

16. Zur Rückfrage nach den Wundern Jesu

Der in Kap. 15 erörterte Unterschied zwischen einer historisch-objektivierenden und einer fundamentaltheologischen Rückfrage nach dem Jesus der Geschichte soll in Kap. 16 am Beispiel des in der Apologetik und Fundamentaltheologie schon immer als zentral angesehenen Problems der Wunder Jesu konkretisiert werden, zunächst durch die Gegenüberstellung von zwei Modellen der Rückfrage nach diesen Wundern.

16.1. Zwei Modelle der Rückfrage

Den heutigen Stand der historischen Rückfrage nach den Wundern Jesu könnte man etwa folgendermaßen skizzieren. Innerhalb der vom Exegeten rekonstruierten Wundertradition (zwischen dem historischen Jesus und den vier Evangelien) werden im wesentlichen drei Ebenen unterschieden. Zu einer ersten Ebene wären in die früheste Zeit zurückreichende Wunderberichte zu rechnen, die - obzwar weitgehend nach den damals allgemein vertrauten Erzählmustern geformt - nach Ansicht der Mehrzahl der Forscher im Kern auf wirkliche Wunderhandlungen des historischen Jesus zurückgehen. Hierunter fallen vor allem Exorzismen und zumindest einige der berichteten Heilungen.

Auf einer zweiten Ebene wären solche Wundergeschichten anzusetzen, die offenbar spätere Gemeindebildungen sind, insofern sie etwa eine schon fortgeschrittene christologische Reflexion oder eine zur Zeit des Auftretens Jesu noch nicht gegebene pastorale Situation der jungen Kirche erkennen lassen. Hierzu zählt man weitgehend z. B. die Berichte über die Speisungswunder, die Totenerweckungen, die Stillung des Sturms und den Seewandel Jesu, da hinter solchen Erzählungen offensichtlich die Intention steht, Jesu Hoheit im Vergleich mit Gestalten des Alten Testaments und schließlich mit Jahwe selbst ans Licht zu bringen. Solche Wundergeschichten ließen sich nicht auf tatsächlich von Jesus gewirkte Wunder zurückführen. Allenfalls könnte man sagen, sie seien von anderen Taten

und Worten des historischen Jesus "provoziert"¹, hätten in seiner gesamten Person und Wirksamkeit ein gewisses historisch-sachliches Fundament.

Auf einer dritten Ebene entstanden dann schriftliche Sammlungen, aus denen die Evangelisten einen wesentlichen Teil ihres Verkündigungsstoffes schöpften. So nehmen heute viele Forscher ein vorjohanneisches 'Buch der Zeichen' und manche eine bereits vormarkinische Wundersammlung an, in denen Stoffe der beiden ersten Überlieferungsebenen zusammengetragen wurden. Doch auch in anderen Quellen befanden sich offenbar vereinzelt Wundergeschichten, in der sogenannten Logienquelle 'Q' etwa die in Mt 8,5-13 // Lk 7,1-10 (vgl. Joh 4,46b-53) wiedergegebene Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum oder die Geschichte vom verdorrten Feigenbaum, die Markus (11,12-14.20-25 // Mt 21,18-22) wohl in der ihm schriftlich vorliegenden Passionsgeschichte vorfand.

Was für die zweite Ebene angenommen wird, gilt entsprechend auch für die Weiterprägung, die die Wundergeschichten innerhalb der späteren Tradition, insbesondere dann der Redaktion der Evangelisten erfahren haben. Da nach heute allgemein geltender Ansicht keiner der vier Evangelisten Augenzeuge Jesu gewesen ist, könnten Änderungen, die sie an den ihnen überlieferten Wundererzählungen vorgenommen haben, keiner besseren Sachkenntnis über die wirklichen Taten Jesu entspringen, sondern lediglich ihrer je besonderen schriftstellerischen bzw. theologischen Intention. Hierbei ist die Frage, in welchem Maße weitere Wundergeschichten, die sich nur im Sondergut eines Evangelisten finden, auf die genannten Traditionsebenen zurückgehen oder aber als Neuschöpfungen des Autors anzusehen sind, noch jeweils eigens zu prüfen.

Betrachtet man diese fast allgemein akzeptierten Ergebnisse heutiger kritisch-exegetischer Wunderforschung in fundamentaltheologischer Perspektive, so liegen zwei Tatbestände vor Augen. Auf der einen Seite werden die Jesus zugeschriebenen Mirakel, die früherer Apologetik als Glaubensstütze erschienen, mit der neuzeitlichen Kritik an der Annahme von göttlichen Eingriffen in den natürlichen Verlauf der Dinge aber suspekt geworden waren, nicht mehr als historische Fakten angesehen. Ein Stein des Anstoßes ist damit aus dem Wege geräumt. Als historisch 'harter Kern' der neutestamentlichen Wunderberichte bleiben Exorzismen und Heilungen Jesu, die er mit anderen charismatisch begabten Persönlichkeiten [Persönlich-

1 Vgl. G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974, 42, zu den Wundergeschichten allgemein: "Sie sind symbolische Handlungen, die durch den historischen Jesus provoziert wurden. Sie geben aber nicht die historische Wirklichkeit wieder, sondern deren gesteigerte Gestalt."

keiten] gemein hat. Diese 'Machttaten' erschienen den antiken Zeitgenossen zwar als Wunder, können aber nach heutiger Ansicht den Wundern im traditionellen Verständnis eines Geschehens 'contra', 'praeter' oder 'supra naturam' nicht zugeordnet werden. Damit sind andererseits Jesu Machttaten nun allerdings so weit relativiert, daß sie nichts mehr im Hinblick auf die Frage herzugeben scheinen, was Jesus denn eigentlich von anderen charismatischen Heiltätern unterscheidet.

Das hier begegnende Dilemma konnte im Dialog zwischen Exegese und Fundamentaltheologie inzwischen weiter geklärt werden², etwa durch den Hinweis, daß Jesu 'Machttaten' zwar nicht mehr als isolierbare 'signa revelationis' für einen apologetischen Erweis der Faktizität der Offenbarung nutzbar sind, sich aber durchaus verstehen lassen als "integrale Teile eines faszinierenden Wirkens, das als ganzes darauf zielt, 'Glauben' und damit 'letzten' Sinn anzubieten"³.

"Jesu Machttaten als Bekehrung und Glauben anbietende und fordernde Aktionen sind eben solche nur innerhalb der Sendung Jesu als ganzer, innerhalb der Faszination, die Jesus durch seinen 'Geist' insgesamt ausstrahlt. In der Sprache der Schultheologie formuliert: Jesus als *factum divinum* macht seine Machttaten zu *facta divina*; was hier jeweils unter *divinum* zu verstehen sei, lehrt nicht das *factum* qua Machttat, sondern das *factum* qua Jesus. Jesus setzt den Notenschlüssel vor die Linien seiner 'Machttaten'; er macht sie zu 'Zeichen der Offenbarung'⁴.

Die Frage bleibt allerdings, wie es zu einer solchen integralen Erfassung des Wirkens Jesu kommen soll, wenn in der historisch-kritischen Analyse einerseits im Rückschluß von urchristlichen Wunderberichten auf den historischen Jesus nur isolierte Wunderhandlungen in den Blick kommen, andererseits bei der Rückfrage nach authentischen Jesusworten sich jeweils nur einzelne Herrenworte oder gar bloß "Satzteile"⁵ ermitteln lassen. Will man über solcherart aus dem Ganzen des neutestamentlichen Zeugnisses seziierte Fragmente schließlich doch ein

2 Vgl. insbesondere die seinerzeit zwischen R. Pesch und M. Seckler ausgetragene Kontroverse: R. Pesch, Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage, QD 32, Freiburg 1970; M. Seckler, Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern, in: ThQ 151 (1971) 337-345; R. Pesch, Zur theologischen Bedeutung der 'Machttaten' Jesu, in: ThQ 152 (1972) 203-213.

3 Vgl. R. Pesch, Zur theologischen Bedeutung, 210.

4 Ebd. 211.

5 Vgl. z. B. J. Gnllka, Wie urteilte Jesus über seinen Tod? in: Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament, hrsg. v. K. Kertelge, QD 74, Freiburg 1976, 13-50, hier 21: "Es ergibt sich die Notwendigkeit, das einzelne Herrenwort [...] zu prüfen, ob es nicht einen authentischen nucleus enthält, einen Satzteil oder Gedanken, der uns den Weg zurück eröffnet".

'Integral der Faszination Jesu' erschließen, dann begibt man sich aus dem Raum des Bezeugten in die Sphäre hypothetischer Rekonstruktion.

Eine recht naheliegende Beobachtung könnte einen wichtigen Schritt auf eine von vornherein integralere Betrachtungsweise hin frei machen. Bisher ist man fast allgemein von einer verhängnisvollen Voraussetzung ausgegangen und hält man selbst heute noch daran fest, wo eine im Grunde analoge Prämisse in ihrer Fragwürdigkeit zutage getreten ist. 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 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 überhaupt vergleichbare Handlungsfragmente zur Sprache kommen?

In Richtung dieser Frage gibt es in der heutigen Exegese zwar bereits wichtige Ansätze⁶. Die Entwicklung verlief hier ähnlich wie nach dem Auffinden von altorientalischen Parallelen zu den biblischen Schöpfungs- und Sintflutberichten. Dem Erschrecken, wie sehr auch die Bibel kulturell bedingt ist, folgte bald die Entdeckung gerade an Hand des Vergleichsmaterials, wie einzigartig der Gottesglaube Israels inmitten seiner Umwelt steht. So hat auch die gattungskritische Erforschung der neutestamentlichen Wundergeschichten gezeigt, wie sehr sich die Berichte über Jesus von

6 Vgl. bes. die Anm. 1 angegebene Arbeit von G. Theißen.

denen über andere Wundertäter abheben, trotz Verwendung der allgemein üblichen Stilmittel und Erzählschemata.

Muß man aber nicht noch einen beherzten Schritt darüber hinaus tun, um wirklich die Machttaten Jesu im Integral seines gesamten Redens und Handelns wahrzunehmen? Wie dies geschehen könnte, läßt sich anhand einer lukanischen Wundererzählung verdeutlichen. 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. Er warf sich vor den Füßen Jesu zu Boden und dankte ihm". Diesem sagte Jesus: "Dein Glaube hat dich *gerettet*."

Wären die übrigen Neun - 'rein' Gewordenen - von einem zeitgenössischen Wunderreporter auf ihre plötzliche Genesung hin befragt worden, so hätten sie vermutlich eine Heilungsgeschichte nach dem üblichen Muster verfaßt, die dann gegebenenfalls in das Werk eines Evangelisten gelangt wäre. Dem Zehnten - 'geretteten' Samariter - wäre so etwas kaum möglich gewesen. Er hätte wahrscheinlich gesagt, das, was ihm da widerfahren sei, lasse 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 aber ein historisch wohl sachgerechteres Bild über die Macht gewinnen können, die von Jesus ausgegangen war, als aus dem Wunderreport der Neun.

Die Überlegung sollte deutlich machen, daß wir im Bereich der urchristlichen Tradition mit qualitativ sehr verschiedenen Überlieferungssträngen zu rechnen haben. Was die Wundergeschichten insbesondere angeht, so standen die Verfasser der Evangelien sicher 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 zustande kam, dann werden wir auch und vor allem die 'Traditionslinie des Samariters' im Auge behalten müssen, jene Begegnung mit der lebendigen Verkündigung Jesu, die es den Evangelisten ermöglichte, ihnen überkommene Wundergeschichten kritisch neu zu fassen.

Die Frage nach der Historizität der Wunder Jesu müßte dann aber von der formgeschichtlichen Suche nach deren jeweils frühestem Niederschlag auf die Untersuchung der redaktionellen Bearbeitung solcher Berichte durch die Evangelisten verlagert werden. Nicht ausschließlich, aber doch 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 nach seinen Wundern an dem diesen angemessenen Staunen auszurichten hat. Gerade in der Weise, wie die Evangelisten die ihnen überkommenen Wundergeschichten gemäß der ihnen je besonderen Theologie weitergeprägt haben, ist am ehesten der sprachliche Niederschlag eines der Wirkmacht Jesu adäquaten Staunens zu suchen. Nur in ihrer je besonderen theologischen Gesamtschau kommt die Tiefe der Faszination zum Ausdruck, die ursprünglich von Jesus ausging und die dann in jenen weiterleuchtet, die sich von diesem Blitz treffen ließen.

Aufgrund der Erkenntnis, in welcher verengte Perspektive schon der bloße Gebrauch typischer Muster von Wundererzählungen führt, dürfte bei der Suche nach dem wirklichen Jesus der Geschichte der Rückfrage nach der frühesten Schicht von Wunderberichten zumindest kein methodischer Vorrang eingeräumt werden vor der redaktions- bzw. theologiekritischen Frage nach der Weiterverarbeitung jener Berichte in den Evangelien. Die Theologie der Evangelisten, in der diese Weiterverarbeitung geschieht, wird man vielmehr als den Schlüssel zur eigentlichen Bedeutung des Tuns Jesu ansehen müssen.

16.2. Ein Testfall: die Heilung der blutflüssigen Frau (Mk 5,25-34 parr)

Für ein Plädoyer zugunsten der hier vertretenen Neuorientierung scheint die Wundergeschichte von der Heilung der Blutflüssigen besonders geeignet. Obwohl diese Erzählung ursprünglich (vielleicht schon in einer Vorlage des Markusevangeliums) nur als ein retardierendes Moment innerhalb der Komposition einer größeren Wundergeschichte zu fungieren scheint, wurde sie doch von allen Synoptikern mit großer theologischer Sorgfalt redigiert. Bei der Interpretation der drei synoptischen Darstellungen drängt sich die Frage geradezu auf, ob man den wahren Jesus der Geschichte wirklich 'hinter dem Rücken' der Evangelisten über das Aufspüren der ursprünglichen Gestalt des von ihnen bearbeiteten Traditionsstoffs findet oder doch eher im Blick auf die je verschiedene theologische Form, in die sie diesen Stoff gebracht haben.

Seite 422 (Forts.)-424:

Mt 9,20-22

(20) Und siehe, eine Frau, die seit zwölf Jahren blutflüssig war,

trat

von hinten herzu und berührte die Quaste seines Gewandes.

(21) Denn sie sagte bei sich selbst: "Wenn ich auch nur sein Gewand berühre, werde ich heil werden."

(22) Jesus aber wandte sich um

Mk 5,25-34

(25) Und (da war) eine Frau, die seit zwölf Jahren an Blutfluß litt (26) und von vielen Ärzten viel ausgestanden und ihr ganzes Vermögen darauf gewendet hatte, und nichts hatte es ihr genutzt, es war vielmehr schlimmer mit ihr geworden.

(27) Als sie von Jesus gehört hatte, kam sie unterm Volk von hinten und berührte sein Gewand.

(28) Denn sie sagte (sich): "Wenn ich auch (nur) seine Kleider berühre, werde ich heil werden."

(29) Und sofort versiegte der Quell ihres Blutes,

und sie spürte am Leibe, daß sie von dem Leiden geheilt war.

(30) Und sogleich erkannte Jesus an sich selbst die Kraft, die von ihm ausgegangen war;

und er wandte sich um unterm Volke und sagte: "Wer hat mich an den Kleidern berührt?"

(31) Und es sagten ihm seine Jünger: "Du siehst das Volk, das dich umdrängt,

und sagst: 'Wer hat mich berührt'"

Lk 8,43-48

(43) Und eine Frau, die seit zwölf Jahren an Blutfluß litt

und von niemandem hatte geheilt werden können,

(44) trat

von hinten herzu und berührte die Quaste seines Gewandes,

und im gleich Augenblick kam ihr Blutfluß zum Stillstand.

(45) Und Jesus sprach:

"Wer ist es, der mich berührt hat?"

Als aber alle es verneinten, sagte Petrus:

"Meister, die Völkern umdrängen und stoßen dich!"

(46) Jesus aber sprach: "Es hat mich jemand berührt. Ich habe nämlich gemerkt, daß eine

Kraft von mir
ausgegangen ist."

sah sie

(32) Und er blickte
umher, um die zu sehen,
die das getan hatte.

(33) Die Frau aber,
voll Furcht und zitternd,
weil sie wußte, was ihr
geschehen war, kam und
fiel vor ihm nieder

und sagte ihm die
ganze Wahrheit.

und sprach:

"Sei getrost, Tochter,
dein Glaube hat dich heil
gemacht!"

(34) Er aber sprach zu
ihr: "Tochter, dein Glaube
hat dich heil gemacht.

Gehe hin in Frieden
und sei gesund von

Und die Frau war von
jener Stunde an geheilt.

deinem Leiden!"

(47) Als aber die Frau
sah, daß sie nicht ver-
borgten bleiben konnte,
kam sie zitternd, fiel vor
ihm nieder

und verkündigte vor
dem ganzen Volk, warum
sie ihn berührt hatte und
wie sie sofort geheilt
worden war.

(48) Er aber sprach zu
ihr: "Tochter, dein Glaube
hat dich heil gemacht.

Gehe hin in Frieden!

Mk 5,25-34

Daß Matthäus und Lukas die im Markusevangelium vorgefundene, wohl auf sehr frühe Überlieferungsschichten zurückgehende Wundererzählung stark überarbeitet haben, fällt ins Auge. Welche Stellung aber nimmt Markus selbst dieser Geschichte gegenüber ein, die stark an Mirakelvorstellungen der antiken Umwelt anknüpft? Ratifiziert er in seiner Komposition des ihm vorliegenden Stoffs die Intention der frühen Erzählung, oder muß man ihn auf die Seite derer rechnen, die den überlieferten Stoff nicht ohne Kritik an dem naiv-magischen Kern der Geschichte weitergeben?

Diese Frage wird bis in die jüngeren Kommentare hinein verschieden beantwortet. "Die Darstellung des Evangelisten entspricht der naiv-volkstümlichen, 'magischen' Vorstellung der Frau, die auch von Jesus nicht korrigiert wird", schrieb J. Schmid⁷. Ähnlich urteilen aber auch K. Kertelge⁸, G. Theißen⁹ und R. Pesch¹⁰, wobei der letztere ein "positives [posi-

7 Das Evangelium nach Markus, RNT, Regensburg ⁴1958, 113. Von dieser Interpretationslinie weicht auch J. Ernst in der Neubearbeitung des Kommentars (RNT, Regensburg 1981, 161-163) nicht ab.

8 "Damit [mit der Betonung des Glaubensmotivs] wird [...] nicht ein Gegensatz zu dem magischen Wunderglauben der Frau konstatiert, sondern Jesus vermag in dem primitiven Verhalten dieser Frau das zu entdecken, was er den 'Glauben' nennt, der 'rettet' [...]" (K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, München 1970, 115).

9 "Korrektur eines magischen Glaubens sollte man darin nicht sehen [...]" (G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 137).

10 "Jesu Zuspruch bringt nicht Glaube und Magie in Widerstreit, sondern hebt magisches Denken im Glauben auf [...]" (R. Pesch, Das Markusevangelium, 1. Teil, HThK, Freiburg 1976, 305).

tives] Urteil über die Historizität der vom Erzähler vorgestellten Heilung" ¹¹ für möglich hält. Die Erzählung bezeuge "Jesu ungebrochenes, wenn auch geläutertes, im Glauben aufgehobenes Verhältnis zur thaumaturgisch-therapeutischen Praxis der damaligen Zeit" ¹². Nach J. Gnilka hingegen hat der Evangelist durch redaktionelle Eingriffe den "Tenor der Geschichte entscheidend verändert. Eine durch Kontakt erfolgte Heilung, die auf Jesus den heilmächtigen Thaumaturgen abhebt, wird auf den menschlichen Glauben hin ausgelegt. Steht das erste in der Nähe eines hellenistischen Wunderbegriffs, nach dem der Wundertäter von heilender Kraft erfüllt ist, so verrät das zweite die Intention des Evangelisten" ¹³.

Die Frage nach Anteil und Intention der markinischen Redaktion wird zunächst von offensichtlichen Spannungen in der Wundergeschichte auszugehen haben. Fast allgemein wird beobachtet, daß die Erzählung sich in zwei recht verschiedene Abschnitte gliedert, VV. 25-29 und VV. 30-34. R. Pesch spricht von einer 'Heilungsgeschichte' und einer 'Nachgeschichte' ¹⁴, betont aber die Einheit der beiden Teile. Im Sinne der gattungsspezifisch notwendigen Stilmomente einer Heilungsgeschichte könne die Erzählung mit V. 29 nicht als abgeschlossen gelten. Es fehle eine Demonstration, die das bisher rein privat konstatierte Wunder auch öffentlich beglaubigt. Diese biete die 'Nachgeschichte' in VV. 30-34 ¹⁵.

Damit ist allerdings noch nicht die Spannung erklärt, die zwischen den beiden Teilen der Erzählung herrscht und besonders auffallend im abschließenden V. 34 zum Ausdruck kommt. "Etwas nachgetragen wirkt der abschließende Satz: 'Sei gesund von deinem Leiden', da ja schon in

11 Ebd. 306.

12 Ebd.

13 J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus, 1. Teilband, EKK, Zürich - Neukirchen-Vluyn 1978, 213.

14 Vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium, 298.

15 Vgl. ebd. 303.

V. 29 die eingetretene Gesundung festgestellt wurde" ¹⁶. Nachgetragen wirkt aber auch schon das Wort: "Dein Glaube hat dich heil gemacht", besonders im Vergleich mit Mk 10,52, wo dieser Satz *vor* der Konstatierung der Heilung erzählerisch eher sinnvoll erscheint ¹⁷.

Dem Versuch, redaktionelle Eingriffe des Evangelisten im einzelnen nachzuweisen, haftet notwendig ein stark hypothetischer Charakter an. Gegenüber dem Bemühen von Autoren wie R. Pesch und G. Theißen, die Wundererzählungen bei Markus möglichst weitgehend nach den Stilgesetzen der antiken Wundergattungen zu entschlüsseln, ist allerdings ein hermeneutisches Prinzip in Erinnerung zu rufen, das im Zuge gattungskritischer Entdeckerfreude nicht immer genug beachtet wird: Auch da, wo sich eine redaktionelle Bearbeitung durch den Evangelisten nicht mit Sicherheit ausmachen läßt, ja selbst dort, wo ein Text vermutlich unverändert weitergegeben wurde, ist der tradierte Stoff grundsätzlich zunächst aus dem Sinnzusammenhang des Evangeliums zu interpretieren, in das er Aufnahme gefunden hat. Wie plausibel sich etwa Einzelmotive von Wundergeschichten auch immer aus früheren Erzählzusammenhängen oder nach den gattungsspezifischen Vorlagen erklären lassen: für ihre Interpretation im Rahmen eines Evangelienkommentars ist entscheidend, welcher Ort ihnen in dem neuen theologischen Zusammenhang zukommt.

Beachtet man diesen Zusammenhang, so wird man den zweiten Teil der Erzählung kaum als 'Nachgeschichte' charakterisieren. Hebt hier doch eigentlich erst das Drama der Begegnung mit Jesus an, demgegenüber der Abschnitt VV. 25-29 eher als bloße Exposition erscheint ¹⁸.

Diese Wende wird zunächst an einem Wechsel in der 'Gnoseologie' deutlich. Die Frau erkennt ihre Heilung 'am Leibe' (ἔγνω τῶ, σῶματι: V. 29). Demgegenüber wird Jesu Konstatierung der von ihm

16 K. Kertelge, Die Wunder Jesu, 115. Vgl. H. Baarlink, Anfängliches Evangelium. Ein Beitrag zur näheren Bestimmung der theologischen Motive im Markusevangelium, Kampen 1977, 122f: "Auch das abschließende Wort Jesu 'Gehe in Frieden, und sei heil von deiner Plage!' klingt so, als ob durch den zweiten Teil dieses Satzes die Wundertat noch nachträglich von dem Eindruck einer objektivierten Heilkraft befreit und die personale Sphäre der rettenden Machttaten Jesu betont werden sollte, bei der das heilende Wort entscheidend ist."

17 Vgl. D.-A. Koch, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, Berlin - New York 1975, 136; L. Schenke, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums, Stuttgart 1974, 200ff.

18 Vgl. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, KEK, Göttingen ¹⁶1963, 101: "[...] hier [steht] nicht der Vollzug des Wunders im Mittelpunkt [...], sondern das Gespräch Jesu mit der Frau", oder R. E. Clements, The Gospel of Mark, London 1976, 153: "It is Jesus' *look* that sets things in motion. His eagerness for encounter makes encounter possible, and paves the way for a dialogue in which *faith* is shown to be something more, or other, than merely trust in the miracle-worker". Vgl. auch C. D. Marshall, Faith as a theme in Mark's narrative, Cambridge 1989, 101-103.

ausgegangenen Kraft - eingeleitet durch das markinische 'καὶ εὐθύς' - durch eine Formel hervorgehoben, die den Leser des Markusevangeliums aufhorchen läßt: ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῶ (V. 30). Ähnlich wurde in Mk 2,8 - innerhalb einer Folge von Streitgesprächen und Handlungen, die zur ersten, aber schon endgültigen Verurteilung Jesu durch die Autoritäten führt (vgl. 3,6) - das Hoheitsvolle des die Herzen durchdringenden Erkennens Jesu unterstrichen¹⁹. Der Neuansatz in V. 30 macht deutlich, daß das im Verborgenen Geschehene nun ins grelle Licht des Blicks Jesu gerückt wird.

Diesem Übergang entspricht zunächst die schrittweise Konzentrierung von den Kleidern Jesu auf seine Person selbst. Jesu Frage: "Wer hat mich an den Kleidern berührt?" (V. 30) wird in der Jüngereinrede weiter präzisiert: "Du [...] sagst: 'Wer hat mich berührt?'" (V. 31)²⁰. Vor allem läßt sich Jesus durch diese Einrede nicht davon abhalten, diejenige nun auch zu *sehen*, die er schon vorher erkannt hatte²¹. Im Kontext der Markuskomposition dient der skeptische Einwand der Jünger Jesu kaum dem Ziel, die "Sicherheit seiner Wahrnehmung nur stärker heraus[zustellen]"²². Vielmehr versuchen die unverständigen Jünger hier - wie oft bei Markus - vergebens, Jesus auf der Ebene des 'natürlichen' Erkennens festzuhalten, wo er schon längst zu einem Darüberhinaus aufgebrochen ist²³.

19 Zu 2,8 hatte R. Pesch, Das Markusevangelium, 159 bemerkt: "Jesus verfügt über überlegene Erkenntniskraft (vgl. 5,30; 8,17), er kennt die Gedanken der Gegner. Man wird eher mit Anwendung des Theologumenons von Gott als dem Herzenskenner [...] bzw. vom Durchschauen als prophetischer Kraft [...] auf den Menschensohn Jesu als mit Übertragung eines 'ε_ος _νήρ-Motivs rechnen". Im Zusammenhang unserer Wundergeschichte hingegen verweist R. Pesch zwar auf 2,8, denkt aber nur an ein 'besonderes Wissen' des 'Wundertäters' (vgl. ebd. 303).

20 Die Deutung: "Das 'Berühren der Gewänder' wird durch die vierfache Wiederholung [...] als Akt der Kraftübertragung stark herausgestellt" (R. Pesch/R. Kratz, So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien, Bd. II Wundergeschichten, Teil I Exorzismen - Heilungen - Totenerweckungen, Frankfurt 1976, 61) scheint mir zu sehr dem Faden des Gattungsspezifischen zu folgen.

21 Vgl. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, 103 Anm. 1: "Der Gebrauch des Fem [...] ist entweder antizipatorisch oder deutet dem Geist dieser Erzählung wohl gemäßer an, daß Jesus schon weiß, wer es ist."

22 Vgl. R. Pesch/R. Kratz, So liest man synoptisch, 61; ähnlich R. Pesch, Das Markusevangelium, 303f.

23 Vgl. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, 102: "[Die Jünger] sondern sich von dem Meister, wie die Frau sich von der Menge gesondert hat, so daß diese beiden immer stärker aus der Umgebung heraustreten."

Furcht und Zittern als Reaktion der Frau auf den (vom Evangelisten theologisch akzentuierten) Blick Jesu dürfen nicht psychologisiert werden²⁴. Aber auch die gattungstopische Interpretation als "Admirationsmotiv"²⁵, ja selbst die biblisch gut fundierte Deutung als "menschliche Reaktion auf göttliche Epifanie"²⁶ vermögen angesichts der Tatsache nicht zu befriedigen, daß Markus Äußerungen von Furcht-Staunen-Erschrecken nicht nur im Zusammenhang der Wundergeschichten, sondern auch im zweiten Teil seines Evangeliums - bis hin zum Schlußvers! - einer Haltung zuweist, die noch auf dem *Weg* zur Umkehr ist²⁷.

Wenn die Frau schließlich, vor Jesus niederfallend, ihm 'die ganze Wahrheit' sagt, so bringt sie damit sicher nicht nur das zu Wort, was ihr auf der VV. 25-29 geschilderten Ebene widerfuhr. Die Frau hat vielmehr unter dem souveränen Auge Jesu einen weiten Weg zurückgelegt. Sie hat erfahren, daß Jesus nicht gleichsam wie eine magische Kraftquelle angezapft werden darf²⁸, daß vielmehr das von ihm zu Recht erhoffte Heil nur in der offenen Begegnung mit seinem auf den Grund des Herzens dringenden Blick und Wort geschehen kann²⁹. Dem durch solche Um- und Einkehr gegangenen Glauben gilt dann die Heilzusage Jesu (V. 34)³⁰, die darum weder Wiederholung des früher

24 Weil der Erzähler die 'guten Absichten' der Frau unterstreiche, könne "der antike Leser [...] jetzt weder an Liebeszauber noch an Krankheitsübertragung denken" (G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 137; vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 304). W. Grundmann spricht von der berechtigten Furcht vor dem Synagogenvorsteher, weil sie Jesus verunreinigt hat und dieser das Haus des Jairus nun nicht mehr betreten kann (*Das Evangelium nach Markus*, ThHK, Berlin⁹1984, 151).

25 Vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 304.

26 Vgl. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 216.

27 Vgl. unten Kap. 20.

28 Vgl. D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, Bd. 2, Tübingen⁴1840, 89: Jesus erscheint hier "wie eine geladene elektrische Batterie, die beim Betasten sich entladet".

29 Damit ist keine Korrektur an der Vorstellung angebracht, daß schon die bloße Berührung der Kleider Jesu tatsächlich zu heilen vermag. Das zeigt ja noch einmal der Sammelbericht Mk 6,56: "[...] man [...] bat ihn, er möge sie wenigstens den Saum seines Gewandes berühren lassen. Und alle, die ihn berührten, wurden geheilt." Auch hier ist aber vorausgesetzt, daß man vorher bittend, also in offener Begegnung, an Jesus herantritt.

30 Vgl. V. K. Robbins, *The Woman who touched Jesus' Garment: Socio-Rhetorical Analysis of the Synoptic Accounts*, in: NTS 33 (1987) 502-515, hier 513: "[it is] her turning toward Jesus with her total self, which is called 'faith' by Jesus". - Eigentümlich mutet die Interpretation bei E. Drewermann, *Das Markusevangelium. Erster Teil*, Olten 1987, 366-370, hier 370, an. Der Autor zitiert zunächst die schöne Stelle aus Kierkegaards Tagebüchern (in: S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Düsseldorf - Köln 1970, 198): Christus "will diese heimliche Verbindung mit sich nicht zulassen. Deshalb zieht er das Weib ans Licht. Dies ist dann als etwas Richtendes zu verstehen. Aber vielleicht geschieht es gerade aus Mitleid, göttlichem Mitleid, um ihr zu zeigen, er habe keine Angst davor, daß ein blutflüssiges Weib ihn anrühre und unrein mache. Ein bloßer Mensch an Christi statt wäre, selbst wenn er das Wunder tun könnte und es getan hätte, mit dem Weibe darauf bedacht gewesen, daß sie verborgen bliebe; es wäre zu viel, von ihm zu verlangen, daß er sich obendrein dem Urteil der Leute aussetzen solle." In seiner eigenen Deutung unterschlägt Drewermann dann aber das kritische Moment, das am ursprünglichen Verhalten der Frau angebracht wird.

bereits Konstatierten noch bloße Bestätigung der Gesundheit auf Dauer³¹ ist.

Mt 9,20-22

Bei Matthäus wird die Heilung der Blutflüssigen in einer frappierenden Kurzfassung wiedergegeben. Man hat "hier den Eindruck, daß [Matthäus] von dem, was Markus [...] berichtet, nur das nackte Gerippe übrigbehalten hat"³².

'Seit zwölf Jahren blutflüssig' - das erinnert im Vergleich zu der breiten Darstellung bei Markus an die Notiz auf der Karteikarte eines überlasteten Arztes nach der ausführlichen Schilderung des Leidens durch den Patienten. Volksmenge und Jüngerkreis sind von der Bildfläche verschwunden. Der magische Zug einer automatischen Kraftübertragung, der der ursprünglichen Wundergeschichte zugrunde lag, ist getilgt. Dem entspricht, daß statt des variierenden Sprachgebrauchs bei Markus - σωθῆναι (V. 28), ἰᾶσθαι (V. 29), σώζειν (V. 34b), ὑγιής (V. 34d) - Matthäus sich auf das eine zentrale Wort 'heilen/retten' (σώζειν, σωθῆναι: V. 21, zweimal in V. 22) beschränkt. Hier ist alles auf den Grund der Not und auf das Zentrum der Heilsmacht Jesu konzentriert. Die offene Begegnung zwischen der Leidenden und dem Rettenden braucht nicht erst über eine Wende in der Szene herausgearbeitet zu werden. Die Darstellung bei Matthäus ist von vornherein darauf angelegt.

Trotz bewußter Tilgung der Atmosphäre von Aberglaube und Magie scheint Matthäus zwar so etwas wie ein 'redaktionelles Mißgeschick' unterlaufen zu sein. Daß Jesus sich umwendet und die Frau ansieht, sind hier nicht mehr wie bei Markus Momente, die einen Vorwurf von seiten Jesu implizieren und auf seiten der Frau den Schritt zu einem vertieften Glauben hin einleiten. So könnte der Spruch: 'Dein Glaube hat dich gerettet!' geradezu wie eine direkte Anerkennung des Mirakelglaubens erscheinen, der nicht erst durch einen Prozeß der Umkehr hindurchmuß. Wie H. J. Held gezeigt hat, ist der Glaube bei Matthäus, auch an dieser Stelle, aber anders gewertet. Jesu Zuspruch vom rettenden Glauben nimmt

31 Vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium, 305: "Die 'Kur' (V. 29) war und ist eine Gesundung aus dem Glauben, die bleiben soll."

32 Vgl. H. J. Held, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, in: Überlieferung und Auslegung, 155-287, hier 168.

hier weder einen unmittelbaren Mirakelglauben auf, noch setzt er, wie bei Markus, eine Umkehr auf die Person des Offenbarers hin voraus. Er beantwortet vielmehr eine Bitte, einen Gebetsglauben. Schon der innere Vorgang des vertrauenden Gedankens der Frau ist bei Matthäus schärfer herausgehoben (V. 21). In Richtung der *bittenden* Haltung dürfte hier auch das 'von hinten' (V. 20) zu verstehen sein, das zunächst (wegen des Fortfalls der Menge) wie ein übersehenes Relikt aus der Markuskfassung anmutet³³. Es unterstreicht im Zusammenhang mit der Akzentuierung des *Herantretens* (προσελθοῦσα: Mt 9,20 ἐλθοῦσα: Mk 5,27) und der Betonung der Distanz (die Frau berührt nur die *Quaste* des Gewandes, wie Matthäus - wohl im Vorgriff auf Mk 6,56 - präzisiert) die ehrfürchtige Zurückhaltung der Bittstellerin.

Bei alledem bleibt gewiß der Glaube an die selbst durch bloßes Anrühren seiner Kleider wirkende Kraft Jesu vorausgesetzt. Entscheidend für Matthäus ist aber die achtungsvolle Scheu, mit der hier die Frau in ihrer Not an Jesus herantritt. Der mühevollen Schritt vom Mirakelglauben zur offenen Begegnung mit Jesus, wie er bei Markus dramatisch in zwei Abschnitten entfaltet wird, ist hier bereits von Anfang an getan (wie Matthäus ja überhaupt lieber flächig-systematisch darstellt, anstatt den Hörer über einen klimatisch-dramatischen Aufbau in den Bann zu ziehen). Der zurückhaltenden Bitte entspricht dann Jesu ausdrückliche Zuwendung (V. 22), der Matthäus eine Aufmunterung näherzutreten - 'Sei getrost!' - voranstellt.

Lk 8,43-48

Auch der dritte Evangelist hat den ersten Teil der Wundergeschichte, insbesondere den Krankheitsbericht, stark verkürzt. Im Unterschied zu Matthäus erwähnt Lukas allerdings, daß die Frau von niemandem hatte geheilt werden können, und behält vor allem die umgebende Szenerie - Volksmenge und Jüngerkreis - bei. Auffällig ist, wie auf seiten der Frau die subjektiven Momente hinter die objektive Berichterstattung zurücktreten. Es wird fortgelassen, daß die Frau von Jesus gehört hat, ebenso ihre Reflexion über den Grund ihrer Berührung und ihre eigene Wahrnehmung der Heilung. Im Hinblick auf Jesus dagegen tritt der Berichtersteller [Bericht-

33 Vgl. ebd. 204 und J. Gnllka, Das Matthäusevangelium, I. Teil, HThK, Freiburg 1986, 340f. Abwegig erscheint mir die Deutung bei R. Pesch/R. Kratz, So liest man synoptisch, 63: "Das Hinzutreten [...] der Kranken 'von hinten' [...] deutet bei Matthäus nur noch darauf hin, daß sich die Blutflüssige infolge ihrer Unreinheit *heimlich* an den Wundertäter herannmachen muß".

erstatte] selbst in den Hintergrund. Jesus fragt sogleich, wer *ihn* berührt habe, und stellt selbst fest, er habe bemerkt, wie eine Kraft³⁴ von ihm ausging. Die zweimalige Bemerkung über sein Umherblicken entfällt.

Dadurch ist einmal dem ersten Teil der Erzählung - "syntaktisch in einem Satz untergebracht"³⁵ - der Charakter einer fast eigenständigen, um die magische Perspektive der Frau kreisenden Novelle genommen. Zum anderen wird die souveräne Hoheit Jesu nicht erst schrittweise von diesem Hintergrund abgehoben. Jesus nennt die Dinge gleich beim Namen. Wenn Petrus als Sprecher für alle Jünger³⁶ Jesus die unüberschaubare Situation entgegenhält, so beweist schon seine Anrede 'Meister'³⁷, daß die Jünger hier nicht mehr (wie bei Markus) auf der Ebene einer ungemäßen Vorstellung von Jesus befangen sind, von der sich dieser erst absetzen müßte.

Der entscheidende Punkt für Lukas ist die Anknüpfung an Mk 5,33: "[...] und sagte ihm die ganze Wahrheit". Lukas arbeitet die bei Markus eher verhalten bleibende Bekehrungsgeschichte nun ausdrücklich heraus. Die Frau wollte verborgen bleiben (V. 47), hatte offenbar zunächst mit 'allen' anderen die Tat abgestritten (V. 45). Nun tritt sie zitternd vor den Offenbarer und "verkündigt vor dem ganzen Volk" den Grund ihres Tuns und das Wunder ihrer sofortigen Heilung (V. 47).

Wie bei Markus bezieht sich auch hier Jesu Wort vom Glauben, der rettet³⁸, nicht auf die magisch-abergläubische Vorstellung der Frau, sondern setzt ihre Hinkehr zur offenen Wahrheit voraus³⁹. Über den Markustext hinaus - und anders als bei Matthäus, der auf den *bittenden* Glauben abhebt - richtet sich das Bekenntnis der Frau aber nicht mehr an

34 Zur Interpretation dieser 'Kraft' sollte nicht auf hellenistische 'Parallelen' verwiesen werden. Für das lukanische Verständnis dieses Begriffs vgl. die Eintragung Lk 5,17 gegenüber Mk 2,1f im Zusammenhang mit der Diskussion um die Vollmacht Jesu (Lk 5,20-25); ferner Lk 4,14; 24,49; Apg 1,8; 10,38. Vgl. hierzu H. Schürmann, Das Lukasevangelium, Erster Teil, HThK, Freiburg²1982, 491; ausführlich M. H. Miller, The Character of Miracles in Luke-Acts, Ann Arbor 1971, 90ff.

35 Vgl. R. Pesch/R. Kratz, So liest man synoptisch, 65.

36 Wie oft bei Lukas, vgl. z. B. 5,1-11; 12,41; 22,8.61.

37 Vgl. auch Lk 5,5; 8,24; 9,33.49; 17,13.

38 Wie der Unterschied von 'rein werden' und 'retten' in Lk 17,11-19 wohl bewußt hervorgehoben ist (vgl. W. Bruners, Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters Lk 17,11-19. Ein Beitrag zur lukanischen Interpretation der Reinigung von Aussätzigen, Stuttgart 1977), so dürfte auch hier mit Bedacht zwischen ἰᾶσθαι in V. 47 und σώζειν in V. 48 differenziert sein.

39 Vgl. J. Ernst, Das Evangelium nach Lukas, RNT, Regensburg 1977, 282: "Glaube und Rettung haben den letzten Rest des Magischen überwunden."

Jesus selbst, sondern ist zugleich dankbare Verkündigung der rettenden Tat vor dem ganzen Volk⁴⁰.

16.3. Der Zeichencharakter der Wunder Jesu nach den Evangelien

Trotz aller Verschiedenheit im Detail weisen die drei synoptischen Darstellungen der Heilung der blutflüssigen Frau einen erstaunlichen Gleichklang in der grundlegenden Intention auf. Bei keiner von ihnen konzentriert sich das Interesse auf die 'eigentliche' wunderbare Heilung der Frau durch bloßen Kontakt mit dem Gewand Jesu, auf den miraculösen Vorgang, der ursprünglich wohl im Zentrum einer 'urchristlichen Wundergeschichte' gestanden hatte. Kennzeichnend für die kompositionelle Arbeit, der die Erzählung durch die Evangelisten unterworfen wurde, ist vielmehr eine je verschieden pointierte Distanz zu solchem Mirakelglauben. Im Hintergrund dieses Vorgehens dürfte das Bewußtsein eines fundamentalen traditionsgeschichtlichen Problems gestanden haben. Einerseits schien über jeden Zweifel erhaben, daß Jesus wunderbare Heilungen gewirkt hatte. Die *Form*, in der Berichte über solche Heilungen kursierten, schien andererseits der Grunderfahrung weitgehend ungemäß, der die Evangelisten im Zeugnis über Jesus begegnet waren. Es galt daher, im Prozeß der weiteren Überlieferung der 'urchristlichen Wundergeschichten' die wirkliche Wundermacht Jesu von den sie einengenden und verstellenden Zügen zu befreien, denen sie durch die Vermittlung in allgemein verbreiteten Erzählschemata unterworfen worden war. Im vorliegenden Fall lösen die Synoptiker das Problem so, daß sie die Perspektive von dem objektiv konstatierbaren Mirakel auf Jesus selbst, die Mitte des Geschehens, wenden, indem sie zeigen, daß sich erst von seinem Blick und Wort her entscheidet, ob das, was der Mensch durch ihn erfährt, wirkliche Rettung ist.

Die in den kanonischen Evangelien zu beobachtende redaktionelle Arbeit stellt auf diese Weise eine bemerkenswerte 'Episode' dar zwischen

40 Vgl. G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 139: "Die beiden entscheidenden Eingriffe des Lk: anfängliches Leugnen, Akzentuierung des öffentlichen Bekenntnisses, zeigen: Die Pointe liegt für ihn darin, daß die Frau von der Lüge zum Dank durchdringt. Glaube ist für Lk dankbarer Glaube. Gegenüber Mt, wo das als Glaube bezeichnete Verhalten seinen kompositionellen Ort vor der Heilung, in der Bitte hat, gehört hier der Glaube ans Ende, als Dank für erfahrene Wohltat." Die Kritik U. Busses hierzu (*Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas*, Stuttgart 1977, 228) verkürzt die Aussage auf die Kraft und das Wissen Jesu.

einer frühen Schicht christlicher Wunderverkündigung und der im Kern damit recht verwandten Wiederaufnahme des am antiken 'common sense' orientierten Wunderjournalismus in den apokryphen Evangelien. Die theologische, aber auch für die Rückfrage nach dem wahren Jesus der Geschichte bedeutende Leistung, die jene redaktionelle Arbeit darstellt, läßt sich erst über die Vermittlung der modernen historisch-kritischen Exegese, insbesondere die Entwicklung der formgeschichtlichen Methode, in klareren Konturen erfassen. Dabei muß man allerdings, wie in Kap. 16.2 bemerkt, vor einer mit dieser Entwicklung einhergehenden Versuchung auf der Hut sein. Bei der Zuordnung von Einzelmotiven der Wundererzählungen zur gattungsspezifischen Typik darf man nicht den neuen Sinnzusammenhang übersehen, in den die Erzählungen innerhalb des jeweiligen Evangeliums gerückt sind.

Die Untersuchung der Einordnung der Wundergeschichten in die Evangelien führt aber noch einen entscheidenden Schritt weiter, von dem her ein kritisches Licht auf nahezu den gesamten Umgang mit den neutestamentlichen Wunderberichten in der theologischen Tradition, insbesondere im liturgischen und apologetischen Bereich, fällt. Bei genauerer Kenntnisnahme der redaktionellen Arbeit der Evangelisten erhebt sich nämlich die Frage, ob es in ihrem Sinne überhaupt angemessen ist, die Bedeutung der Wunder Jesu im Ausgang von jeweils einzelnen Wunderberichten erheben zu wollen.

Auch die von R. Pesch zu Recht getroffene Feststellung, die Wunder Jesu seien nicht aus dem Integral seines gesamten Redens und Wirkens zu isolieren⁴¹, bedarf angesichts des Integrals, das die jeweiligen Evangelien darstellen, einer Nuancierung. Hier erscheint nämlich nicht der 'Charismatiker Jesus' *neben* dem 'Prediger' und 'Provokateur', sondern die charismatischen Machttaten Jesu sind so wiedergegeben, daß zum Verständnis ihres Sinns im allgemeinen auf einen größeren Kontext verwiesen wird. Die eigentliche Zeichenhaftigkeit der 'Machttaten' oder 'Zeichen' erschließt sich nicht aus den einzelnen Zeichen, je für sich genommen, sondern erst aus einem Verweisungszusammenhang, der durch die Redaktion der übernommenen Wundererzählungen hergestellt wird.

Dies kann hier nicht ausführlich belegt werden. Wir beschränken uns zunächst auf einige Hinweise zu den Evangelien nach Matthäus, Lukas und Johannes. In Kap. 20 wird die Rezeption der Wundererzählungen im

41 "Der Charismatiker Jesus, der Kranke und Besessene heilt, der Prediger Jesus, der Gleichnisse formuliert, der prophetische Provokateur Jesus, der mit Zöllnern Tischgemeinschaft hält und den Tempel demonstrativ reinigt, der Missionar Jesus, der Jünger in seiner Nachfolge beruft - Jesus in seinem gesamten Wirken ist Ort und Träger der Offenbarung [...]" (R. Pesch, Zur theologischen Bedeutung, 212).

Markusevangelium aus ekklesiologischer Perspektive kurz zur Sprache kommen.

Matthäus

Der theologisch reflektierte Umgang mit der Wundertradition, wie er sich in der matthäischen Redaktion der Perikope von der blutflüssigen Frau besonders deutlich manifestiert, läßt sich auch sonst beobachten. H. J. Held⁴² hat detailliert herausgearbeitet, mit welchen Mitteln es dem ersten Evangelisten gelingt, die Wundererzählungen auf den in seiner Perspektive entscheidenden Kern zu konzentrieren: das Wortereignis, das sich zwischen bittendem Glauben und souveräner Anrede durch den Herrn abspielt.

Über solche redaktionelle Arbeit an den einzelnen Wundergeschichten hinaus fällt vor allem die systematische Zuordnung von Worten und Machttaten Jesu ins Auge, die Matthäus im Zusammenhang mit der Einfügung der Bergpredigt vornimmt. Schon Markus hatte das Staunen der Menge angesichts des ersten von ihm berichteten Wunders auf die 'neue Lehre voll Macht' bezogen und damit die Machttat dem Wort Jesu zu- bzw. untergeordnet (vgl. Mk 1,27). Matthäus läßt der Bergpredigt nur eine Sammelnotiz über Jesu Verkündigung, Heilungen und Exorzismen, noch keinen ausgeführten Wunderbericht vorausgehen (vgl. 4,23) und faßt erst im Anschluß an die Bergpredigt eine erste Reihe von Wundererzählungen zusammen (8,1-9,34). Das bei Markus innerhalb der ersten Wundergeschichte berichtete Staunen über die 'Lehre voll Macht' bezieht Matthäus ausdrücklich auf die Bergpredigt (vgl. 7,28f).

Bereits bei Markus werden Wunder berichtet (z. B. die Geschichten von Seesturm und Seewandel Jesu, die Brotvermehrungen), deren Bedeutung erst auf dem Hintergrund des Alten Testaments hervortritt. Matthäus hat Wunder ausdrücklich durch Zitate aus den Gottesknechtsliedern interpretiert (vgl. Mt 8,17 mit Jes 53,4 und Mt 12,18-21 mit Jes 42,1-4). Die Annahme, nach Ansicht des Evangelisten erhielten die Wunder Jesu erst über diese Beglaubigung durch das Prophetenwort *Beweiskraft*⁴³, geht wohl zu weit. Deutlich wird aber, daß der *Sinn* der Wunder, Matthäus zufolge, sich nur im Verweisungszusammenhang des gesamten alt- und neutestamentlichen Wortgeschehens erschließt.

42 H. J. Held, *Matthäus als Interpret*.

43 Vgl. ebd. 242.

Lukas

Beim dritten Evangelisten ist der integrale Bedeutungszusammenhang, in dem er die Wunder interpretiert wissen will, schwieriger zu ermitteln als bei dem 'Systematiker' Matthäus⁴⁴. Daß etwa auch Lukas Jesu Wort den Wundertaten vorordnet⁴⁵, fällt nicht so unmittelbar ins Auge wie beim ersten Evangelisten, ist aber doch deutlich zu erkennen. So richtet sich in der wichtigen 'Ouvertüre' zum lukanischen Werk (Lk 4,16-30) das Staunen der Zuhörer in Nazareth auf die *Worte* Jesu 'voller Anmut' (V. 22), noch bevor ein einzelnes Wunder zur Sprache gebracht wurde. Wo Markus von einer großen Menge spricht, die kommt, weil man von Jesu *Wirken gehört* hatte, 'korrigiert' Lukas: "Sie alle *wollten ihn hören* und von ihren Krankheiten geheilt werden"⁴⁶. Der vom Dämon befreite Gerasener sitzt "Jesus zu Füßen" (8,35 diff. Mk 5,15) - wie Maria in 10,39. Simon gehorcht dem Worte Jesu wider alle Berufserfahrung, bevor das Wunder vom reichen Fischfang gewirkt ist (5,5). Dieses selbst hat seinen eigentlichen Gehalt als Illustration der Berufung zum 'Menschenfischer' (5,10) - wie Lukas auch sonst gern ein konkretes Wunder erzählt, um den jeweils zur Diskussion stehenden Sachverhalt anschaulicher einzuführen⁴⁷.

Bei Lukas, 'dem Arzt', steht Jesu Wundertätigkeit als *Heilen* im Vordergrund. Dies zunächst durchaus im Sinne einer konkreten Zuwendung Jesu zu den vom Übel Betroffenen. Im Unterschied zu Markus

44 Das schlägt sich auch in der kontroversen Forschungslage nieder. Wichtige Klärungen hat vor allem die Arbeit von U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, erbracht.

45 Weithin ist die Auffassung verbreitet, Lukas gehe es vor allem um die *Taten* Jesu. Vgl. M. H. Miller, *The Character of Miracles*, 5; P. J. Achtemeier, *The Lucan Perspective on the Miracles of Jesus: A Preliminary Sketch*, in: *JBL* 94 (1975) 547-562, hier bes. 559; R. H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf 1967, 92 - ganz zu schweigen von Interpretationen, die Lukas völlig ins Feld der θεῖος ἄνθρωπος-Theologie verweisen, vgl. bes. J. M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, London 1974, 87-115. Die *Einheit von Wort und Werk* bei Lukas betonen U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*, bes. 71; ders., *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30*, Stuttgart 1978, 78ff; M. D. Hamm, *This Sign of Healing, Acts 3:1-10. A Study in Lucan Theology*, Ann Arbor 1975, 91; A. George, *Le miracle dans l'oeuvre du Luc*, in: *Les Miracles de Jésus selon le nouveau testament*. éd. X. Léon-Dufour, Paris 1977, 249-268.

46 Vgl. Lk 6,18 diff. Mk 3,8, ferner Lk 5,17 diff. Mk 2,1f.

47 So dient der Lk 11,14 knapp geschilderte Exorzismus zur Vorbereitung auf die darauf folgende Auseinandersetzung Jesu mit dem Vorwurf, er treibe die Dämonen durch deren Obersten aus. Ähnlich wird in Lk 13,10-13 und 14,1f je ein Wunder zur Einführung eines Streitgesprächs über den Sabbat berichtet.

begreift Lukas auch die Exorzismen als Heilungsakte⁴⁸. Hierbei tritt die harte Direktkonfrontation Jesu mit den Dämonen zurück zugunsten einer persönlichen Zuwendung zu den Leidenden selbst. So bemerkt Lukas beim Exorzismus in Kafarnaum eigens, daß der Dämon ausfährt, "ohne (den Betroffenen) zu verletzen" (4,35 diff. Mk 1,26). In einem Sammelbericht von Heilungen fügt er hinzu, daß Jesus "jedem Kranken die Hände auf[legte]" (4,40 diff. Mk 1,32-34). Jesus gibt den geheilten Knaben "seinem Vater zurück" (9,42 diff. Mk 9,27) wie den auferweckten Jüngling von Nain seiner Mutter (7,15). Vater und Mutter dürfen bei der Auferweckung ihrer 'einzigen Tochter'⁴⁹ dabei sein (8,51 diff. Mk 5,37).

Über einen reflektierten Gebrauch des Terminus 'heilen/retten' (σώζειν) konzentriert Lukas zugleich aber auch die Wundertätigkeit auf das in seiner Perspektive ausschlaggebende Heilswirken Jesu. In Kap. 16.2 wurde deutlich, daß der dritte Evangelist die Heilung der Blutflüssigen noch klarer als Markus in eine Bekehrungsgeschichte münden läßt. Auf diesem Hintergrund fällt auf, daß der bei Markus vorgefundene Zuspruch "Dein Glaube hat dich gerettet. Gehe hin in Frieden!" von Lukas schon vorher als Abschluß einer typischen, wohl weitgehend von ihm selbst komponierten Bekehrungsgeschichte verwandt wurde: der Begegnung Jesu mit der Sünderin im Hause des Pharisäers Simon (7,36-50). In dieser Erzählung sind für die Heilsthematik bei Lukas entscheidende Motive zusammengezogen, insbesondere Jesu Hinwendung zu den 'Zöllnern und Sündern'. Der Abschluß des 'mißglückten' Pharisäermahls bildet einen Kontrast zu dem Gastmahl im Hause des Zöllners Levi (5,27-32), das mit dem im Sinne des Evangelisten wichtigen Jesuswort schließt: "Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Ich bin gekommen, um die Sünder *zur Umkehr* zu rufen, nicht die Gerechten" (5,31f diff. Mk 2,17). Die Bekehrung der Sünderin gibt ihrerseits die Folie für die Notiz über die nachfolgenden Frauen ab, die Lukas schon hier (8,2f vgl. Mk 15,40f) einbringt.

Den Zuspruch 'Dein Glaube hat dich gerettet' hat Lukas noch einmal am Ende des schon erwähnten 'Wundergleichnisses' von den zehn Aussätzigen verwendet (17,19). An der letzten Stelle, wo das Wort bei Lukas vorkommt, war es ihm wieder von Markus her vorgegeben (18,42 par. Mk 10,52). Hier fallen aber wichtige redaktionelle Änderungen auf. Der Zusatz zur Blindenheilung "(und er folgte ihm nach) und pries Gott. Und das ganze Volk, das zusah, gab Gott die Ehre" (18,43 diff.

48 Vgl. θεραπεύειν in Lk 6,18 und 7,21; ἰᾶσθαι in 9,42 für die 'Heilung' des besessenen Knaben, ferner 8,2; 13,11.14; Apg 5,16.

49 Lk 8,42 diff. Mk 5,23; vgl. Lk 7,12.

Mk 10,52), bereitet schon den Lobpreis der 'ganzen Menge der Jünger' beim Einzug in Jerusalem vor (19,37f). Vor allem aber hat Lukas dadurch, daß er die Blindenheilung auf den *Weg nach Jericho* vorverlegt (18,35 diff. Mk 10,46), Platz geschaffen für die Begegnung mit dem Oberzöllner Zachäus in Jericho (19,1-10), die gleichsam die mit dem Levi-Mahl geöffnete Klammer schließt. In den Endversen: "[...] Heute ist diesem Hause Heil widerfahren, wie denn auch er ein Sohn Abrahams ist. Denn der Menschensohn ist gekommen, um das Verlorene zu suchen und zu retten" (19,9f) darf man ein Resümee des lukanischen Heilsverständnisses sehen⁵⁰.

Bei dieser Entschiedenheit, mit der Lukas das Verständnis von 'heilen/retten' vertieft und zu einem Leitfaden für die Komposition seines Evangeliums werden läßt, wird man wohl doch das enigmatische 'Arzt, heile (θεράπευσον) dich selbst!' in der Nazarethperikope (4,23) auf den 'Exodus' Jesu in bzw. von Jerusalem aus (vgl. 9,31) beziehen müssen⁵¹. Dies legt sich einmal von dem weitausgreifenden Ausgang der Perikope her nahe⁵². Zum anderen fällt auf, daß Lukas das 'Rette (σῶσον) dich selbst!' in der Kreuzigungsszene zwar von Markus (15,30) aufgegriffen, aber dreifach variiert hat⁵³. Dabei wird jedesmal ausdrücklich (in Anpassung an den jeweiligen Adressaten) auf den Christus-Titel Bezug genommen. Behält man im Blick, daß der dritte Evangelist (im Unterschied zu den übrigen) das Verb 'salben' betont christologisch verwendet⁵⁴, und berücksichtigt man den bewußten Kontrast zwischen Augustus und dem 'Retter' Christus in der Kindheitsgeschichte (vgl. 2,1.11), dann erschließt sich der letzte Verweisungszusammenhang für die Machttaten Jesu nach Lukas: Im Gegensatz zu den Erwartungen von Juden und Heiden im Hinblick auf ihre Könige und Wundermänner, die zunächst um ihr eigenes Heil besorgt sind, geht Jesu Tun ganz in der Rettung der

50 Vgl. bes. G. Schneider, Das Evangelium nach Lukas, ÖTK, Gütersloh/Würzburg 1977, 376-378.

51 So deuten z. B. R. Glöckner, Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas, Mainz 1976, 147; J. Ernst, Das Evangelium nach Lukas, 173; A. Büchele, Der Tod Jesu im Lukasevangelium, Frankfurt 1978, 85 mit Anm. 449 und 109 mit Anm. 653.

52 Vgl. 4,29 mit 4,9; 20,15; Apg 7,58; 13,50; sowie 4,30 mit Apg 17,33. Vgl. dazu W. Radl, Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk, Bern - Frankfurt 1975, 109, 120f, 234f (Literatur!).

53 Vgl. 23,35 diff. Mk 15,29-32; 23,36f diff. Mk 15,36.16-20a; 23,39 diff. Mk 15,32b.

54 Vgl. 4,18f; Apg 4,27; 10,38. Dazu R. Glöckner, Verkündigung, 134; M. Dömer, Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes, Köln 1978, 6-69; M. D. Hamm, This Sign, 234ff.

Verlorenen auf - wie zuletzt noch der mitgekreuzigte Verbrecher, der sich bekehrt, erfahren darf (23,43).

Johannes

Um den eigentlichen Bedeutungszusammenhang der 'Zeichen' im vierten Evangelium zu erfassen, bedarf es einer Einübung ins Paradox. Das erste und das letzte der Phänomene, die hier ausdrücklich als 'Zeichen' verstanden werden, scheinen stärker als alles sonst in den Evangelien Vergleichbare bereits in die Welt der Apokryphen zu verweisen: Das 'Weinwunder' zu Kana (2,1-11) läßt ähnlich wie die unter die Zeichen Jesu einbegriffene (vgl. 20,30) Erscheinung des Auferstandenen vor Thomas (20,24-29) nichts an kompakter Konkretion zu wünschen übrig. Wenn der Erwartungshorizont des Thomas hinsichtlich eines weiteren, manifesteren Zeichens aber ausdrücklich als unangemessen kritisiert wird, so legt sich schon von hierher die Vermutung nahe, daß auch die Herrlichkeit (δόξα) Jesu, die sich in Kana offenbart (2,11), den Rahmen der dionysisch gefärbten Wundererzählung sprengt.

Der eigentliche Bezugspunkt dieser Geschichte - die 'Erhöhung' Jesu am Kreuz (vgl. 3,14; 8,28; 12,32) - ist wohl schon mit dem Verweis auf die noch nicht gekommene 'Stunde' Jesu (2,4) angedeutet⁵⁵. Dafür spricht insbesondere die sicher nicht zufällige Parallelität der beiden Worte Jesu an seine Mutter zu Beginn wie bei der Vollendung seines Wirkens (2,4; 19,26). Vor allem aber läßt die für Johannes zentrale Thematik der gegenseitigen Verherrlichung von Vater und Sohn, auf deren Vollendung am Kreuz das gesamte Evangelium in einer der markinischen Theologie verwandten Dynamik angelegt ist, nicht zu, daß man aus diesem Verweisungszusammenhang ein Wunderzeichen als partiellen Herrlichkeitserweis herausbricht.

Dem entspricht, daß bei aller detaillierten Ausführung von Wundererzählungen diese bei Johannes doch oft kaum mehr als die Kulissen abgeben für das Drama der Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben angesichts des fleischgewordenen Wortes, ein Drama, das unerbittlich auf die Verstoßung des Wortes der Wahrheit durch die Welt drängt. Dies zeigt sich deutlich an der Komposition der Heilung des

55 Wobei sicher zu beachten bleibt, daß jene "'Stunde' im engeren Sinn nur die Verdichtung jenes im ganzen Wirken Jesu spürbaren Gesetzes, daß der Vaterwille das Tun des Sohnes bestimmt", ist; vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, I. Teil, HThK, Freiburg⁵1981, 335.

Blindgeborenen (9,1-41) und der Lazarusperikope (11,1-53), aber auch an der Art und Weise, wie der vierte Evangelist aus den Synoptikern bekannte Stoffe aufgreift, etwa in der Verschränkung von Brotvermehrung und Seewandel Jesu in Kap. 6. Die Sättigung wird nur in einem Nebensatz erwähnt (6,12), der Seewandel bereitet szenisch die Auseinandersetzung über den eigentlichen Sinn der Sendung Jesu vor (6,22-66). Im Hinblick auf diese Offenbarung des wahren Brots des Lebens haben die beiden wunderbaren Geschehnisse als solche kaum einen größeren Stellenwert als die Begegnung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, die Johannes als Bühne für die Offenbarungsrede über das lebendige Wasser dient (4,5-42).

Angesichts dieser Beobachtungen erhebt sich nun allerdings eine ganz andere Frage. Sowenig man die johanneischen Berichte über Jesu Zeichen trotz Ähnlichkeit im Kolorit mit apokryphen Wundererzählungen verwechseln kann: kommt der vierte Evangelist über eine bloß symbolische Ausdeutung der Zeichen nicht in die Nähe der gnostisch-doketistischen Reduktion der Offenbarung auf einen rein pneumatischen Gehalt? Ist zumindest nicht die existentielle Interpretation R. Bultmanns im Recht, daß das Sehen des Glaubens eigentlich keines Zeichens bedarf, dieses vielmehr nur unter Umständen der menschlichen Schwäche zugestanden wird⁵⁶ - was ja abschließend noch einmal die Seligpreisung derer, die glauben, ohne zu sehen, zu bestätigen scheint (20,29)?

Mit einer solchen Deutung des Johannesevangeliums sind aber die häufigen Verweise auf die 'Werke' - ohne deren Sichtbarkeit der Unglaube entschuldbar bliebe⁵⁷ - schwer zu vereinbaren. Man wird der Theologie des vierten Evangelisten⁵⁸ wohl nur gerecht, wenn man sieht, auf wie schmalen Grat sich dieser bewegt. Er rezipiert die urchristliche Wundertradition, aber zu einer Zeit, in der ihr apologetischer bzw. journalistischer Mißbrauch bereits zu großer Zurückhaltung Anlaß gibt. Auf dem Hintergrund eines eher der Gnosis verwandten Denkens scheut er sich

56 Vgl. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen¹⁶ 1959, 173, ferner 92, 152f. 539f.

57 Vgl. Joh 10,25f.37f; 14,10f; 15,24 - und die Schwierigkeit, die solche Stellen einer Interpretation im Gefolge Kierkegaards bereiten.

58 Auf die kontroverse Frage der verschiedenen Redaktionsstufen des vierten Evangeliums kann hier nicht näher eingegangen werden. Nach der gegenwärtigen Forschungslage scheint es mir jedenfalls berechtigt, von 'der Theologie des vierten Evangelisten' zu reden. Für plausibel halte ich den Lösungsvorschlag von H. Thyen, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium*, bes. "4.1. Die johanneische Redaktion", in: ThR 39 (1974) 289-330; 42 (1977) 211-270; 43 (1978) 328-359; 44 (1979) 97-134; ders., *Johannesevangelium*, in: TRE XVII, 200-225, bes. 211, dazu vgl. E. Ruckstuhl, *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgart 1988, 400f.

nicht, auch kraß mirakelhaftes Material aufzugreifen, hinterfragt dieses aber in äußerster Konsequenz auf den Kern der Jesusoffenbarung. Dabei wird vieles tatsächlich symbolisch gedeutet - im Bultmannschen Sinne: 'entmythologisiert'. Der Kern der Jesusoffenbarung ist aber, und hierin liegt die entscheidende Abgrenzung gegenüber der Gnosis, kein rein pneumatisches Geschehen, sondern ein Ereignis von Worten und Werken, das sich im Fleisch Jesu allen sichtbar, wenn auch nur vom Glauben richtig gesehen, zuträgt.

Das entscheidende Stichwort, mit dem Johannes dieses Ereignis in immer neuen Anläufen umkreist und das auch die Wundererzählungen von Anfang an 'ausrichtet', ist 'δόξα' bzw. 'δοξάζειν' ('Ehre, Herrlichkeit'; 'die Ehre geben, verherrlichen'). Dieser Begriff erlaubt es dem vierten Evangelisten nicht nur, die Jahweoffenbarung im Glauben Israels einzubringen - von der Sinaiepiphanie bis hin zum vierten Gottesknechtslied⁵⁹. Über ihn wird auch der Zusammenhang zwischen dem letzten Ort der gegenseitigen Verherrlichung von Vater und Sohn mit dem Verhalten der Welt sichtbar. Weil Jesus kompromißlos keine von Menschen gewährte Ehre annimmt, sondern nur die Ehre des Vaters sucht, bricht er in den *circulus vitiosus* derer ein, die einander die Ehre geben, und wird seine Liquidierung damit unvermeidlich - denn wer läßt sich schon aus den Rückhalt versprechenden Selbstverständlichkeiten der ihn tragenden Gruppe herausreißen? Der Sinn der Wundergeschichten im vierten Evangelium erschließt sich nur im Blick auf diesen Gesamtzusammenhang des einzigartigen Verhältnisses zwischen Sohn und Vater, einerseits in seiner Konfrontation mit der Welt, zum anderen als Quelle einer Liebe, die auf die vollendete Einheit aller mit dem Vater zielt (Kapp. 13-17).

59 Vgl. die für das vierte Evangelium zentralen Termini ὑποῦσθαι, δοξάζειν, δόξα ἀπὸ (παρὰ) τῶν ἀνθρώπων, ἄμνός in Jes 52,13f; 53,7 [LXX].