

# Die Wunder Jesu

Zur neueren Literatur und zur Frage nach der Historizität

Von Fritzleo Lentzen-Deis, S. J.

Immer wieder fragt der Gläubige heute auch den Exegeten nach der Glaubensbegründung. Und sehr präzise lautet die Frage oft: Welche Rolle spielen darin die „Wunder Jesu“, die Machttaten, die Jesus von Nazareth während seines Erdenlebens vollbrachte? Wir versuchen, in diesem Überblick I. kurz zu neuen Veröffentlichungen Stellung zu nehmen, II. nach dem derzeitigen Stand der Exegete Kriterien für die Historizität der Wunder Jesu zusammenzufassen.

## I. Neue Literatur über die Wunder Jesu

Vorangestellt seien drei Bücher aus den letzten drei Jahren, von denen jedes vom andern nach Art und Methode grundverschieden ist, aber auf einem wichtigen Gebiet über unsere Frage informiert.

*H. van der Loos*, *The Miracles of Jesus*<sup>1</sup>, darf als die zur Zeit wohl umfangreichste Stoffsammlung über die Wunder Jesu und die damit zusammenhängenden Materialien bezeichnet werden. Im 1. Teil dieses Werkes finden sich die mehr allgemeinen Fragen religionsgeschichtlicher und philosophischer Art, die Geschichte des Problems und die verschiedenen vorgeschlagenen Lösungen. Einteilungsprinzip ist der Inhalt: Es wird der atheistische, „phänomenologische“, rationalistische, gläubige Standpunkt dargestellt. Wir erhalten einen Eindruck von der Vielschichtigkeit der Frage. Ganz verschiedene Fachgebiete und Wissenschaften interessieren sich für diesen Zug des Lebens Jesu, neben den Religions- und Naturwissenschaften und Medizin. – Der zweite Teil des Buches (117–175) trägt die Überschrift „Einleitung“. Hier werden sprachliche Form und Stil der Wunderberichte dargelegt, aber auch das Material über die rabbinischen und überhaupt die „ältesten“ (griechischen, lateinischen, syrischen) Quellen mitgeteilt. Es sei besonders hingewiesen auf die Kontroverse *P. Fiebig* – *A. Schlatter*; ersterer: in der tannaitischen Periode wurde „Rabbis“ die Fähigkeit zum Wunderwirken zuerkannt; letzterer: nicht der Lehrer, sondern der Heilige galt als Wundertäter; die rabbinischen Nachrichten, besonders die babylonischen, dürften nicht vordatiert werden. Im zweiten Abschnitt (bes. 142 ff.), ist diese Kontroverse in Hauptzügen umrissen und ihre Weiterführung dargestellt. Das rabbinische Material findet sich im vierten Abschnitt (bes. 159 ff.), meist entsprechend den Werken von *M. Goldstein* und *J. Z. Lauterbach*, es folgen die späteren jüdischen Nachrichten. Diese Materialsammlung ist klar und mit Zwischenüberschriften gegliedert. Statt Einzelstellen nachzutragen, sei hier vor allem auf zwei Einschränkungen der Arbeitsbedingungen und der Methode des Buches aufmerksam gemacht, die sich in den folgenden Teilen noch mehr auswirken. In diesem „Einleitungs“-Teil hat der Verf. zwei recht verschiedene Fragen einfach nebeneinandergestellt. Mit seinen eigenen Worten (in Übersetzung): „Das erste Problem ist das der Form, in welche die Wunderberichte des NT gegossen sind. Wir müssen mittels Vergleich untersuchen, in welchem Ausmaß andere Wundergeschichten die des NT beeinflusst haben können. Das zweite Problem erfordert eine Untersuchung der möglichen Praktiken jüdischer Mirakel-Täter der Zeit

<sup>1</sup> Supplements to Novum Testamentum, 8 (Leiden 1965).



Jesu. Gab es damals Rabbis, die Wunder wirkten, und wenn ja, was war die Natur dieser Wunder und welches die Beziehung zu Jesu Wundern?<sup>2</sup> Dieser Vergleich wird aber eigentlich nur rudimentär durchgeführt. Hier fehlt ein Eingehen auf die Texte nach literarkritischer und formgeschichtlicher Methode. Nur so würde der Vergleich wirklich möglich und könnte man über den religionswissenschaftlichen Ansatz hinaus Einsichten in die Traditionsgeschichte gewinnen. Inhaltlich bringt das Buch denn auch nach der Darstellung des Formproblems im Anschluß an Reitzenstein nichts mehr von der darauffolgenden, vor allem der jüngeren Diskussion. Und es wird einfach erklärt, das Schema der Wunderberichte könne ein allgemeines, natürliches Erzählschema sein (119 f.). – Die zweite, mehr arbeitstechnische Beschränkung wirkt sich stark auf den zweiten Fragenkomplex dieses Einleitungsteils aus. Van der Loos verwendet keine Zeitschriftenartikel, nur „Buchliteratur“. So spricht er zwar von der Bedeutung der Kontroverse Fiebig–Schlatter bis heute, es fehlt aber die Darlegung der sich ständig weiterentwickelnden Forschung, besonders auch auf „jüdischem“ und „gnostischem“ Gebiet, die sich nicht in Büchern findet.

Entsprechend diesen beiden Einschränkungen sind die übrigen Teile des Werkes zu lesen. In Teil III. werden „data on the miraculous power and the miracles in the . . . gospels“<sup>3</sup> usw. quer durch alle Traditions- und Formzusammenhänge hindurch aufgereiht. Bereits in diesem dritten Teil begrüßt man aber dankbar die Materialhinweise, hier noch unter allgemeinem Gesichtspunkt gesammelt. – Im nächsten, außerordentlich umfangreichen Teil, dem „Kommentar“ (339–698), findet sich, ebenfalls nach dem Inhalt geordnet, eine Fülle von Material. In diesem Teil werden auch traditionsgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Arbeiten zitiert.

Im folgenden Jahr erschien ein theologiegeschichtliches Werk, das auch selbst einen theologischen Lösungsvorschlag macht: *Hans Schwarz*, Das Verständnis des Wunders bei Heim und Bultmann<sup>4</sup>. In gewisser Hinsicht sind die beiden Namen *K. Heim* und *R. Bultmann* für Fronten der evangelischen theologischen Diskussion repräsentativ, und damit für den Hintergrund, vor dem sich ein Großteil exegetischer Untersuchung abspielt. Die beiden evangelischen Theologen haben dieselbe Grundintention: Sie „wollen den durch unser technisches Zeitalter geprägten Menschen helfen, an die Wirklichkeit von Wunderereignissen ohne sacrificium intellectus glauben zu können.“<sup>5</sup> Sie möchten als Voraussetzung für ein richtiges Wunderverständnis eine Daseinsanalyse leisten, in der „sich philosophische Gedankengänge mit dogmatischen Grunderkenntnissen“<sup>6</sup> verbinden. Beide kommen bekanntlich auf verschiedenen Wegen zu verschiedenen Ergebnissen.

S. leistet eine knappe und übersichtliche Darstellung der beiden Meinungen. Im I. Teil bringt er „Voraussetzungen“: Zuerst das „moderne“ Weltbild im Gegensatz zum früheren – „kausalmechanisch“ nach *K. Heim*, „mythisch“ nach *R. Bultmann* – darauf die beiden Daseinsanalysen und schließlich die je verschiedenen „christologischen“ Voraussetzungen: darunter bei *K. Heim* die Auferstehung Christi „als Beginn der Weltumwandlung“ und „entscheidende Lebensfrage des einzelnen“ und das im „wahren Osterglauben“ geschenkte „neue Existenzverständnis“ nach *R. Bultmann*. Der 2. Teil des Buches bietet das „Wesen des Wunders“, d. h. das biblische Wunder, je verschieden verstanden bei *K. Heim* und *R. Bultmann*, und seine „Bedeutung“ für den Menschen nach beiden Theologen. S. schließt sich grundsätzlich dem Versuch *K. Heims* an und fügt im

<sup>2</sup> Ebd. 117.

<sup>3</sup> Ebd. 179 ff.

<sup>4</sup> Arbeiten zur Theologie, II, 6 (Stuttgart 1966).

<sup>5</sup> Ebd. 200.

<sup>6</sup> Ebd.



3. Teil einen eigenen Vorschlag zur weiteren „Anpassung“ von dessen Entwurf hinzu.

Im ganzen wird man S. bei seiner Zusammenstellung zustimmen. Besonders *Bultmanns* Grundposition allerdings müßte wohl noch nuancierter dargelegt werden. Der Überblick über das Verständnis der neuteamentlichen Wundergeschichten nach R. Bultmann (138–153) bietet eine vereinfachende, die wesentlichen Mängel jedoch gut ins Licht rückende Wiedergabe. – Mit den Meinungen von K. Heim und H. Schwarz selbst wird sich der katholische Theologe auseinandersetzen und bei mancher Zustimmung bereits zu den in die „Daseinsanalyse“ einfließenden philosophischen und besonders theologischen „Voraussetzungen“ auch Bedenken anmelden. Der Vorzug des Buches liegt in der klaren Anordnung und knappen Zusammenfassung, die einen schnellen Überblick ermöglicht.

Von ganz anderer Warte her geht das dritte Buch an unser Problem heran: *Urban Forell*, Wunderbegriffe und logische Analyse. Logisch-philosophische Analyse von Begriffen und Begriffsbildungen aus der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts<sup>7</sup>. Die „Wunderdiskussion im deutschsprachigen Europa auf protestantischem Boden“ wird von der „analytischen Philosophie“ her untersucht (Vorwort). Zur Diskussion stehen die Ansichten über „Wunder“ und „Wunder Jesu“ evangelischer Autoren; naturgemäß findet sich darunter eine große Anzahl von Exegeten. Ihre doch recht verschiedenen Wunderbegriffe und ihre Urteile werden logisch analysiert. Unter praktisch allen vom Verf. gemachten Einteilungen treten Exegeten auf, sie bekennen sich zu allen möglichen Akzentsetzungen und -verschiebungen. Bei der Vielfalt des biblischen Materials ist dies auch zu erwarten. Zugleich werden aber auch die logischen Schnitzer deutlich, die ein und demselben Forscher bei der Beschreibung seines Sachverhaltes und mehr noch bei den daraus gezogenen Folgerungen unterlaufen können. – F. bietet im 1. Teil seines Buches die benutzte logisch-semantische Terminologie, für viele Exegeten und Theologen findet sich hier wichtige Information. Darauf folgt die eigentliche Analyse. Und zwar im 2. Teil die des Wundertäters, im 3. Teil die des Beobachters des Wunders, dann die der Kommunikation zwischen „Absender“ (Wundertäter) und „Empfänger“ (Beobachter) des Wunderzeichens. – Es sei hingewiesen auf die Darlegungen über das „Nicht-Objektivierbare“, dem der Verf. im 3. Teil ein ganzes Kapitel widmet (Kapitel 12, 319–356). Die bekannte Aussage R. Bultmanns, daß „Wunder in keinem Sinn ein irgendwo und irgendwie konstaterbares Ereignis in der Welt bedeutet“<sup>8</sup>, wird zerlegt sowie mit logischen Äquivalenten und die Nicht-Objektivierbarkeit logisch implizierenden Begriffen, so vor allem der „eigenen Existenz“, konfrontiert. Dabei zeigt sich deutlich eine Reihe von Unklarheiten. Die Begriffe „Objektivierung“ und „Nicht-Objektivierbarkeit“ werden auf ihre „Strukturzüge“ hin und schließlich in „logischer Analyse“ untersucht. Die Anwendung dieser Analyse auf *Bultmanns* Gedankengänge und Schlüsse erweist deren Ungenauigkeit. – Aber auch K. Heims These von der Erlebbarkeit des Wunders nur in der unmittelbaren Gegenwart, „in der Spannung des Augenblicks“<sup>9</sup>, „auf noch nicht gegenständliche Weise“<sup>10</sup>, während es jedoch zu einem späteren Zeitpunkt als Vergangenes objektivierbar sei, wird von der logischen Analyse her als fragwürdig erwiesen (346 ff.). – Die „analytische Philosophie“ hat als Methode ihre Grenzen besonders gegenüber eigentlich theologischen, das Diesseitige übersteigenden Sachverhalten.

<sup>7</sup> Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 17 (Göttingen 1967).

<sup>8</sup> Vgl. Glauben und Verstehen I (Tübingen 1933) 219 f.: „Wunder“ im Gegensatz zum objektivierbaren „Mirakel“.

<sup>9</sup> K. Heim, Zur Frage der Wunderheilungen, in: Die neue Welt Gottes (Berlin 1929) 29.

<sup>10</sup> Ebd. 24.



Aber sie hilft dem Exegeten, seine Begriffe zu bilden, bei der Sache und bei seinen Schlüssen streng im Rahmen des Aussagbaren zu bleiben. Insofern bietet das Buch nicht bloß kritische Sichtung der Meinungen von Theologen und Exegeten über das Wunder, sondern auch wertvolle Information und Anleitung.

Wir wenden uns nun dem eigentlich exegetischen Feld zu, d. h. Büchern, die den Fortschritt in der traditions- und redaktionsgeschichtlichen Forschung für die Frage der Wunder Jesu auswerten. Alle hier zu nennenden Veröffentlichungen der letzten Zeit richten sich an ein breiteres Publikum, wollen also wissenschaftliche Ergebnisse in allgemeinverständlicher Form zugänglich machen.

Am weitesten geht in dieser Hinsicht wohl das kleine Büchlein von *Franz Mußner*<sup>11</sup>. Es möchte „Vorfragen“ zu den Wundergeschichten der Evangelien behandeln. Die Einzelauslegung soll in einer gesonderten Schrift später folgen (Vorwort). Wegen dieser Art und Zielsetzung wird wohl auf manches ganz verzichtet, was zur genaueren Begründung einer Einzelbehauptung angeführt werden könnte, manches findet sich nur angedeutet, oft stehen zu einem Text gehörende Bemerkungen verstreut an mehreren Stellen. Konkrete Textbeispiele bietet M. überhaupt nur gleichsam als Illustration für seine Erklärungen. – Als „historische“ Frage stellt M. die allgemeine Formulierung an den Anfang: „Hat Jesus von Nazareth überhaupt Wunder gewirkt?“, versteht sie jedoch auf dem Hintergrund der verschiedenen exegetischen Versuche, die sich heute auswirken (9). Er antwortet, daß sich schon von der Konzeption der Offenbarung als Heilsgeschichte her, die eine „Einheit von Wort und Tat im Heilshandeln Gottes und Jesu“<sup>12</sup> verlangt, zeigen läßt, Offenbarung geschehe nicht bloß im Wort. Aus den Zeugnissen des NT und jüdischer Überlieferung fügt er sodann einige Stellen an (24–33), die genügen können, „um an der Historizität einer Wundertätigkeit Jesu keine Zweifel aufkommen zu lassen“. Wie es „ipsissima verba“ Jesu gebe, so ließen sich aber auch „ipsissima facta“ (Ausdruck von *J. B. Bauer*, Graz) Jesu erheben (33–44), so etwa die Mahlzeiten Jesu mit Zöllnern und Sündern. Ähnlich seien auch die Wunder Jesu zu beurteilen, die eine „antipharisäische“ oder „antissenische“ Front aufwiesen. Solche seien etwa die Sabbathheilungen, oder die Heilung des Aussätzigen nach Mk 1,40–45. Dieses Stück behandelt M. etwas ausführlicher und interpretiert den dort genannten „Zorn“ Jesu als solchen „über das Unrecht, das man in Israel Aussätzigen antat“<sup>13</sup>. Man wünsche sich noch etwas größere Klarheit über den Sitz im Leben der verschiedenen „Fronten“ und über die traditions- (bzw. redaktionsgeschichtliche) Situation des Textes. Die hier gebotene Einzelinterpretation, besonders wenn sie einen konkreten historischen Zug erheben will, wirkt nicht völlig überzeugend. – Im nächsten Abschnitt fügt M. Grundzüge der theologischen Bedeutung an: „Jesus, der messianische Bringer der eschatologischen Gottesherrschaft“ (45–48), „Anbruch des Heils in den Wundern“ (48–53), „christologischer Sinn der Wunder“ (54–57). Darauf erläutert ein Abschnitt über die „formgeschichtliche Frage“ (59–68) die Berichte über die Wunder, erklärt, daß sie immer bereits unter einem Vor-Urteil stehen, eine Auslegung bieten wollen. Als Beispiel dienen die Berichte vom Seewandel, deren Analyse man sich ebenfalls genauer wünsche (der historische Kern sei die Errettung der Jünger aus einer Seenot, 65). „Glaube“ (69 ff.) und „Hoffnung der Welt“ (73 ff.) werden in den beiden folgenden Abschnitten in ihrer Verbindung zum Wunder umrissen. Im Schlußteil stellt M. fest, daß nicht der „eschatologische Entscheidungsruf“ Jesu der alleinige Grund der „Christologisierung“ Jesu gewesen sein könne; gerade Jesu Wunder zeigen, daß Jesus der Christus ist, und zwar eben nicht im Sinne der Entmythologisierung (79 ff.). – Auf sehr wenigen Seiten finden sich in diesem Büchlein in schöner Sprache die wichtigsten Probleme um

<sup>11</sup> Die Wunder Jesu. Eine Hinführung (München 1967).

<sup>12</sup> Ebd. 11 ff.

<sup>13</sup> Ebd. 40.



die Wunder Jesu und Hinweise für die Lösung. Man wird gespannt sein, wie der Autor die Einzelanalyse der Wunderberichte durchführt.

Die „Schulen“ der exegetischen Forschung sind trotz aller Impulse von den verschiedenen Randzonen und der Erweiterung des Blickfeldes durch die neuen Funde heute noch deutlich von den großen Initiatoren der „formgeschichtlichen“ Methode her geprägt. Die redaktionsgeschichtliche Forschung, aber auch die traditionsgeschichtliche Untersuchung bewegen sich im Rahmen der von diesen Männern geschaffenen oder übernommenen Grundlagen und Prinzipien. In der neutestamentlichen Traditions-geschichte macht zur Zeit eine von der älteren religionsgeschichtlichen Schule herkommende Arbeitshypothese weithin Eindruck, der Dreiklang: palästinensisches Judenchristentum – Diasporajuden-christentum – Heidenchristentum. Es fehlt aber auch nicht an Versuchen, diesen Dreischritt aus dem Takt zu bringen. Man sucht nach Anhaltspunkten für Tradition, die sich nicht daran hält. Eine gewisse Anziehungskraft als möglicher neuer archimedischer Punkt übt die am meisten von *E. Lobmeyer* ausgearbeitete, von *W. Marxsen* in seiner Konzeption charakteristisch umgearbeitete Skizze eines galiläischen Sitzes im Leben vor allem der Mk-Tradition aus. Damit hat sich auch *Gottfried Schille* während der letzten zehn Jahre in einer Reihe von Veröffentlichungen befaßt. Die Wundertradition kommt schon in seinem Artikel „Die Topographie des Markusevangeliums, ihre Hintergründe und ihre Einordnung“<sup>14</sup> vor. Nun gibt es ein in populäre Form gebrachtes Büchlein darüber: „Die urchristliche Wundertradition. Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus“<sup>15</sup>. Es sei aber gleich hinzugefügt, daß dieses Werkchen kaum verständlich wird, wenn man nicht auf die anderswo breiter dargelegten Thesen des Verf.s zurückgreift.

Seine Frontstellung gegen weitverbreitete Voraussetzungen wird gleich zu Anfang deutlich. S. fragt, ob die Wundertradition tatsächlich „auf ein sekundäres Glaubensbild der sich entwickelnden christlichen Gemeinde“ zurückgehe „und aus dem Gottessohn- und Erhöhungsgedanken“<sup>16</sup> herausgesponnen wurde. Auch das Theios-Aner-Motiv nimmt er nicht als konstitutives Element der ursprünglichen Wunderüberlieferung an. Seine These lautet, die Wunderberichte stammten nicht aus der einheitlichen „hellenistischen Tradition“, sondern stellten eine eigenständige Stoffgruppe dar, die selbständig entstanden und tradiert worden sei, und zwar in Nordgaliläa, ehe sie mit anderen Jesus-Erinnerungen verbunden und ausgeglichen wurde (9). Dies ist aber nur Teil seiner größeren Konzeption, daß das ganze synoptische Gut aus verschiedenen, geschlossenen, geographisch lokalisierbaren Traditionen zusammengewachsen sei (s. u.).

S. teilt sein Buch in drei Teile. Zu Beginn des ersten spricht er über die älteste Wundertradition und forscht nach Kriterien, die es erlauben, Jesus selbst als Exorzisten zu bezeichnen (15–18). Die erste Hälfte dieses Teils, „Wundertradition“, entspricht herkömmlicher Darstellung. Die zweite, „Wunderkritik“ (18 ff.), enthält in der Beurteilung der Texte mit Bezug auf die Wunder eine Färbung, die auf den wenigen Seiten nicht plausibel gemacht ist. Unter der Überschrift „Spuren einer Wunderkritik“ zählt S. Partien aus dem Matthäusevangelium auf, die keine Wunder mitteilen. Er setzt diese „wunderlosen“ Texte der „Wunderkritik“ gleich, die in der Ablehnung der Zeichenforderung durch Jesus, etwa nach Mk 8,11 f., zutage trete. Die redaktionelle Umformung bei Mt, die Zusammenstellung der Berichte in Wunder-Kapiteln, nennt er „kritische Abwertung wunderhafter Züge“<sup>17</sup>. Es lassen sich aber noch genug andere Gründe vor der „Wunderkritik“ anführen, die die Redaktion des Mt erklären.

<sup>14</sup> Zeitschrift des Deutschen Palästinensischen Vereins 73 (1957) 133–166.

<sup>15</sup> Arbeiten zur Theologie I, 29 (Stuttgart 1967); vorher: Berlin 1966.

<sup>16</sup> Ebd. 12.

<sup>17</sup> Ebd. 19.



Hier findet sich bereits auch die These von der geographischen Heimat der Wundertradition in Galiläa. Sie sei kurz zusammengefaßt nach dem oben genannten Artikel und der Habilitationsschrift Schilles, „Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte“<sup>18</sup>. S. geht aus von den Ortsangaben im Mk-Evangelium. In vielen Fällen seien sie nicht „sekundäre“ Ausschmückung, sondern ursprünglich. Was er so negativ gegen formgeschichtliche Voraussetzungen formuliert, ist als kritische Frage durchaus angebracht. Seine positive eigene Darlegung hat viele unbewiesene Schritte. So wird die *ratio sufficiens* für Ortsnamen sehr oft eine „Gemeindegründung“ um diese Orte herum. „Welches Bedürfnis die topologischen Stoffe im primären Sinne befriedigen sollten, läßt sich . . . erschließen: Sie nennen den bestimmten Ort, weil sie die Ortsgemeinde legitimieren wollen.“<sup>19</sup> Entsprechend gehören Lokalnotizen oft zu „Gründungs-“ oder „Gebietslegenden“. Über die Gattungsbestimmung mancher Texte durch S. als „Missionslegende“ (Oberbegriff zu den eben genannten) wird man noch genauere Untersuchungen anstellen müssen. Als Beispiel sei nur seine Auffassung von der Perikope des Besessenen in der Dekapolis genannt, dessen Dämonen in eine Schweineherde fahren (Mk 5,1–20). Es handele sich um die Ätiologie der Mission einer bestimmten Gemeinde. Gerasa sei nicht der „Ereignisort“ der Heilung, sondern der „kirchliche Mittelpunkt des Gebietes“<sup>20</sup>.

Die methodischen Mängel des Vorgehens von G. Schille werden besonders deutlich in der Habilitationsschrift, die zugegebenermaßen viele „Vermutungen“ zusammenstellt. S. kommt es darauf an, eine neue Gesamtvision der Frühgeschichte zu entwerfen. Er führt eine eindrucksvolle Reihe von in sich geschlossenen frühen Gemeinden und Gemeindefraditionen auf (Bethanien, Emmaus, Jericho, Jordantäufer-, Josephs-Tradition, Nordgaliläa, Dekapolis, Kana). Ihr Zusammenwachsen vergleicht er gern mit dem heutigen ökumenischen Gespräch<sup>21</sup>. Aber die Bedenken melden sich schon beim ersten Schritt, der Erarbeitung der Lokaltradition. Allzu oft verwechselt S. den Sitz im Leben einer Überlieferung mit dem von einer Lokalnotiz angetippten geographischen Ort. Es eröffnet sich doch jedesmal eine ganze Skala von Herkunfts- und Sinnmöglichkeiten bei einzelnen Orts- und Personennachrichten. Warum sollen solche nicht auch „historisch“ zuverlässig sein können? Die Ergebnisse werden unsicherer, je mehr Traditumena diesen Traditionsgruppen zugewiesen werden. So gehören die Wundergeschichten nach Nordgaliläa (nach Mt 11,20)<sup>22</sup> oder „Galiläa und Umgebung“<sup>23</sup> und in die dortige Christologie. Die Wunder-„kritische“ Tradition verweist S. ebenfalls in eine bestimmte Gemeinde mit eigener Theologie oder theologischen Ansätzen, nämlich in die des Jordangrabens „in welchem unseres Wissens die urchristlichen Täufer saßen“<sup>24</sup>. Sie haben einen „spezifischen Osterglauben“, wissen sich im Gegensatz zu den Galiläern bereits im neuen Äon und sind deshalb am irdischen Jesus nicht interessiert<sup>25</sup>.

Wir haben nun schon manches vorweggenommen, was S. im zweiten Teil seines Buches „Formen der Rede vom Wundermann“ (24–37) verwendet. Zunächst stellt er fest, daß die stilechten (im Sinn der an heidnischen Literatur

<sup>18</sup> Beiträge zur Evangelischen Theologie, 43 (München 1966).

<sup>19</sup> ZDPV (Anm. 14), a. a. O. 139.

<sup>20</sup> ZDPV, a. a. O. 139 ff., wo weitere Perikopen mit Ortsangaben zu „Gründungs-“ oder „Gebietslegenden“ erklärt werden.

<sup>21</sup> A. a. O. (Anm. 18) 160; *ders.*, Erwägungen zur urchristlichen Kirchenbildung. Theologische Versuche (Berlin 1966) 65 ff.; *ders.*, Der Beitrag des Evangelisten Markus zum kirchenbildenden (ökumenischen) Gespräch seiner Tage, in: KerygDog 12 (1966) 135–153.

<sup>22</sup> A. a. O. (Anm. 15) 19.

<sup>23</sup> Ebd. 20 u. Anm. 36, wo er auch Ausnahmen selbst zitiert.

<sup>24</sup> Ebd. 21. <sup>25</sup> Ebd.



erhobenen Kategorien) Wundererzählungen im NT sehr selten sind. Deshalb verweist er auf seine Gattung der „Missionslegenden“ (26 f.) und schlägt überhaupt statt des Terminus „Wundergeschichte“ die allgemeine Bezeichnung „missionarische Redegattungen“ vor (27). Diese verfolgt er dann in ihrer Weiterentwicklung, d. h. ihrer Verwendung unter „sachfremder“ katechetischer Rücksicht, wobei die lehrhafte Umformung eine große Rolle spielt (27–32). Die letzte Stufe, die „Aktualisierung“ für das Bild des Gläubigen oder das Bild Jesu, bildet den Abschluß dieses Teils.

Zu Beginn des dritten Teils (38–54) folgert S., die Wundertradition könne nicht in globo einer sekundären, späten Schicht zugewiesen werden. Es könne sich auch nicht um Rückprojektionen des Osterglaubens in das Leben des irdischen Jesus handeln. Die am Ende von Mk 5, 1–20 gebotene „Missionsanweisung“ werde als „Befehl nicht vom Erhöhten, sondern vom Wundermann abgeleitet“<sup>26</sup>. Ähnliches stellt er fest für die Berufungstraditionen (Mk 1, 16–20; 2, 14) und bei den Speisungsgeschichten (40 ff.), die ein Credo an den irdischen Jesus darstellten. Vergeblich sucht man, ob S. hier neue Begründungen bietet. Er fügt aber alles, was an Indizien für einen vorösterlichen Bekenntnisstand ausgewertet werden könnte, zur Charakterisierung seiner nordgaliläischen Kirche zusammen (42 ff.).

Besonders problematisch wird seine Hypothese, wenn er annimmt, daß die Ostertradition bald mit der wunderfreudigen Überlieferung im Streite lag, erstere ist bei ihm gesehen in Verbindung mit den bereits oben genannten „täuferischen Erhöhungsaussagen“. Aus den Rahmennotizen der Wunderberichte schließt er, daß „das Wunder zur Ausbreitung des Gerüchtes Jesu in ganz Galiläa“ führt. Dasselbe gelte auch für die „Erweckungserzählungen“ Lk 7, 11–17 und Apg 9, 36–42; und Joh 11. . .<sup>27</sup>. Der Osterglaube siegt, ist der terminus ad quem der Wunderüberlieferung. Schließlich werde auch die Mission nicht mehr vom Wunder, sondern von Ostern und Pfingsten her abgeleitet. Deshalb bleibe an Wundertradition nur übrig, „was aus ätiologischen Gründen oder um der Biographie eines Apostels willen für ein örtlich begrenztes Bedürfnis vorwiegend legendärer Geschmacksrichtung aktuell blieb“<sup>28</sup>. Im nächsten Abschnitt (48 ff.) soll die „ekklesiologische Aktualisierung“ der Wunder ohne jeden Bezug zum Osterglauben, sondern einzig im Rahmen der nordgaliläischen Jüngerschaft erklärt werden, welche durch das Faktum der Kreuzigung Jesu angefochten wurde. Nach S. ist „man in Nordgaliläa zum eigenen Bestand und zur Missionsarbeit ohne Kenntnis des Osterglaubens gelangt“<sup>29</sup>. Oder anders formuliert, im Hinblick auf die ökumenische Kirchenbildung: „Die für die Gemeindebildung entscheidende nordgaliläische Jüngerschaft, die durch das Umherwandern ihrer Apostel andere urchristliche Gruppen und Creden sicher erst entdeckt und damit den Prozeß der Kirchenbildung angestoßen hat, hat zu ihrer Arbeit und zu ihrem weltweiten Missionsprogramm unabhängig vom Osterglauben gefunden“<sup>30</sup>. Die nächsten Seiten sollen zeigen, wie der Osterglaube nachträglich in die „galiläische“ Tradition eingedrungen ist (51 ff.). Die ursprüngliche Mission der nordgaliläischen Kirche habe in der Dankbarkeit der Geheilten und nicht in einem österlichen Auftrag ihre Wurzel gehabt (53 f.). – S.s Buch ist wertvoll, indem es anregt und zum Nachdenken bringt. Die Hypothese der galiläischen Kirche ist m. E. aus den neutestamentlichen Texten nicht so erhebbar, noch viel weniger die Folgerungen für Gemeindebildung und Kirchenentwicklung.

Das letzte, von uns zu nennende Buch hat nicht solch umstürzlerische Pläne, sondern will die Forschung über die Wunder Jesu darlegen, wie sie ist: *Reginald H. Fuller*, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Ebd. 40.<sup>27</sup> Ebd. 44.<sup>28</sup> Ebd. 45.<sup>29</sup> Ebd. 50.<sup>30</sup> Ebd.<sup>31</sup> Englisch: *Interpreting the Miracles* (London 1966); deutsche Übers. von *F. J. Schierse* (Düsseldorf 1967).



In einem Vorwort möchte *F. J. Schierse* den modernen Menschen zur exegetischen Untersuchung der Wunderberichte im NT hinführen. Hervorzuheben ist u. a. der Hinweis auf die weitverbreitete Einstellung, die dem Exegeten die Arbeit so sehr erschwert, nämlich der Vorrang der Frage nach der Historizität. Wer die Wunderberichte der Bibel vor allem unter dieser Rücksicht liest, verbaut sich den Zugang zu sachgemäßer Auslegung. In einem Nachwort spricht Schierse über die Wunderberichte in Schriftlesung und Meditation.

R. H. Fuller bringt auf 10 Seiten des ersten Kapitels ein Resümee des biblischen Wunderbegriffs, der im Gegensatz zum gemeinüblichen heute – Wunder sei „etwas, was die Natur übersteige und ihre Grenzen durchbreche“<sup>32</sup> (15) – abgehoben werden müsse, sich aber auch gegen theologische Überforderung des Wunders als eines Beweises für die Gottheit Christi, wie gegen rationalistische und liberal-humanistische Auslegung sperre. Das NT verstehe das Wunder Jesu, wie das AT seine „Wunder“, letztlich als ein in die Geschichte eingreifendes Handeln Gottes. – Im 2. Kapitel stellt F. die historische Frage: Hat Jesus Wunder gewirkt? (25–52). Zuerst nennt er die außerhalb der Evangelien von anderen Personen berichteten „Wunder“ (urchristliche Charismen, Heilungen der Rabbis, hellenistische Wunderheilungen) und schlußfolgert: „Wenn Paulus charismatische Heilungsgaben kennt und wunderbare Heilungen auch außerhalb des biblischen Bereichs vorgekommen sein mögen, dürfen wir mit Recht annehmen, daß Jesus die Fähigkeit besaß, Kranke auf wunderbare Weise gesund zu machen.“<sup>33</sup> Den wenigen nichtchristlichen Zeugnissen für Jesu Heilungstätigkeit (Flavius Josephus, Talmud) würde F. unabhängigen Quellenwert nur mit Bedenken zuschreiben. Den Stoff der Evangelien teilt er in vier Traditionsgruppen: Markus, Q, mathäisches und lukanisches Sondergut. Mit Recht hält er als für die historische Frage am wertvollsten die Logien, die Tradition der Jesusworte, besonders, wenn sie sich in verschiedenen Schichten niederschlägt. Als ursprünglich nennt F. Mt 12,27par, etwas weniger sicher ist er bezüglich Mt 11,5–6par, Lk 10,24par, Mk 3,14 f. und Lk 10,9par. Einen „echten Kern“ nimmt er für Lk 13,32 an. Diese Zeugnisse ließen es als sicher erscheinen, daß Jesus als Exorzist gewirkt und wohl auch Heilungen vollbracht habe. Im folgenden (39 ff.) bespricht F. die Form der Wunderberichte. Er weist auf die „christliche“ Durchbrechung des konventionellen Schemas der Erzählung hin, das sich im übrigen ganz natürlich und selbstverständlich darbiete. Der aramäische Sprachcharakter und das Lokalkolorit vieler Texte spreche zudem gegen hellenistischen Ursprung. Obwohl manche Einzelzüge sehr gut auf historischer Erinnerung beruhen könnten, schließt F. im ganzen, daß die Wunderberichte auf die allgemeine Erinnerung an Jesu Wunderwirken zurückgehe. Heilungen und, weniger sicher, Totenerweckungen (wegen der Bezeugung in Mt 11,5 f. par) scheinen dabei eher Anspruch auf Historizität machen zu können. Für die „Naturwunder“ sucht er nach Entsprechungen zum Charakter der Sendung Jesu, „denn alle Taten, die er wirkte, hatten einen positiven Sinn, den Menschen das Heil zu bringen“<sup>34</sup>. Hier sei solcher Sinn nur schwer zu erheben. Hinzu komme „die Seltenheit der Naturwunder, ihr Fehlen in Q, im übrigen Redestoff und in den markinischen Summarien sowie die Tatsache, daß nur die Jünger als Zeugen genannt seien“<sup>35</sup>. So blieben ernste Zweifel an ihrer Historizität, der Form nach handle es sich jedenfalls um theologische Lehrerzählungen. – Die oben genannte älteste Schicht, „Jesus selber“ (46 ff.), interpretiere die Exorzismen und Heilungen als Anzeichen des Hereinbrechens der Gottesherrschaft. Sie sind zugleich Aufruf zum Glauben, nicht Beweis, sondern Ruf zur Entscheidung, die auch anders ausfallen kann. In frühen Logien werden Beweise, Beglaubigungs- „Zeichen“ von Jesus abgelehnt. –

<sup>32</sup> Ebd. 15.<sup>33</sup> Ebd. 30.<sup>34</sup> Ebd. 45.<sup>35</sup> Ebd. 46.



Im 3. Kapitel (53–76) will F. die Interpretation der Wunder Jesu in der „Urkirche“ vorlegen. Er bestimmt das Überlieferungsmaterial als die „mündliche Überlieferung (soweit sich dies noch feststellen läßt)“<sup>36</sup>; neben den „Methoden der formgeschichtlichen Schule, die uns zwischen den ursprünglichen Einheiten und der kompositionellen Arbeit der Evangelisten zu unterscheiden lehren“, benutzt er noch als Indiz, inwieweit sich typische Anschauungen der frühesten Kirche in dieser Tradition spiegeln<sup>37</sup>. – Zu einer ganzen Reihe von einzelnen Wunderberichten in dieser Traditionsschicht legt F. sodann zusammenfassend eine Exegese vor: Q-, Markus-, Lukas-Gut. Dabei zeigt er Beherrschung der Methode und ein abgewogenes Urteil. Im einzelnen wird mancher anderer Ansicht sein. Das Ergebnis ist im ganzen sicher richtig: die „messianische“ Deutung der Wunder als ein weiterer Schritt der Wunderüberlieferung. Der „explizite messianische Glaube der Kirche“ gilt F. dabei als Ergebnis der Ostererscheinungen<sup>38</sup>. – Das 4. Kapitel (77–97) ist der synoptischen Deutung der Wunderberichte gewidmet. Man findet selten eine auf so knappem Raum gegebene klare und zureichende Zusammenfassung der Ergebnisse redaktionsgeschichtlicher Forschung, verbunden mit eigenem, gutem Urteil. Hier allerdings ist die Weiterarbeit der Exegese ebenfalls in vollem Gang. Die Ergebnisse sind bereits und werden wohl noch weiter bestimmt und teilweise modifiziert. – Ähnliches gilt für das 5. Kapitel über das „Buch der Zeichen“ (98–106) und „die Interpretation des Evangelisten“ (106 ff.) im Johannesevangelium. Im Vergleich mit der synoptischen Tradition wird jeweils gezeigt, daß sich bei aller Besonderheit der johanneischen Deutung kein entscheidender Bruch aufweisen läßt. Die johanneische Christologie deutet „Person und Werk des historischen Jesus durchaus zutreffend“<sup>39</sup>.

Aus diesem Überblick geht hervor, daß wir in F.s Buch die beste Veröffentlichung der jüngsten Zeit zum Thema der Wunder Jesu vor uns haben. Es ist möglich, bei der Aufarbeitung der Literatur zu diesem Gebiet, weniger im englischsprechenden Raum, eher in der übrigen Exegese, bis vor etwa drei bis vier Jahren, also ungefähr der Zeit der Drucklegung des Buches, Meinungen zu finden, die F. nicht berücksichtigt hat. Dies zeigt sein eigenes Urteil. Er vereinfacht auch stark die traditionsgeschichtliche Situation. Man wird sich weiter fragen, ob nicht auch in methodischer Rücksicht manches unter den Tisch fällt. Aber wie sollte ein Buch dieser Art, das klare und knappe, positive Auskunft geben möchte, das nicht zu viel und nicht zu wenig „technischen Ballast“ der Exegese enthalten darf, anders geschrieben werden? Und F. gibt jeweils genügend Gründe an, die seine Auswahl und sein Urteil verstehen lassen, auch für den, der es nicht teilt.

## II. Kriterien der Historizität

Wenn man dem Gläubigen, der nach seiner Glaubensbegründung fragt, die Ergebnisse der exegetischen Forschung etwa entsprechend dem Buch von R. H. Fuller vorlegt, gibt er sich gewöhnlich jedoch nicht zufrieden. Er, wie auch der „Fundamentaltheologe“, wiederholt seine Frage nach der Glaubensbegründung in der Bibel, näherhin in den Wunderberichten, und nach der Rolle der „historisch geschehenen Wunder Jesu“. Vor allem möchte er auch besser einsehen, wie man heute methodisch, wissenschaftlich sauber zur „Historizität“ dieser Wunder gelangen kann.

Es braucht hier auf das damit gegebene eigentlich fundamentaltheologische Problem nicht näher eingegangen zu werden. So viel wird aber aus dem Stand der Exegese wie aus der Situation der Gläubigen in unserer Zeit deutlich, daß es

<sup>36</sup> Ebd. 54.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd. 75.

<sup>39</sup> Ebd. 110.



nicht verlangt sein kann, Wunder aus dem Leben des irdischen Jesus historisch-kritisch streng zu beweisen, so daß jemand seinen Glauben unbedingt und unter allen Umständen auf bestimmte Wunder Jesu stützen könnte oder gar dürfte. Wir treten mit den Wundern des Lebens Jesu in historischen Kontakt nur im Zusammenhang mit der Gemeinschaft der Kirche, die uns diese Wunder überliefert. Für viele kritische Menschen unserer Zeit wird es vielleicht nicht mit natürlicher Sicherheit über allen Zweifel klargestellt werden können, daß Jesus von Nazareth *facta praeter, extra, contra naturam* wirkte. Aber dies ist auch nicht verlangt. Jesus selbst hat unwiderstehliche Zeichen abgelehnt; wir sollen glauben, nicht wissen, allerdings sollen wir vernünftig glauben.

Unser Glaube ruht nicht allein auf der Auferstehungsverkündigung. Auch die Botschaft vom irdischen Leben Jesu will ihn wecken. Immer wollte die Kirche, die uns diese Verkündigung bietet, dabei auch ein historisches Element überliefern. Das Skandalon für viele Christen heute liegt darin, daß dieses historische Element immer „dünn“ zu werden scheint.

Bei dieser Fragestellung ist es zunächst notwendig, den Inhalt der biblischen Verkündigung zusammenzufassen. Nach der im ersten Teil besprochenen Literatur ist es als weithin angenommene Ansicht der Exegese heute möglich, diese Aussage etwa wie folgt zu formulieren: Jesus hat während seines irdischen Lebens Machterweise gewirkt, in denen sich die Präsenz der Gottesherrschaft zeichenhaft ankündigte und durch welche Jesus selbst als der von Gott gesandte Heilbringer erkannt wurde. Bei dieser Formulierung ist klar, daß nicht wir heute dies an Hand historisch-kritisch bewiesener Wunder erkennen müssen, um zum Glauben zu kommen. Es ist damit nicht gesagt, daß die Zeugen dieser Wunder zur vollen Erkenntnis notwendig vor Ostern gelangt sein müssen. Aber es läßt sich der Bibeltext kaum anders verstehen, als daß Jesus von Nazareth wirklich vor Ostern solche Zeichen setzte. Man mag sich abstrakt ausdenken, daß unter dem Eindruck des Osterglaubens die Kirche die Wunder Jesu erdichtet hätte. Der Bibeltext legt dies aber nicht nahe. Im Lichte des Osterglaubens werden die Machttaten Jesu später weitererzählt und gedeutet, nicht jedoch ohne jedes historische Fundament.

Dies läßt sich auch mit den Mitteln wissenschaftlicher Exegese erheben. Weil die Wundernachrichten ein Teil des Materials über das irdische Leben Jesu ausmachen, gelten hier die allgemeinen Prinzipien der Erforschung dieses Lebens. Die Literatur darüber ist sehr umfangreich geworden. Eine ganze Reihe von Kriterien für „historische“ Einzelheiten aus dem Leben Jesu werden aufgezählt. Wir befassen uns hier nur mit den streng exegetischen, nicht äußeren, vom Bibeltext und seiner Tradition unabhängigen Faktoren. Es sei gestattet, diese Kriterien nach dem heutigen Stand zusammenzufassen, ohne im einzelnen die Autoren anzugeben, die sie in dieser oder jener Form verwenden. In dieser Literatur werden als „Kriterien“ oft auch Voraussetzungen und Arbeitsbedingungen mitgenannt, wie die vollzogene Literaranalyse und Quellenforschung, die Erarbeitung der literarischen Fakten, welche wesentlich die „historische“ Aussageabsicht des Textes beeinflussen (z. B. eine Reihe literarischer Gattungen, die gar nicht „historisch“ berichten wollen). Diese Voraussetzungen machen die umfangreicheren Wunderberichte der Evangelien zu nicht sehr sicherem Material, gehören sie doch nicht selten nur einer (primären) Quelle an. Auch besteht immer noch keine Einigkeit über die genauere Bestimmung ihrer Gattungen.

Die oft recht zahlreich aufgestellten Kriterien zur Erarbeitung der frühesten Traditionsstufe lassen sich in zwei Gruppen fassen. Die erste schließt nach den Gesetzen der Überlieferungsvorgänge auf den „Sitz im Leben“, die bestimmte soziologische Situation der überliefernden Gemeinschaft. Sie umfaßt zwei Kriterien. Das erste und sicherste benutzt die „Diskrepanz“ als Zeichen der Originalität:



„Das ist eher authentisch, was gegen bekannte Tendenzen der Umwelt verstößt.“ Für Worte und Taten Jesu heißt das, „was gegen bekannte Tendenzen sowohl des Judentums wie der Urkirche sich abhebt“. Das zweite Kriterium benutzt die „Kohärenz“ solchen Gutes mit weiterem Überlieferungsstoff. Man könnte formulieren: „Das ist eher authentisch, was mit durch das erste Kriterium gewonnenem Material notwendig oder faktisch zusammengehört.“ Hier hängt alles vom Nachweis des Zusammenhangs ab. Sicherste Beweisbasis ist z. Z. die Zugehörigkeit beider Inhalte zum selben Sitz im Leben. Als Beispiele seien genannt: *J. Jeremias* zeigt so die Authentizität von „Abba“ als Gottesanrede im Munde Jesu; denn: 1. kein Jude wagt gewöhnlich, Gott so anzusprechen, 2. das Mt-Evangelium überliefert zwar den Ausdruck, schwächt ihn aber zugleich durch die üblicheren ab. *H. Schürmann* erschließt so die Verkündigungstätigkeit der Jünger vor Ostern, mit einer ganzen Reihe von Folgerungen<sup>40</sup>. – In einer zweiten Gruppe, die man mit „Sammelkriterien“ überschreiben kann, lassen sich allgemeine, charakteristische Merkmale von Worten und Taten Jesu zusammenfassen, welche anhand der beiden obigen Kriterien gewonnen wurden. Für die „Wunder Jesu“ gewinnt man einen gewissen „Stil“, den Verzicht auf Schauwunder und Apparat, einen Bezug zum Heil und Erbarmen Gottes usw. Es versteht sich von selbst, daß letztere Kriterien niemals aus sich Einzelwunder oder deren Details als historisch sicher erweisen können.

Mit diesen Kriterien untersucht der Exeget die Logien Jesu (einzeln und gesamt), Stoff, welcher Logien mit Erzählungsgut verbindet, die in den „Summarien“ verarbeiteten Traditionen, die „Wunderberichte“, und kommt zu dem Schluß, daß Jesus von Nazareth Exorzismen vollbrachte, Kranke heilte (auch „Aus-sätze“) und sehr wahrscheinlich Tote erweckte. Wenig sicher sind wir nach dieser Methodik über die „Naturwunder“. Trotz mancher Monographie und Artikel über Einzelperikopen sieht es so aus, als ob die literarische Gattung und die Aussageabsicht der Texte noch nicht richtig erhellt seien. Wir können noch nicht genau sagen, was Ausmalung und Interpretament und was „historischer Kern“ sein soll. Die geringste Sicherheit besteht für alle Detailangaben, besonders wenn sie in einem erzählenden Wunderbericht vorkommen.

Wer sich als Historiker mit literarischen Zeugnissen und ihrer Überlieferung befaßt, weiß den Wert jener Kriterien zu schätzen. Spielen die Wunder Jesu auch keine allein entscheidende Rolle in unserer Glaubensbegründung, so erweist sich obiges Ergebnis doch als sehr wertvoll dafür. Es bestätigt die Art und die Zuverlässigkeit der Heilsbotschaft, die uns in der Gemeinschaft der von Gott in die Geschichte eingepflanzten Kirche zum Glauben ruft. Die Bibel versteht das „Wunder“ als Zeichen, nicht als Argumentationsbasis. Sie sagt, daß es zum Glauben führen, aber auch das Herz des Ungläubigen verstocken kann. Auf die in der Zukunft notwendige Gestaltung der „Fundamentaltheologie“ konnten wir in diesen Erörterungen nicht weiter eingehen. Die Forschung nach der Art und dem historischen Charakter der Wunder-Vorgänge muß weiter vorwärtsgetrieben werden. Es zeigt sich, daß das „Wunder“ anders als früher in der Glaubensbegründung verwendet werden muß. Aber darauf zu verzichten, ist auch nicht nötig. Das Wunder gehört, wie alles uns vom Leben Jesu Überlieferte, in den Glauben an Jesus Christus.

<sup>40</sup> Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, in: *H. Ristow – K. Matthiae*, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung (Berlin 1960 u. später) 342–370.