

# Sinn und Wirklichkeit der Wunder Jesu

Von Hansjürgen Verweyen

## *Ein Durchblick durch die Theologiegeschichte*

Das Verständnis der Wunder Jesu hat im Laufe der Zeit vielfache Wandlungen erfahren. Erstaunlich ist bereits, was sich dazu während der Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments selbst beobachten läßt. Der Bericht von der Heilung einer blutflüssigen Frau etwa, den Markus in sein Evangelium aufgenommen hat (5,25-34), kulminierte ursprünglich wohl in der Schilderung einer Erfahrung, die stark mit magischen Zügen durchsetzt war. Markus legt in seinem Wunderbericht allen Nachdruck auf die persönliche Begegnung der Frau mit Jesus. Erst als sie ihm, ins Offene tretend, »die ganze Wahrheit« sagt, erfährt sie den Zuspruch, daß ihr Glaube sie gerettet hat (33f.). Noch verblüffender ist, wie Matthäus die gleiche Erzählung sozusagen zusammenstreicht auf das zentrale Ereignis der Begegnung eines Menschen, der bittend an Jesus herantritt, mit dem erlösenden Wort Jesu selbst (9,18-22). Diese theologische Durchdringung von bereits bekannten Wundergeschichten kommt im Johannesevangelium zu einem Höhepunkt, etwa in der Art und Weise, wie der vierte Evangelist die Aufnahme der Berichte von Brotvermehrung und Seewandel zum Anlaß nimmt, um die entscheidende Auseinandersetzung über die Person Jesu darzulegen (6).

Die apokryphen Wundererzählungen stellen demgegenüber einen Rückfall ins Mirakulöse dar. Wie im sogenannten Petrus-evangelium erstmals die Auferstehung Jesu selbst beschrieben wird, so versucht der Verfasser des Thomasevangeliums, durch drastische Mirakelgeschichten die Zeitspanne in der Kindheit Jesu auszufüllen, die Lukas vor dem Auftreten des Zwölfjährigen im Tempel (2,41ff.) »offengelassen« hatte.

Die Theologen der frühen Väterzeit hatten angesichts dieses an antike Standards angepaßten »Wunderjournalismus« keinen leichten Stand. Statt – wie die Apologeten späterer Jahrhunderte – auf die Wunder Jesu als Legitimation seiner Sendung verweisen zu können, mußten sie vor allem die von Jesus und den Aposteln berichteten Wunder gegenüber dem Treiben der Zauberer und Scharlatane abgrenzen, in dessen Nähe die neutestamentlichen Berichte allzuleicht gerückt wurden. In diesem Zusammenhang kommt Origenes eine über den unmittelbaren geschichtlichen Kontext hinausragende Bedeutung zu. Er argumentiert von der *Gegenwart* der Lebensmacht Jesu her, die sich im Zeugnis der für ihn zum Tod bereiten Jünger zeigt: Hier liegt der eigentliche Schlüssel zur Wirkmächtigkeit des eschatologischen Gesandten Gottes.

Die Weiterentfaltung der Theologie ist besonders von dem Unterschied im Wunderverständnis einerseits bei Augustinus, zum anderen bei Thomas von Aquin geprägt worden. Die oft zitierte Definition Augustins, ein Wunder geschehe »nicht gegen die Natur, sondern gegen die Natur, *soweit sie bekannt ist*«<sup>1</sup>, darf zwar nicht im relativierenden Sinn heutiger Wissenschaft verstanden werden. Wie der Kontext der Stelle zeigt, ist der Begriff »Natur« hier vom gesamten Heilsplan Gottes her gedacht. Erst bei der Auferstehung der Toten wird sich zeigen, was eigentlich »natürlich« in der Körperwelt ist. Der Sinn des Wunders besteht letztlich in seinem Charakter als Vorausverweis auf die eschatologische Macht Gottes in der Heilsgeschichte. Über diese Betonung des Verweiskarakters kommt es bei Augustinus dann aber doch zu einer Verkürzung des Gesamtphänomens, so etwa, wenn er das Verwandeln des Stabs Aarons durch Engelmacht in eine Schlange (vgl. Ex 7,10) mit dem Aufrichten eines Gedenksteins durch Jakob (vgl. Gen 28,18) vergleicht. Beides sei um seiner Zeichenfunktion willen geschehen, und dabei komme es nicht darauf an, ob (wie im ersten Fall) der Name des Herrn mit kostbarem Gold oder (wie im zweiten) nur mit einfacher Tinte geschrieben wurde.<sup>2</sup>

Bei einer *inkarnatorischen* Offenbarung ist es aber keineswegs irrelevant, ob das sinnlich-geschichtlich Begegnende selbst Gott wirklich gegenwärtig werden läßt oder ob es – wie bei einer *inspiratorischen* Offenbarung (z. B. mystischen Erfahrungen und prophetischen Visionen) – bloß okkasioneller Anstoß für einen Kontakt mit dem Göttlichen ist. Diesen von Augustinus vernachlässigten Aspekt hat Thomas von Aquin in aller Schärfe herausgearbeitet – wobei allerdings wiederum der von Augustinus unterstrichene Zeichencharakter fast völlig in den Hintergrund rückte.

Dies zeigt sich schon bei der Einteilung der Wunder in drei Klassen, nach dem Maß, in dem jeweils die Möglichkeiten der Natur überstiegen werden.<sup>3</sup> Ein Wunder im strengen Sinn ist nach Thomas nur das, was »an der Ordnung der gesamten geschaffenen Natur vorbei geschieht«<sup>4</sup>.

Von hierher wurde die Folgezeit mit einer doppelten Hypothek belastet. *Theologisch* verhängnisvoll war vor allem die von der Zeichenfunktion des Wunders getrennte Betrachtung eines »Mirakulösen als solchen«. Für Thomas lag diese Sicht der Dinge aufgrund seines Begriffs einer »übernatürlichen Offenbarung« nahe. Da die menschliche Vernunft zu dieser Offenbarung ohnehin keinen Verständniszugang habe, lasse sie sich nur durch *äußere* Zeichen vor der Vernunft legitimieren. Wunder erweisen die göttliche Herkunft der Botschaft Gottes, wie die Prägung eines Briefes durch den

1 *De civitate Dei* XXI,8.

2 Vgl. *De Trinitate* III,10.

3 Vgl. *Summa theologiae* I, q.105, a.8.

4 »Praeter ordinem totius naturae creatae«, vgl. ebd., I, q.110, a.4

Siegelring eines Königs sicherstellt, daß der Inhalt dessen Willen ausdrückt.<sup>5</sup> Ein unnötiger Konflikt mit den *Naturwissenschaften* war dadurch vorprogrammiert, daß – anders als in der Vätertradition, wo vor allem Argumente der sittlich-praktischen Vernunft zur Unterscheidung zwischen wahren und nur vorgeblichen Wundern herangezogen wurden – die Entscheidung über das eigentlich Wunderbare nun in den Verifikationsbereich der theoretisch-beobachtenden Vernunft fiel. Der gläubige Naturwissenschaftler geriet dadurch in eine kaum lösbare Spannung zwischen seinem Bemühen, den Lauf der Natur durch immer gründlicheres Erkennen von Gesetzen auf die Weisheit des Schöpfergotts zurückzuführen, und einem Offenbarungsglauben, der zu seiner vernünftigen Legitimation auf Phänomene angewiesen schien, die die ermittelten Wegzeichen jener Weisheit auf den Kopf stellten.

Diesem Konflikt hat am schärfsten Baruch de Spinoza Ausdruck gegeben. Da die Natur ihm als vollendete Erscheinung Gottes gilt, hieße, Wunder anzunehmen, sich Gott als einen schlechten Werkmeister vorzustellen, der dauernd mit Flickschusterei in den Lauf der Dinge eingreift. Die angeblichen, in der Bibel berichteten Wunder müssen sich daher auf natürliche Ursachen zurückführen lassen, wenn solche Berichte nicht als Produkte des Egoismus einer bestimmten Gruppe zu werten sind.

Spinozas naturalistische Bibelkritik wird zum festen Bestandteil der Exegese. Gegenüber seiner metaphysisch-optimistischen Naturbetrachtung rücken bald andere Positionen in den Vordergrund – einmal wegen der ungelösten Theodizeeproblematik (Voltaire gegen Leibniz!), zum anderen im Zuge der Erkenntniskritik (Hume, Kant). Das Thema »Wunder als Wunschgebilde einer sittlich unterentwickelten Vernunft« kommt in der radikalen Religionskritik, vor allem bei Feuerbach, zu voller Entfaltung.

Für das Instrumentarium der kritischen Exegese wurde neben der naturalistischen Erklärungsmethode besonders bedeutsam, was D. Fr. Strauß mit seiner mythischen Erklärung eingebracht hat. Wunderberichte, die sich einer naturalistischen Betrachtung widersetzen, verstand er als Produkte der gläubigen Gemeinde. Wenn Jesus als der Messias und eschatologische Prophet verstanden wurde, dann mußte sein Wirken auch den Erwartungen entsprechen, die sich damit verbanden. Die Erzählungen von Totenerweckungen und Speisungswundern Jesu etwa wollen danach der Tatsache Ausdruck verschaffen, daß hier alles überboten wird, was bisher bekannt war.

### *Der Perspektivenwechsel auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*

Der Neuaufbruch zu einem angemesseneren Wunderverständnis, der für das letzte Konzil kennzeichnend ist, läßt sich vor allem über einen genauen

---

<sup>5</sup> Vgl. ebd., III, q.43, a.1.

Vergleich der Endfassung der Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung *Dei Verbum* mit den parallelen Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils sowie den Vorentwürfen der Konstitution selbst erkennen. Dazu können hier nur einige kurze Hinweise gegeben werden.

Das Erste Vatikanum hatte in der Dogmatischen Konstitution über den Glauben *Dei Filius* die Wichtigkeit der Wunder und Weissagungen als äußere Argumente für den Glauben unterstrichen. Weil diese Gottes Allmacht und unendliche Weisheit klar aufzeigen, sind sie höchst sichere und der Fassungskraft aller angemessene Zeichen der göttlichen Offenbarung.<sup>6</sup> Der erste Entwurf zu *Dei Verbum* bewegte sich noch ganz in diesem Verstehenshorizont, ja verschärfte teilweise sogar die apologetische Tendenz der Konzilsausagen von 1870. Auf zwei Abschnitte über die »äußeren Zeichen der Offenbarung« (Nr. 23) bzw. den »Primat der Wunder und Weissagungen« (Nr. 24) folgte ein weiterer über die »Auferstehung Christi, die messianischen Weissagungen, Christus selbst« (Nr. 25). An deren Stelle traten im zweiten Entwurf nur noch zwei Sätze. Es ist äußerst aufschlußreich, den ersten Satz dieses zweiten Schemas mit dem entsprechenden Passus im dritten Entwurf bzw. in der davon kaum noch unterschiedenen Endfassung zu vergleichen.

»Die Werke Christi (. . .) legen Zeugnis über ihn ab (. . .), da Christus seine Gottheit nicht nur durch Worte behauptet hat, sondern auch durch ein ganz heiligmäßiges Leben, durch Wunder, Weissagungen und am meisten durch seine herrliche Auferstehung von den Toten bekräftigt hat« (Schema II, Nr. 4).

»Jesus Christus (. . .) vollendet das Heilswerk (. . .). Er ist es, der durch seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, daß Gott mit uns ist (. . .)« (Endfassung, Nr. 4).

Anstelle der »Werke Christi«, die »über ihn Zeugnis geben«, tritt das »Heilswerk«, das »Jesus Christus vollendet!« »Wunder« wird durch »Zeichen und Wunder« ergänzt. Der Verweis auf Weissagungen entfällt. An dessen Stelle, also zwischen »Wunder« und »herrliche Auferstehung«, wird nun »vor allem aber durch seinen Tod« eingerückt. Während die »Worte« Christi vorher in der Gegenüberstellung von »(Gottheit) behaupten – bekräftigen« der bloßen *Behauptung* seiner Gottheit zugeordnet waren, entfällt diese Entgegensetzung nun ganz. Es ist dadurch eine Sequenz von Worten und Werken, Zeichen und Wundern, Tod und Auferstehung Jesu und Geistsendung entstanden. Aus einer ursprünglich apologetischen Argumentation wurde durch knappe redaktionelle Änderungen etwas ganz anderes: eine

6 Vgl. DS 3009.

kerygmatische Zusammenfassung des gesamten Heilswerks Jesu Christi. Der Blick wird von Wundern als äußeren Zeichen der Offenbarung auf *das* integrale Zeichen gelenkt, das Jesus Christus in seiner ganzen Existenz ist.

### *Konsequenzen*

Wie läßt sich diese implizite Anweisung des Konzils zur Neuorientierung in die theologische Praxis umsetzen? Zunächst einmal ist einfach festzustellen, daß dieser Perspektivenwechsel nicht möglich gewesen wäre ohne eine in der Theologie bereits zum Durchbruch gekommene Neubesinnung auf den Zeichencharakter der Wunder, wie ihn Augustinus hervorgehoben hatte. Diese Herausarbeitung des Verkündigungsgehalts auch der Berichte über die Wunder Jesu (und der Apostel) wurde weiter vorangetrieben durch die intensiven exegetischen Forschungen, vor allem form- und redaktionsgeschichtlicher Art, die inzwischen im katholischen Raum kaum weniger als in der protestantischen Theologie das Bild bestimmen. Man darf behaupten, daß der »Extrinsezismus« im Wunderverständnis, der seit Thomas die theologische Entwicklung so stark geprägt hatte, heute wohl endgültig überwunden ist. Besteht gegenwärtig aber nicht die Gefahr, in die oben angedeutete Einseitigkeit der augustininischen Sicht zurückzufallen? Thomas von Aquin hatte die Frage nach dem Ort, wo die Kontingenz sinnlich-geschichtlicher Erfahrung eindeutig auf die Gegenwart Gottes durchbrochen wird, mit den Mitteln aristotelischer Philosophie zwar unzureichend gelöst. Ist mit diesem Eingeständnis aber jene Frage selbst obsolet geworden, nämlich danach, was zum Glauben an die Inkarnation des göttlichen Wortes in Jesus überhaupt berechtigt, d. h. wo im Leben Jesu menschliche Existenz tatsächlich transparent geworden ist für das letztgültige Zum-Erscheinen-Kommen Gottes?

Im Hinblick auf diese Frage weist die zeitgenössische historisch-kritische Exegese kaum über die von Spinoza und Strauß eingebrachten Modelle hinaus. Bei Berichten über Wunder, die in ähnlicher Weise auch anderen Charismatikern zugeschrieben werden können – insbesondere Exorzismen und Krankenheilungen –, nimmt man vielfach einen historischen Kern im Leben Jesu an. Erzählungen von Ereignissen, die sich der Rückführung auf natürliche Kräfte verweigern – wie Totenerweckungen, Speisungswunder, Seewandel –, betrachtet man als Gemeindebildungen im Zuge einer sich entfaltenden Hoheitschristologie. In diesem Rahmen dürfte die fundamental-theologische Frage, ob und wie sich die Existenz Jesu tatsächlich als Zeichen einer von Gott her ergehenden Offenbarung erwies, kaum zu beantworten sein. Ist über diesen Rahmen aber wirklich nicht hinauszukommen, ohne daß man sich der Verantwortung vor der historischen Vernunft entzieht?

Mir scheint, daß die Exegese bisher allgemein von einer verhängnisvollen Voraussetzung ausgegangen ist und selbst noch heute daran festhält, wo die

skizzierte »extrinsezistische«, im Grunde aber analoge Prämisse in ihrer Fragwürdigkeit eingesehen wird. Die Tradition der Apologetik ging mit einem verengten Wunderbegriff an das Neue Testament heran und bekam so das eigentliche Phänomen nur verkürzt in den Blick. Kamen aber nicht schon die urchristlichen Wundererzählungen aufgrund einer ähnlich verkürzten Perspektive zustande? Was deckt eigentlich die Generalvoraussetzung, die von Verteidigern wie Kritikern der in der Bibel berichteten Wunder gleichermaßen gemacht wird, daß diese nämlich ihren sachgerechten Ausdruck in der Erzählform von *Wundergeschichten* gefunden haben? Wer sagt denn, daß ausgerechnet die früheste Formulierung des Erstaunens über Jesu Wirkmacht in einer Wundergeschichte sein faszinierendes Wirken am angemessensten wiedergibt? Besonders in dem Maße, wie sich die Erzählform(en) der Wundergeschichten als religionsgeschichtlich durch den allgemeinen Kinderglauben jener Zeit geprägt erwies(en) und man selbst diesen kindlichen Schuhen entwuchs, hätte man sich doch fragen müssen, ob die Wunder des Alten und Neuen Bundes in solchen im Grunde »von den Heiden« vorgegebenen Begriffs- und Erzählschemata überhaupt zureichend zur Sprache kommen konnten, ja nicht eher verstellt wurden. Müßte, wenn Jesus wirklich Taten vollbracht hat, über die sich auch heute noch zu staunen lohnt, deren sprachlicher Niederschlag nicht in etwas anderem gesucht werden als innerhalb der Gattung »Wundergeschichte«, in deren Raster bestenfalls Mirakel, d. h. aus dem Integral des Wirkens Jesu isolierte, mit Beobachtungen in der antiken Welt sonst vergleichbare Handlungsfragmente zur Sprache kommen?

Die Richtung zu einer grundsätzlichen Neuorientierung in der Rückfrage nach Jesu Wundern läßt sich vielleicht an Hand eines »Wundergleichnisses« veranschaulichen. Nach Lk 17,11-19 heilte Jesus zehn Aussätzige. Während diese hingingen, um sich nach Jesu Geheiß den Priestern zu zeigen, wurden sie rein. Nur einer von ihnen aber »kehrte um, lobte Gott mit lauter Stimme, fiel vor seinen Füßen auf sein Angesicht nieder und dankte ihm«. Man vermag sich gut vorzustellen, daß die übrigen neun, von einem zeitgenössischen »Wunderreporter« auf ihre plötzliche Gesundung hin angesprochen, so etwas wie eine Heilungsgeschichte nach üblichem Muster verfaßt haben könnten, die dann auf Umwegen Eingang in das Werk eines Evangelisten gefunden hätte. Dem zehnten, »einem Samariter«, wäre das kaum möglich gewesen. Er hätte wahrscheinlich gesagt, das, was ihm da widerfahren sei, ließe sich nicht so richtig in Worte fassen. Bei anderer Gelegenheit aber, die ihm die Möglichkeit bot, sich in ähnlicher Weise auszudrücken, wie er dies Jesus gegenüber bereits getan hatte, würden ihm sehr wohl Worte und auch Taten gekommen sein. Daraus hätten Dritte ein historisch wohl sachgerechteres Bild über die Macht gewinnen können, die von Jesus ausgegangen war.

An Hand dieser Nacherzählung mag klar werden, daß wir im Bereich der urchristlichen Tradition mit qualitativ sehr verschiedenen Überlieferungs-

strängen zu rechnen haben. Was die Wundergeschichten insbesondere angeht, so standen die Verfasser der Evangelien nicht nur unter dem Einfluß jener, die Jesu Worte und Taten in den Klischees zeitgenössischer Wunderreports weitervermittelt haben. Fragen wir danach, wie in den neutestamentlichen Schriften ein authentisches Bild Jesu zustandekam, dann werden wir auch und besonders den »Traditionsstrang des Samariters« im Auge behalten müssen, jene Begegnung mit der lebendigen Verkündigung Jesu, die es den Evangelisten ermöglichte, die ihnen überkommenen Wundergeschichten kritisch neu zu fassen. Dann müßte aber die Frage nach der Historizität der Wunder Jesu von der Suche nach dem jeweils frühesten, formkritisch eindeutig festzulegenden Niederschlag auf die Untersuchung der redaktionellen Bearbeitung solcher Formulierungen durch die Evangelisten gewendet werden – nicht ausschließlich, jedoch primär, wenn die Frage nach der Authentizität der Jesusüberlieferung sich vor allem an der je größeren Sensibilität für die Person und Sache Jesu und die Frage nach seinen Wundern an dem diesen angemessenen Staunen auszurichten hat.

Diese Frage nach dem »Zeugnis des Samariters und seiner Hörer« dürfte in dieselbe Richtung führen, die die Gemeinschaft der von Jesus am nachhaltigsten Betroffenen durch die Festsetzung eines Kanons neutestamentlicher Schriften weisen wollte. Dann scheint es aber nicht nur *theologisch* geboten, sondern auch aus der Sicht einer wirklich kritischen *historischen* Wissenschaft berechtigt, vom Kanon zumindest als einer Arbeitshypothese auszugehen. Gerade in der Weise, wie die vier Evangelisten die ihnen überkommene Überlieferung von Wundergeschichten gemäß der ihnen je besonderen Theologie weitergeprägt haben, ist am ehesten der sprachliche Niederschlag eines der Wirkmacht Jesu adäquaten Staunens zu suchen. In ihrer je verschiedenen theologischen Gesamtschau kommt ja am deutlichsten die Tiefe der Faszination zum Ausdruck, die ursprünglich von Jesus ausging und nur in jenen weiterleuchtet, die sich von diesem Blitz treffen ließen. Aufgrund der Erkenntnis, in welcher verengten Perspektive schon der bloße Gebrauch typischer Muster von Wundererzählungen führt, scheint mir zumindest, daß man der Rückfrage nach den frühesten christlichen Wunderberichten keinen methodischen Vorrang einräumen darf vor der redaktionskritischen, oder hier besser: thelogiekritischen Frage nach der Weiterverarbeitung jener Berichte in den Evangelien. Die Theologie der Evangelisten, in der diese Weiterverarbeitung geschieht, könnte sich vielmehr als der hermeneutische Ort größerer Nähe zum historischen Ursprung herausstellen.

Folgt man dieser Spur – etwa im Blick darauf, wie bei Markus und Johannes die Schilderung der »Machtthaten« bzw. »Zeichen« Jesu auf seine »Erhöhung« (im doppelten Sinn von Kreuz und Auferstehung) zuläuft –, dann ist man bereits auf dem Wege, jener vom Zweiten Vatikanischen Konzil an die Theologie ergehenden Anweisung nachzukommen.