicron\upsilon\delta\varsigma$, in: EWNT III (³2011), 1130.

Sauter, Gerhard, Kanon und Kirche, in: Barton, John/Wolter, Michael (Hg.), Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons (BZNW 118), Berlin/New York 2003, 239-259.

Schahadat, Schamma, Intertextualität: Lektüre – Text – Intertext, in: Pechlivanos, Miltos (Hg.), Einführung in die Literaturwissenschaft, Stuttgart 1995, 366-377.

Scheetz, Jordan M. The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel, Eugene, OR 2011.

Schellenberg, Annette, Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (ATHANT 101), Zürich 2011.

Schenke, Ludger, Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005.

Schiefer-Ferrari, Markus, Gestörte Lektüre. Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1-12, in: Kollmann, Bernd/Zimmermann, Ruben (Hg.), Hermeneutik frühchristlicher Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsästhetische Perspektiven (WUNT 339), Tübingen 2014, 627-647.

Schiffner, Kerstin, Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukianischen Werk als Schrift-Lektüre (BWANT 172), Stuttgart 2008.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 3., verm. Ausg. Berlin 1821.

Schmithals, Walter, Theologiegeschichte des Urchristentums, Stuttgart 1994.

- Schneemelcher, Wilhelm, Haupteinleitung, in: ders. (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen. I. Evangelien, Tübingen ⁶1999, 1-61.
- Schmahl, Günther, Lk 2,41-52 und die Kindheits Erzählung des Thomas 19,1-5. Ein Vergleich, in: Bibel und Leben 15 [1974], 249-258.
- Schmid, Wolfgang/Stempel, Wolf-Dieter (Hg.), Dialog der Texte (Wiener Slawistischer Almanach 11), Wien 1983.
- Schmitz, Thomas A., Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung, Darmstadt 2002.
- Schnabel, Eckhard J., Acts (Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI 2012.
- Schneider, Gerhard, Evangelica Infantiae. Apokryphe Kindheitsevangelien (FC 18), Freiburg 1995.
- Schneider, Gerhard, Art. Ἰωσήφ, in: EWNT 2 (1981), 3., durchges. Aufl. Stuttgart 2011, 527-530.
- Schneider, Michael, Wie handelt Gott? Intertextuelle Lektüren zu 1 Kor 10, in: Alkier, Stefan/Hays, Richard B. [Hg.], Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre, Tübingen 2005, 35-55.
- Schneider, Michael, Den anderen verstehen (lassen). Positionalität und Pluralität im Matthäusevangelium, in: Köhlmoos, Melanie/Wriedt, Markus (Hg.), Wahrheit und Positionalität (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität FfM 3), Leipzig 2012, 71-91.
- Schneider, Michael, Paulinische Wunder-Geschichten, in: Alkier, Stefan/Popoiu, Ioan Dumitru (Hg.), Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 6), Leipzig 2015, 43-60.
- Schnelle, Udo, Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917), Göttingen 2007.
- Schön, Erich, Lineares und nicht-lineares Lesen. Ein Kapitel aus der Geschichte des Lesens, in: Wende, Waltraud >Wara< (Hg.), Über den Umgang mit der Schrift, Würzburg 2002, 78-99.
- Schönweiß, H./Niebuhr, K.-W., Art. ἐπιθυμία, in: ThBLNT (2005), 126-129.
- Schröter, Jens, Religionsgeschichte des Urchristentums statt Theologie des Neuen Testaments, in: BThZ 16 (1999), 3-20.
- Schröter, Jens, Die apokryphen Evangelien und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons, in: Frey, Jörg/Schröter, Jens (Hg.), Jesus in den apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen (WUNT 254), Tübingen 2010, 31-60.
- Schröter, Jens, Apocryphal and Canonical Gospels within the Development of the New Testament Canon, in: EC 7 (2016), 24-46.
- Schüle, Andreas, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte [Gen 1-11] [ATHANT 86], Zürich 2006.

Schulte-Middelich, Bernd, Funktionen intertextueller Textkonstitution, in: Pfister, Manfred/Broich, Ulrich [Hg.], Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 197-242.

Schwarz, G., Art. „πλάσσω“, in: EWNT III (1983), 3., durchges. Aufl. Stuttgart 2011, 239.

Schwindt, Rainer, Jesu Hunger nach Erfüllung der Zeit (Die Verfluchung des Feigenbaumes). Mk 11,12-14.20-25, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. I: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 371-376.

Searle, John R., Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge, MA 1969.

Seebass, Horst, Genesis. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn ²2007.

Seiler, Stefan, Intertextualität, in: Utzschneider, Helmut/Blum, Erhard (Hg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 275-293.

Smith, M., Jesus the Magician, San Francisco, CA 1978.

Sonnabend, Holger, Geschichte der antiken Biographie. Von Isokrates bis zur Historia Augustana, Stuttgart/Weimar 2002.

Speyer, W., Der numinose Mensch als Wundertäter, in: Kairos 26 (1984), 129-153.

Steyer, Kathrin, Irgendwie hängt alles mit allem zusammen – Grenzen und Möglichkeiten einer linguistischen Kategorie ‚Intertextualität‘, in: Klein, Josef/Fix, Ulla (Hg.), Textbeziehungen. Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität, Tübingen 1997, 83-106.

Stierle, Karlheinz, Werk und Intertextualität, in: Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hg.), Das Gespräch (Poetik und Hermeneutik 11), 2., unveränd. Aufl. München 1996, 139-150.

Stoops, Robert F., Introduction: Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives, in: ders./MacDonald, Dennis R. (Hg.), The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives (Semeia 80), Atlanta, GA 1997, 1-11.

Stoops, Robert F., The *Acts of Peter* in Intertextual Context, in: ders. / MacDonald, Dennis R. (Hg.), The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives (Semeia 80), Atlanta, GA 1997, 57-87.

Strauß, David.Friedrich, Das Leben Jesu für das deutsche Volk, Bonn ¹¹1895.

Strecker, Christian, Jesus und die Besessenen. Zum Umgang mit Alterität im Neuen Testament am Beispiel der Exorzismen Jesu, in: Stegemann, W./Malina, B.J./Theißen, G. (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 53-63.

Strotmann, Angelika, Der historische Jesus: eine Einführung, Paderborn 2012.

Stegemann, Wolfgang, Dekonstruktion des rationalistischen Wunderbegriffs, in: Crüsemann, F. u.a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben (FS L. Schottroff), Gütersloh 2004, 67-90.

Stegemann, Wolfgang, Jesus und seine Zeit (BE 10), Stuttgart 2010.

Steins, Georg, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22 (HBS 20), Freiburg u.a. 1999.

Stocker, Peter, Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien, Paderborn 1998.

Suerbaum, Ulrich, Intertextualität und Gattung. Beispielreihen und Hypothesen, in: Ders./Pfister, Manfred (Hg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 58-77.

Tegtmeyer, Henning, Der Begriff der Intertextualität und seine Fassungen – Eine Kritik der Intertextualitätskonzepte Julia Kristevas und Susanne Holthuis', in: Klein, Josef/Fix, Ulla (Hg.), Textbeziehungen. Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität, Tübingen 1997, 49-81.

Telford, William R, The Barren Temple and the Withered Tree. A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark's Gospel and its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition (JSNT.SS 1), Sheffield 1980.

Ter Linden, Nico, Es wird erzählt... Markus und Matthäus sehen die Geschichte Jesu. Bd. 2, Gütersloh 1999.

Theißen, Gerd, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh 1990.

Theißen, Gerd/Merz, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, 3. durchges. u. um Literaturnachträge erg. Aufl. Göttingen 2001.

Theobald, Michael, Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000.

Thomas, Christine M., Canon and Antitype: The Relationship Between the *Acts of Peter* and the New Testament, in: Stoops, Robert F. /MacDonald, Dennis R. (Hg.), The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives (Semeia 80), Atlanta, GA 1997, 185-207.

Thundy, Zacharias P., Intertextuality, Buddhism, and the Infancy Gospels, in: Neusner, Jacob/Frerichs, Ernest S./Levine, A.J. (Hg.), Religious Writings and Religious Systems. Systemic Analysis of Holy Books in Christianity, Islam, Buddhism, Greco-Roman Religions, Ancient Israel, and Judaism. Volume One: Islam, Buddhism, Greco-Roman Religions, Ancient Israel, and Judaism, Atlanta, GA 1989, 17-73.

Toepel, Alexander, Die Adam- und Seth-Legenden im syrischen Buch der Schatzhöhle. Eine quellenkritische Untersuchung (CSCO 618), Louvain 2006.

Touati, Charlotte, Das Schweigen sprechen lassen: Von 2 Kor 12,2-4 zu den apokryphen Apokalypsen, in: Roessli, Jean-Michel/Nicklas, Tobias (Hg.), Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha (NTP 26), Göttingen 2014, 301-312.

Trautmann, Franz, Wie war das, als Jesus ein kleines Kind war? Außerkanonische Erzählungen über die Kindheit Jesu, in: Bibel heute 32 (1996), 199-202.

Tuckett, Christopher, Jesus and the Sabbath, in: Holmén, Tom (Hg.), Jesus in Continuum (WUNT 289), Tübingen 2012.

Ullrich, Heiner, Das Kind als schöpferischer Ursprung. Studien zur Genese des romantischen Kindbildes und zu seiner Wirkung auf das pädagogische Denken, Bad Heilbrunn 1999.

Upson-Saia, Kristi, Holy Child or Holy Terror? Understanding Jesus' Anger in the Infancy Gospel of Thomas, in: Church History 82 (2013) 1, 1-39.

Valantasis, Richard, The Nuptial Chamber Revisited: The *Acts of Thomas* and Cultural Intertextuality, in: Stoops, Robert F. /MacDonald, Dennis R. (Hg.), *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives* (Semeia 80), Atlanta, GA 1997, 261-277.

Van den Kerchove, Anna, The Gospel of Judas Versus New Testament Gospels. The Writing of a New Gospel, in: Roessli, Jean-Michel/Nicklas, Tobias (Hg.), *Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha* (NTP 26), Göttingen 2014, 105-123.

Veltri, Giuseppe, Art. Heilige Schriften. II. Judentum, in: RGG⁴ 3 (2000), 1549f.

Venturini, Carl Heinrich Georg, *Natuerliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth*, Bd. I-III „Bethlehem“ 1800-1802, Bd. IV „Ägypten“ 1802.

Vermes, Geza, *Die Geburt Jesu. Geschichte und Legende*, übers. v. Thomas Ganschow, Darmstadt 2007.

Vielhauer, Philipp, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin/New York 1975.

van Oyen, Geert, Rereading the Rewriting of the Biblical Traditions in the Infancy Gospel of Thomas (Paidika), in: Clivaz, Claire u.a. (Hg.), *Infancy Gospels. Stories and Identities* (WUNT 281), Tübingen 2011, 482-505.

Variot, Jean, *Les Évangiles Apocryphes: Histoire Littéraire, Forme Primitive, Transformations*, Paris 1878.

Vette, Joachim, Art. Bibelauslegung, christliche, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wiblex.de), 2008 (Zugriffsdatum: 02.05.2014).

Voicu, Sever J., Verso il testo primitivo dei παιδικὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ „Raconti dell’infanzia del Signore Gesù“, in: *Apocrypha* 9 (1998), 7-95.

von Bendemann, Reinhard, Anhaltende Trockenheit (Die Verfluchung des Sohnes des Annas). KThom 3 (arabK 46f.), in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Bd.I: *Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 832-842.

von Gemünden, Petra, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung* (NTOA 18), Freiburg 1993.

von Gemünden, Petra, Ausreißen oder wachsen lassen? (Vom Unkraut unter dem Weizen). Mt 13,24-30.36-43 (EvThom 57), in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, München 2007, 405-419.

Vroom, Henk M., Art. Heilig und profan. IV: Religionsphilosophisch, in: RGG⁴ 3 (2000), 1533f.

Weidinger, Erich, *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*, Augsburg 1996, 136-148.

Weise, Günter, Zur Spezifik der Intertextualität in literarischen Texten, in: Klein, Josef/Fix, Ulla (Hg.), *Textbeziehungen. Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität*, Tübingen 1997, 39-49.

Weiser, A., Art. Μαρία, ας/Μαριάμ, in: EWNT 2 (1981), 3., durchges. Aufl. Stuttgart 2011, 951-958.

Wengst, Klaus, *Das Johannesevangelium*. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (ThKNT 4,1), 2., durchges. u. erg. Aufl. Stuttgart 2000.

- Wengst, Klaus, "Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!" Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008.
- Westermann, Claus, Genesis. 1. Teilband. Genesis 1-11 (BKAT I/1), Neukirchen-Vluyn 1974.
- Wilhelm, Dorothee, Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse, in: Schlangenbrut 62 (1998), 10-12.
- Windisch, Hans, Die Orakel des Hystaspes, Barsinghausen 2012.
- Wischmeyer, Oda/Scholz, Stefan (Hg.), Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik (NET 14), Tübingen 2008.
- Wördemann, Dirk, Schlange, Schuld und Schutz (Das Schlangenwunder auf Melite). Apg 28,1-6, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Das Kompendium frühchristlicher Wundererzählungen. Bd. 2: Die Wunder der Apostel, Gütersloh 2017, 280-287.
- Wolter, Michael, Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons, in: Barton, John/ Wolter, Michael (Hg.), Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons (BZNW 118), Berlin/New York 2003, 45-68.
- Wolter, Michael, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
- Wrede, William, Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie (1897), in: Strecker, G. (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments (WdF 367), Darmstadt 1975, 81-154.
- Wrege, Hans-Theo, Art. *καρπός*, in: EWNT 2 (1981), 3., durchges. Aufl. Stuttgart 2011, 619-623.
- Wohler, Michael, Jesus, der Heiler, in: ZNT 7 (2001) 4, 48-53.
- Wollersheim, H.-W., Kindheit zwischen Kaiserreich und Kinderladen. Entwicklung und Wandel der Kindheit im 20. Jh. (1910-1970), in: Larass, Petra (Hg.), Kindsein kein Kinderspiel. Das Jahrhundert des Kindes (1900-1999), Halle 2000, 55-76.
- Wong, Eric Kun Chun, Evangelien im Dialog mit Paulus. Eine intertextuelle Studie zu den Synoptikern (NTOA 89), Göttingen 2012.
- Wrede, William, Über die Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie, in: Strecker, G., Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, 81-154.
- Wurmser, Léon, Flucht vor dem Gewissen. Analyse von Über-Ich und Abwehr bei schweren Neurosen, Göttingen³2000.
- Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, 7. durchges. u. erw. Aufl. Stuttgart 2008.
- Zima, Peter V., Komparatistik. Einführung in die vergleichende Literaturwissenschaft (UTB 1705), 2., überarb. u. erg. Aufl. Tübingen/Basel 2011.
- Zimmermann, Ruben, Wunder euch wieder...in: ders. (Hg.), Kompendium frühchristlicher Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 1-5.
- Zimmermann, Ruben, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, in: ders. u.a. (Hg.), Kompendium frühchristlicher Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 5-67.

Zimmermann, Ruben, Vorbild im Sterben und Leben (Die Auferweckung des Lazarus). Joh 11,1-12.11, in: ders. (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 742-763.

Zimmermann, Ruben, Gattung „Wundererzählung“. Eine literaturwissenschaftliche Definition, in: Kollmann, Bernd/Zimmermann, Ruben (Hg.), Hermeneutik frühchristlicher Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsästhetische Perspektiven (WUNT 339), Tübingen 2014, 311-343.

Zimmermann, Phantastische Tatsachenberichte!? Wundererzählungen im Spannungsfeld zwischen Historiographie und Phantastik, in: Kollmann, Bernd/Zimmermann, Ruben (Hg.), Hermeneutik frühchristlicher Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsästhetische Perspektiven (WUNT 339), Tübingen 2014, 469-494.

Zimmermann, Ruben, Von der Wut des Wunderverstehens. Grenzen und Chancen einer Hermeneutik der Wundererzählungen, in: Kollmann, Bernd/Zimmermann, Ruben (Hg.), Hermeneutik frühchristlicher Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsästhetische Perspektiven (WUNT 339), Tübingen 2014, 27-53.

Zimmermann, Ruben, Workshop „Hermeneutisches zu KThom - Kanonisch/Apokryph - Die Jesuswunder in KThom“ im Kontext des Übersetzungsprojektes griechisch-deutsch des KThom der Johannes Gutenberg Universität Mainz hin, vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=2hfzK0gluDc> (Zugriff: 23.03.2017).

Zumstein, Jean, Das Johannesevangelium (KEK 2), Göttingen 2016.

EIGENSTÄNDIGKEITSERKLÄRUNG

Ich erkläre: Ich habe die vorgelegte Dissertation selbständig und nur mit den Hilfen angefertigt, die ich in der Dissertation angegeben habe. Alle Textstellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten oder nicht veröffentlichten Schriften entnommen sind, und alle Angaben, die auf mündlichen Auskünften beruhen, sind als solche kenntlich gemacht.

Sinn, den 23.04.2019



(Unterschrift)