

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 23 (1967)
Heft: 4

Artikel: Wunder und Glaube im Neuen Testament
Autor: Baltensweiler, Heinrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878629>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Wunder und Glaube im Neuen Testament¹

Gewöhnlich wird der Gedankengang in der Wunderfrage weitgehend von den Voraussetzungen aus präjudiziert, die Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* gegeben hat. Nach seiner Ansicht, die ganz in der ontologischen Reflexion begründet ist, geschieht das *Wunder außerhalb der Ordnung* aller geschaffenen Natur². Jedes Wunder ist so ein dreifaches: Zuerst wirkt Gott das Wunder der Aufhebung des Naturgesetzes (*miraculum suspensionis*), dann folgt das eigentliche Wunder (*miraculum proprium*), während zum Abschluß der frühere Zustand der Natur wieder hergestellt wird (*miraculum restitutionis legis naturae*). Dieses Wunderverständnis wirkt in der römisch-katholischen Kirche noch heute nach. Auch die protestantische Orthodoxie schließt sich an das scholastische Verständnis an. Die Wunder geschehen *supra et contra naturam*³ und bleiben so völlig isolierte Credenda⁴.

Dieser traditionell kirchliche Wunderbegriff war ganz von der Faktizität des berichteten Wundergeschehens her konzipiert. Das Wunder ereignete sich sozusagen beziehungslos im luftleeren Raum und trug seinen Zweck in sich selber. Daß dieses Wunderverständnis mit dem modernen Verständnis von Natur und Kausalität in schärfsten Konflikt geraten mußte, ist klar. Gerade auf diesem Felde mußten Supranaturalismus und Rationalismus einander einen Kampf auf Leben und Tod liefern. Die Frage ist nur, ob dieser Kampf den ganzen Einsatz wert war, da wir heute merken, daß der Wunderbegriff der Orthodoxie, der die Faktizität der Wunder zum

¹ Dem folgenden Artikel liegt meine öffentliche Habilitationsvorlesung zugrunde, welche über das gleiche Thema am 23. Januar 1967 in Basel gehalten wurde.

² Thomas, *Summa theologiae* I, 110, 4, zitiert nach J. Baur, *Wunder*, V, Dogmengeschichtlich: Die Rel. in Gesch. u. Geg., 3. Aufl., 6 (1962), Sp. 1839.

³ Zum Beispiel Quenstedt, *Syst. theol.* I, 671, zitiert nach Baur (A. 2), ebd.

⁴ Baur (A. 2), ebd.

nervus rerum erklärte, *gar nicht* dem biblischen Wunderbegriff *adäquat* ist.

Daß die biblischen Wunder nicht nur ontologisch reflektiert sein wollen, zeigt schon ihr starker *Bezug auf die Geschichte*. In der kirchlichen Orthodoxie war merkwürdigerweise dieser Aspekt der Wunderfrage ausgesprochen vernachlässigt worden, was damit zusammenhängen dürfte, daß überhaupt die Problematik der Geschichte noch gar nicht empfunden wurde. Es ist aber nicht zu leugnen, daß gerade der biblische Wunderbegriff aufs Ganze gesehen in eminenter Weise mit der Geschichte verflochten ist und darum nur richtig im Kontext der Heilsgeschichte verstanden werden kann.

1.

Ein kurzer Blick auf das *Alte Testament* wird uns klarmachen, wie diese Behauptung aufzufassen ist.

Am Anfang der Geschichte des Volkes Israel steht als ein göttliches Widerfahrnis die Befreiung aus Ägypten. Israel hat das, was jene Stämme erlebten, als ein Wunder Gottes interpretiert und auf die Gesamtheit des Volkes übertragen. Dort in der Geschichte wurde sichtbar, was Israel von Gott später immer wieder bekennt, daß «Jahwe der Gott ist, der allein Wunder tut» (Ps. 72, 18; 88, 11. 13; Jer. 32, 20). So glaubt der alttestamentliche Fromme, daß Gott nichts unmöglich ist, und in diesem Sinn – als eine Bestätigung seines Glaubens – versteht er die vielen überlieferten Wundergeschichten, die für ihn reale Ereignisse darstellen. Denn Gott ist und bleibt derselbe in Ewigkeit und seine Wundermacht ändert sich nicht (Jes. 40, 27 ff.; 41, 8 ff.; 43, 1 ff. 16 ff.).

Nun sind aber diese letztgenannten Wunder im Verständnis des alten Bundesvolkes nichts anderes als «vorausseilende Zeichen und darin Unterpfand für das größte Wunder, das Israel kennt: den eschatologischen Vollendungstag». «Das Wunder dieses Tages besteht in der Neuwerdung der Gottesstadt und ihrer Bewohner (Jes. 1, 21 ff.), in der Heimkehr der zerstreuten Israeliten (Jer. 23, 8; 29, 14; Ez. 11, 17), in der ontischen Umwandlung der Natur (Am. 9, 13; Hos. 2, 23 f.; Sach. 14, 6 ff.) und in der Wiederkehr des paradiesischen Friedens (Jes. 11, 6 ff.).»⁵

⁵ W. Vollborn, Wunder, II, Im A.T.: Die Rel. in Gesch. u. Geg. (A. 2), Sp. 1834.

Schon hier sei die Frage aufgeworfen, was das für die Struktur des Wunderglaubens bedeutet, daß das mächtigste und größte Wunder noch nicht erschienen ist, sondern zukünftig erwartet wird und noch aussteht. Daß diese Beobachtung von größter Relevanz ist, dürfte einleuchten. Es spiegelt sich darin die heilsgeschichtliche Gerichtetheit des alttestamentlichen Glaubens überhaupt, indem Israel den Gott verehrt, der in der Geschichte handelt und damit Herr der Geschichte ist.

2.

Wenn wir uns nun den Wundern des *Neuen Testaments* zuwenden, so ist diese heilsgeschichtliche Gerichtetheit der Wundererzählungen schon durch die Voraussetzungen der die Wunder überliefernden Gemeinde gegeben. Am Anfang dieser Gemeinde, d.h. am Anfang der Urkirche, steht das Osterereignis. Die ersten Christen haben den lebendigen Christus gesehen, und nun verkündigen sie, daß Gott ihn auferweckt habe (Apg. 2, 24) und ihn zum Herrn und Christus gemacht habe (Apg. 2, 36). Am Anfang der Geschichte der Kirche steht also das Auferstehungswunder. Und nun läuft die Sache ähnlich wie im Alten Testament. Die Auferstehung Jesu steht nicht nur am Anfang, sondern sie ist sachlich ebenfalls nur ein Anfang. Christus ist nach dem Glauben der Urgemeinde der Erstling der Entschlafenen, d.h. daß alle andern nachfolgen werden. Die Gemeinde lebt von dem Auferstehungswunder her auf die Vollendung hin. Dem Wunder der Auferstehung Jesu Christi wird einmal das Wunder der Vollendung entsprechen, wenn das Seufzen der Kreatur ein Ende hat und Gott alles in allem sein wird (1. Kor. 15, 28). So ist der göttliche Machterweis erbracht, aber die Machtentfaltung steht noch aus. In diesem heilsgeschichtlichen Rahmen überliefert nun die Gemeinde die Wunder Jesu und seiner Apostel. Das kann nichts anderes bedeuten, als daß eine bestimmte Struktur des Wunderglaubens vorgegeben ist. Fragen wir nun, warum denn die erste Gemeinde die verschiedenen Wunder von Jesus und seinen Aposteln überliefert hat, so zeigt sich sofort, daß nicht die Faktizität der Wunder für die Überlieferung bestimmend war. Also nicht in der Frage nach der Faktizität ist die Problematik der neutestamentlichen Wundergeschichten zu suchen; das zeigt die literarkritische

und religionsgeschichtliche Forschung eindeutig. Die neutestamentlichen Wundergeschichten stehen ja nicht isoliert da, sondern besitzen zahlreiche Analogien in der Umwelt des Neuen Testamentes⁶. Da der Außenstehende sich gewöhnlich keine Rechenschaft über die erdrückende Fülle des vorliegenden Vergleichsmaterials gibt, sei hier der Versuch gemacht, einen durch die Umstände beschränkten Überblick zu vermitteln.

Die Analogien beziehen sich zuerst einmal allgemein auf die Motive als solche. Berichte über Wunderheilungen, besonders auch in Verbindung mit Austreibung der Dämonen, waren weit verbreitet. Wir dürfen nicht vergessen, daß es sowohl im Judentum wie auch in der heidnischen Umwelt ein ausgebildetes Exorzistenwesen gab. Die Erzählungen von Speisungswunder sind in der Antike allgemein verbreitet. Ebenso zählt der Wandel auf dem Wasser zu den bekannten Vorkommnissen jener Zeit. Eine besonders drastische Parallele kennen wir zur Geschichte von der Stillung des Seesturmes. In einer jüdischen Erzählung ist es ein Kind, das im Sturm im Boot aufsteht und das Meer zum Schweigen bringt⁷. Ja die neutestamentliche Umwelt kennt auch erfolgreiche Totenaufwecker. So wird von einem neupythagoräischen Wanderprediger des ersten Jahrhunderts n.Chr., von Apollonius von Tyana, berichtet, daß er in Rom ein Mädchen, das eben begraben werden sollte, zum Leben erweckt⁸. Kein Wunder, daß er bald göttliche Verehrung genoß! Man darf auch nicht vergessen, daß der Kult des Asklepios und derjenige des Dionysos weit verbreitet gewesen waren. Während im Asklepioskult zahlreiche Heilungswunder vorkamen, die den neutestamentlichen Wundergeschichten ähnlich sind, waren im Dionysoskult die Weinwunder verbreitet. Es könnte sein, daß das johanneische Weinwunder auf der Hochzeit zu Kana sein Vorbild in jenem Kult besitzt⁹.

⁶ E. Käsemann, Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit: Exegetische Versuche und Besinnungen, 1 (1964), S. 224. Siehe ferner die in A. 10 angegebene Literatur.

⁷ Vgl. E. Klostermann, Das Markusevangelium (1950), S. 45. Die genannte jüdische Parallele wird überliefert: Talm. p. Berachot 9, 13b (deutsche Übersetzung bei P. Billerbeck, Kommentar zum N.T., 1, 1922, S. 452).

⁸ Philostrat, Vita Apoll. 3, 41; 4, 19.

⁹ Vgl. W. Bauer, Das Johannesevangelium (1925), S. 44. Gegen eine solche Herleitung sprechen sich aus: H. Noetzel, Christus und Dionysos. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Joh. 2, 1–11

Aber noch wichtiger als die motivlichen Entsprechungen ist die Tatsache, daß die neutestamentlichen Wundergeschichten sich in der Technik der Wundererzählung ganz den Gepflogenheiten der Umwelt anpassen¹⁰. Im jüdischen und heidnischen Raum gehören gewisse Bemerkungen zum Standard der Wundergeschichten. Man gibt gerne den genauen Termin an, wann sich die Geschichte abspielt. Bei Heilungswundern darf die Angabe über die Länge der Krankheitsdauer nicht fehlen, ebensowenig wie Mitteilungen über vergebliche vorausgegangene Heilungsversuche. Die Kraftübertragung durch Berührung ist stehender Zug in gewissen Heilungsgeschichten, genauso wie bestimmte Handlungen, welche die Heilung demonstrieren sollen, z.B. das Tragen des Bettes usw.; ferner finden sich verschiedentlich Zeugenausrufe, die dem Erstaunen Ausdruck geben sollen. Manchmal dringen ausgesprochen heidnische Vorstellungen in das Neue Testament ein, wenn eine Frau z.B. einfach durch Anfassen des Gewandes Jesu geheilt wird, oder wenn dem Petrus Schatten bzw. dem Schweiß Tuch des Paulus in der Apostelgeschichte heilende Wirkungen zugeschrieben werden (Apg. 5, 15; 19, 12).

Die Einordnung der neutestamentlichen Wundergeschichten in die zeitgenössische Umwelt soll uns aber nicht dazu verführen, daß wir über die Wunderberichte als Ganzes summarisch urteilen, in dem Sinne, daß die Analogien automatisch eine Faktizität fraglich werden lassen. Allerdings dürfte klar sein, daß wir auf Grund des genannten Befundes jede einzelne Wundergeschichte literarkritisch, religionsgeschichtlich und formgeschichtlich untersuchen müssen. Das hat dann zur Folge, daß einzelne Geschichten sich als Übertragungen erweisen und daß damit ihre Historizität für uns unsicher wird. Aber wir betonen nochmals: nicht diese Relativierung der einzelnen Geschichte als solche ist wichtig. Viel entscheidender ist die Erkenntnis, daß die Umwelt des Neuen Testamentes zum Wunder als solchem ein ganz anderes Verhältnis hatte als wir heutigen

(1960); H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (1965), S. 590–618; M. Rissi, *Die Hochzeit in Kana, Joh. 2, 1–11: Oikonomia. Festschrift für O. Cullmann* (1967), S. 76–92.

¹⁰ Vgl. P. Fiebig, *Antike Wundergeschichten* (1921²); O. Weinreich, *Gebet und Wunder* (1929); L. Bieler, *Θεῖος Ἄνθρωπος. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, 1 (1935); van der Loos (A. 9), S. 117ff.; Käsemann (A. 6), S. 226.

Menschen. Das Wunder war für die damalige Zeit wohl auch das Außergewöhnliche, aber nie das prinzipiell Unmögliche. Dadurch wurde das Wunder aber zu einer Möglichkeit, mit der man ständig rechnete. Die Zeichenforderung ist ein adäquater Ausdruck dieser Haltung. Nach zeitgenössischen Darstellungen war die Masse des Volkes in hohem Grade direkt wundersüchtig. Man hätte sich gewundert, wenn keine Wunder geschehen wären. Das wirkt sich dann so aus, daß niemand die Wunder seines Gegenspielers leugnete. Selbst der Christenfeind Celsus bezweifelte die Wunder Jesu nicht, sondern meinte bloß, er habe sie bei den Ägyptern gelernt¹¹. Daß auch die Wundertaten Jesu von den Pharisäern und Schriftgelehrten als durch Beelzebul, d.h. den Obersten der unreinen Geister, gewirkt angesehen wurden, ist bekannt (Mark. 3, 22f. par.). Das bedeutet aber, daß in der damaligen Zeit das «Durchbrechen der Naturgesetze» durch das Wunder jenen Menschen gar nicht zum Problem wurde. Ganz andere Fragen standen bei ihnen angesichts der Wundertaten im Vordergrund.

Wir kommen der Beantwortung der Frage, was denn die Zeitgenossen Jesu angesichts eines Wunders bewegte, näher, wenn wir einen kurzen Blick auf die neutestamentliche Terminologie in bezug auf das Wunder werfen. Zuerst fällt einmal auf, daß das gängigste griechische Wort für Wunder, θαῦμα, im Neuen Testament vollständig fehlt. Nur in Matth. 21, 15 werden θαυμάσια «wunderbare Dinge» erwähnt. Auch der Ausdruck τέρας, der seit Homer gebräuchlich war und ursprünglich den durch ein Stipendium ausgelösten Schrecken bezeichnete, schließlich aber in besonderer Beziehung mit Zeus zu stehen scheint¹², wird im ganzen Neuen Testament nie gebraucht. Das ist sicher kein Zufall¹³, aber doch merkwürdig.

Das Fehlen von alleinstehendem τέρας im Neuen Testament ist darum auffällig, weil der Ausdruck im Raume des hellenistischen Judentums gebraucht wurde und dort eine große Nähe zur Selbst-

¹¹ Origenes, Cels. 1, 46. Eine Zusammenstellung der antiken Aussagen über Wundersucht und Wunderbestreitung findet sich bei W. Grundmann, δύναμις: Theol. Wört. z. N.T., 2 (1935), S. 290f. 302ff., weiter in der A. 10 genannten Literatur. Die Darstellung von K. Deschner, Abermals krähte der Hahn (1964), S. 56ff., ist sehr einseitig und tendenziös.

¹² K. H. Rengstorf, τέρας: Theol. Wört. z. N.T., 8, 2 (1965), S. 114.

¹³ Rengstorf (A. 12), S. 125.

offenbarung Gottes erlangte¹⁴. Indem nun das Neue Testament den isolierten Ausdruck τέρας vermeidet, gibt es eine ganz bestimmte Auffassung des Wunders wieder. Beweis dafür ist die konsequente Anwendung der Formel σημεία καὶ τέρατα, d.h. Zeichen und Wunder, wobei eben die τέρατα durch die Qualifikation als σημεία in ganz bestimmtem Sinn interpretiert werden. Die Formel begegnet fast durchgängig in der Form mit vorangestelltem und deshalb betontem σημεία. Nur in der Apg. taucht daneben die Formulierung τέρατα καὶ σημεία auf¹⁵. Die letztere Fassung scheint besonders im Kreis der Pfingstgeschichten beheimatet zu sein.

Diese Wendung «Zeichen und Wunder» ist ein deuteronomistisches Theologumenon und begegnet in der griechischen Form als σημεία καὶ τέρατα in der Septuaginta immer dort, wo an die Wunder der Mosezeit in Ägypten gedacht wird¹⁶. In den synoptischen Evangelien finden wir die Formel nur in Matth. 24, 24 par. in apokalyptischem Zusammenhang, wohingegen sie in Apg. 1–8 wohl darum auftaucht, weil der Verfasser in der Zeit nach Pfingsten eine «neue Mose-Zeit der eschatologischen Erlösung»¹⁷ sich anbahnen sieht.

Der eigentliche Ausdruck im Neuen Testament für die Bezeichnung der Wunder Jesu und seiner Apostel ist hingegen der Terminus δυνάμεις¹⁸; wir könnten diesen Ausdruck am besten mit «Machtthaten» oder «Wundertaten» übersetzen. Die personhafte Komponente in diesem Begriff ist unüberhörbar. Bei den δυνάμεις geht es um Machterweise. Nicht mehr das Geschehnis als solches steht im Vordergrund, sondern die Person dessen, der den Machterweis leistet, der die δύναμις besitzt. Darum eignet sich der Begriff auch so ausgezeichnet zur Kenntlichmachung des mit der Beschreibung der Wundertaten Jesu und seiner Apostel eigentlich Gemeinten. Nach Matth. 11, 20ff. par. braucht Jesus das Wort δυνάμεις selber für seine Wundertaten in Chorazin, Bethsaida und Kapernaum. Die synoptischen Evangelisten nehmen es auf, und in der Apg. werden die δυνάμεις durch den Zusatz καὶ σημεία καὶ τέρατα (Apg. 2, 22) in ganz besonderem Sinn qualifiziert. Überall soll deutlich werden, daß die Machtthaten hinweisen auf den, der die δύναμις besitzt, wobei die

¹⁴ Rengstorf, *ibid.*

¹⁵ Rengstorf (A. 12), S. 126.

¹⁶ K. H. Rengstorf, σημείον: *Theol. Wört. z. N.T.*, 7 (1964), S. 214f. 219.

¹⁷ Rengstorf (A. 16), S. 239.

¹⁸ Rengstorf (A. 12), S. 125f.; ders. (A. 16), S. 233f.

δύναμις selbst nie auf eigener Machtvollkommenheit beruht, sondern eine Gabe Gottes darstellt.

Kehren wir nun zur Gestalt des Jesus von Nazareth zurück, so zeigt es sich sofort, daß das Besondere an ihm nicht die Tatsache ist, daß er Wunder getan hat, obwohl gerade verschiedene Heilungsberichte auf besonders guter historischer Tradition beruhen. Das, was Jesus von anderen Wundertätern seiner Zeit unterscheidet, ist die Verbindung von Wunder und eschatologischem Anspruch¹⁹. Dieser wiederum ist aufs engste mit der Person Jesu selbst verknüpft. So werden die Wunder zu Zeichen des kommenden Reiches. Sie sind nichts Besonderes mehr für sich allein genommen, sondern rücken in eine Linie mit der gesamten Botschaft des Evangeliums. So kann Jesus in seiner berühmten Antwort auf die Frage des gefangenen Johannes, ob er es sei, der da kommen soll, antworten, indem er die Heilung der Blinden, Lahmen, Aussätzigen und Tauben, ja sogar die Auferweckung eines Toten in Parallele setzt zu der Tatsache, daß den Armen die frohe Botschaft gebracht wird (Matth. 11, 1–5). Diese Botschaft aber ist diejenige vom kommenden Gottesreich.

Das heißt mit andern Worten: Bei den Wundergeschichten im Neuen Testament geht es gar nicht in erster Linie um das Problem einer allenfalls aufgehobenen Kausalität, sondern für jene Menschen stand die Frage der Epiphanie²⁰ im Vordergrund. Es wird der Anspruch erhoben, daß in einem solchen Geschehen dem Menschen eine Macht begegnet. Damit verliert das Wunder aber seine Demonstrationskraft oder seine Ausweisbarkeit. Denn es geht nicht um das Faktum als solches, sondern um seine Deutung, d.h. aber um den Glauben.

Nur nebenbei sei erwähnt, daß dieses Verständnis des Wunders im Neuen Testament auch für uns heutige Menschen nicht unbedeutend ist. Besonders für den biblischen Unterricht hat das seine Konsequenzen. Es handelt sich also gerade nicht darum, den Katechumenen vor allen Dingen das Stupendum vorzuführen. Das Problem der Faktizität eines Wunders ist nicht erst-rangig, wenn es sicher auch nicht bedeutungslos ist. Aber es müßte doch heute die Stillung des Seesturmes so erzählt werden, daß nicht das «Schweig und verstumme» ins Zentrum rückt, mit dem Jesus dem Sturm und den Wellen gebietet, sondern das Glaubensproblem der Jünger. Gerade in der

¹⁹ E. Käsemann, *Wunder*, IV. Im N.T.: Die Rel. in Gesch. u. Geg. (A. 2), Sp. 1835.

²⁰ Käsemann (A. 6), S. 227.

Seesturmerzählung ist es unübersehbar, daß der Kleinglaube der Jünger mit im Spiel ist und daß das Handeln Jesu von den Evangelisten in engstem Zusammenhang mit diesem Kleinglauben gesehen wird. Es ist bedeutsam, daß nach der Seesturmerzählung der Chorschluß der beobachtenden Masse nicht lautet: Was ist da geschehen?, sondern: Wer ist dieser, daß ihm sogar Wind und Wellen gehorsam sind? (Mark. 4, 41).

So steht für den Menschen der neutestamentlichen Umwelt angesichts des wunderhaften Ereignisses das Glaubensproblem im Vordergrund, bzw. es ist dieses aufs engste mit jenem verknüpft.

3.

Damit gewinnt aber unsere Frage in unserer Situation, in der Situation der Kirche, große Aktualität. Wir müssen die Frage nur präzise formulieren. Sie lautet dann: welche *Bedeutung* haben die Wunder *für den Glauben*? Könnte überhaupt auf die Wunder verzichtet werden in dem Sinn, daß der Glaube überhaupt in keiner Weise an der Faktizität jener Geschichten interessiert ist und jede historisch-kritische Erörterung darum belanglos wird, oder hat der Glaube ein Interesse daran, daß irgendwo, wenn auch nicht auf der ganzen Linie, so doch an irgendeiner Stelle die Faktizität vermittelt historisch anerkannter Kriterien sichergestellt wird? Lohnt sich überhaupt der Versuch dazu, oder ist er als irrelevant, nicht interessant oder als illegitim von vorneherein abzulehnen? Kann man vielleicht sogar sagen, daß das Wunder für den Glauben nicht nur nicht nötig, sondern schädlich ist? Ist der Glaube sozusagen Voraussetzung des Wunders, wie es in Goethes Faust heißt: «Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind»²¹, oder ist es gerade umgekehrt, daß das Wunder den Glauben herausfordert?

Nun scheint es auf den ersten Blick im Neuen Testament tatsächlich so zu sein, daß das Wesen des Wunders darin bestehen soll, daß es zu Gott führt. Das wäre dann so zu verstehen, daß das Fürwahrhalten gewisser Wunderberichte sozusagen den Startpunkt für den Glauben an Jesus den Christus bilden würde. Als Belegstelle könnte etwa Joh. 20, 30 angeführt werden, wo es heißt: diese (sc. Wunder) sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der

²¹ Faust I, Nacht.

Christus, der Sohn Gottes ist. Dann wäre also damit zu rechnen, daß die Wunder den Glauben bewirken. Man könnte für diese Sicht der Dinge den Versuch des Neuen Testamentes, die Wundergeschichten immer mehr zu objektivieren, anführen. Verschiedene Forscher haben auf die Tatsache hingewiesen, daß die Wundergeschichten die Tendenz besitzen, sich im Laufe der Tradition zu vervielfältigen und zu steigern. Ernst Käsemann hat in seinem Aufsatz: Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit²² diesen Sachverhalt für die Auferstehungsgeschichten betont. Er glaubt, daß die Erzählung von der ersten Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus darum unterdrückt worden sei, weil sie in ihrer Nüchternheit nicht mehr in das Konzept der zweiten und dritten Generation gepaßt habe. Aus dem gleichen Grund seien auch die galiläischen Auferstehungsberichte bei Lukas und Johannes durch solche in Jerusalem ersetzt worden. Die Berichte sollen durch den Schauplatz an Gewicht gewinnen. Daß bei Lukas der Auferstandene zuletzt sogar mit seinen Jüngern ißt und trinkt, läßt deutlich die Tendenz zur Vergrößerung erkennen. Auch bei den Wundergeschichten können wir Ähnliches beobachten. So ist es symptomatisch, daß im Johannes-Evangelium die Totenauferweckung des Lazarus geschieht, nachdem er schon seit drei Tagen tot war. Die Sammelberichte über die Heilung vieler Kranker bei Markus (Kap. 6, 53–56) und bei Matthäus (Kap. 14, 34–36) erwähnen, daß die Berührung der Quasten am Kleide Jesu heilende Wirkung hatte, während der Sammelbericht in der Apg. (Kap. 5, 12–16) den gleichen Effekt bereits dem Schatten der Apostel zutraut. Von der Intensität, mit welcher in der Zeit nach der dritten und vierten Generation die Wundergeschichtenproduktion in der jungen Christenheit einsetzte, machen wir uns heute schwerlich eine zutreffende Vorstellung. Es scheint, daß das Glaubensgut der Christen des zweiten und dritten Jahrhunderts nach Christus über Jesus sozusagen ausschließlich aus Mirakelgeschichten apokrypher Herkunft bestand.

Auf der andern Seite gibt es aber im Neuen Testament doch auch Belege, die in anderer Richtung weisen. Wenn Jesus nach Joh. 11, 40 zu bedenken gibt: «Habe ich dir nicht gesagt, wenn du glaubest, werdest du die Herrlichkeit Gottes sehen», so muß man fast annehmen, daß hier der Glaube an Christus überhaupt als Voraus-

²² Käsemann (A. 6), S. 224ff.

setzung für das Wunderwiderfahrnis gesehen wird. Nicht mehr das Wunder kann den Glauben bewirken, sondern dieser ist da oder eben nicht da. In gleichem Sinn ist wohl auch die Bemerkung im Anschluß an das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk. 16, 31) zu werten, daß wenn Menschen nicht «auf Mose und die Propheten hören, sie sich auch nicht gewinnen lassen werden, wenn einer von den Toten aufersteht».

Man könnte auch darauf hinweisen, daß sich schon in den synoptischen Evangelien Ansätze zu einer Wunderkritik bemerkbar machen. So scheint es, daß man an gewissen Stellen bestrebt war, allzu mirakelhafte Züge auszuschneiden. Matthäus hat die von Markus überlieferten Heilungen eines Taubstummen (Kap. 7, 31–37) und eines Blinden (Kap. 8, 22–26) nicht übernommen. Dies dürfte wohl seinen Grund darin haben, daß die in diesen Berichten begegnenden Handlungen Jesu einen gewissen Geruch nach magischen Manipulationen hatten, der für Matthäus anstößig war²³. Darum läßt Matthäus beide Berichte einfach weg.

Noch deutlicher wird aber eine gewisse Kritik am Wunder in der Ablehnung der Zeichenforderung durch Jesus selbst. Jesus antwortete mit dem Jonaspruch (Matth. 12, 38ff.; Luk. 11, 29ff.) auf das an ihn gestellte Ansinnen, sich durch ein Zeichen, ein σημεῖον, auszuweisen. Sehr wahrscheinlich stammte diese Forderung aus schriftgelehrten Kreisen²⁴. Sie hat nur einen Sinn, wenn Jesus tatsächlich Wunder getan hat, die, wie wir gesehen haben, in den synoptischen Evangelien immer als Machttaten (δυνάμεις) bezeichnet werden und nie als σημεῖα. Offenbar soll Jesus dafür besorgt sein, daß er auf irgendeine Weise von Gott eine Autorisierung seines Tuns erwirken kann. Dabei ist nirgends gesagt, worin eigentlich dieses Zeichen bestehen müßte. Wir erkennen in der Zeichenforderung wieder den Geist der Zeitgenossen Jesu, die im Wunder an sich noch nichts Ungewöhnliches sehen. Aber die Wunder müssen nach ihrer Ansicht eine eindeutige Kennzeichnung ihrer Herkunft erhalten. Die Frage muß beantwortet werden, «wer hier letztlich am Werk ist, Gott oder nur der Oberste der dämonischen Hierarchie, der es sich leisten kann, gelegentlich ein Schauspiel zu geben»²⁵. Jesus hat die Zeichenforderung konsequent abgelehnt. Er sagt, daß nur das Zeichen

²³ Vgl. W. G. Kümmel, P. Feine-J. Behms Einleitung in das Neue Testament (1965), S. 27.

²⁴ Rengstorff (A. 16), S. 233.

²⁵ Rengstorff, *ibid.*

des Jona gegeben werde²⁶. Die Fassung des Jonaspruches im Matthäus-Evangelium, wo als Zeichen das dreitägige Verweilen Jonas im Fisch als Vorausnahme des Todes und der Auferstehung Jesu angesehen wird, dürfte wohl auf spätere Gemeindebildung zurückzuführen sein. Dann bleibt als historisch wahrscheinlicher die Fassung des Wortes im Lukas-Evangelium zurück, die Jona selbst in Person das Zeichen sein läßt. Dann wäre mit dem «Zeichen des Jona» der den Niniviten predigende Jona gemeint. Damit würde die jüdische Vorstellung korrespondieren, daß der Messias sich nicht durch beliebige Wundertaten auszuweisen hat, sondern durch die getreue Erfüllung der Schrift. Jesus lehnt es also ausdrücklich ab, sich durch ein Wunder zu legitimieren; wir finden einen Anklang dieser Haltung auch noch in der Leidensgeschichte, wenn Lukas in einer Sonderüberlieferung die Nachricht weitergibt, Herodes Antipas habe gehofft, von Jesus als seinem Untertanen ein Zeichen zu sehen (Luk. 23, 6). Jesus ist auf diese Zumutung sowenig eingetreten wie auf jene andere gleichlautende seiner Mitbürger in Nazareth (Luk. 4, 23). Das entscheidende Zeichen ist er selbst, er und seine Botschaft. Die synoptischen Evangelisten haben wohl noch präziser das Zeichen in seinem Leidensweg und in seiner Leidensbereitschaft gesehen.

In konsequenter Verfolgung dieser Linie kann dann Paulus in 1. Kor. 1, 22 sagen, daß das von den Juden geforderte Zeichen das Kreuz bzw. die Predigt von Christus als dem Gekreuzigten sei.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird die Versuchung verständlich, den Wunderbegriff überhaupt zu spiritualisieren. Dann wird das «Wunder» allgemein im Glauben an Jesus schlechthin gesehen oder man versucht Jesus selbst als das Wunder Gottes zu bezeichnen, «d.h. als den, der für uns da ist, als das von Gott gesprochene Wort der Vergebung»²⁷. Schon Martin Luther ist gefährlich weit gegangen in dieser Richtung, wenn er sagt, daß das innere Wunder des Glaubens mehr sei als eine äußerliche Heilung²⁸. Was er beabsichtigt, ist

²⁶ Matth. 12, 39f.; Luk. 11, 29f. Zum Folgenden vgl. die einschlägigen Kommentare, ferner A. Vögtle, Der Spruch vom Jonazeichen: Synoptische Studien, Festschrift für A. Wickenhauser (1953), S. 230–275; J. Jeremias, ἰσχύς: Theol. Wört. z. N.T., 3 (1938), S. 411f.; Rengstorf (A. 16), S. 231f.

²⁷ R. Bultmann, Zur Frage des Wunders: Glauben und Verstehen, 1 (1933), S. 228.

²⁸ Luther, Weim. Ausg. 41, 19, zitiert nach Baur (A. 2), Sp. 1839.

klar. Er will verhüten, daß die Sakramente und die Lehre gegenüber allenfalls zu erwartenden präsentischen Wundern abgewertet würden. In neuerer Zeit hat besonders Rudolf Bultmann konsequent von seiner Position her das Unternehmen, «die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder Jesu als Ereignisse der Vergangenheit nachzuweisen», als eine Verirrung bezeichnet²⁹. Er schreibt in seinem 1933 veröffentlichten Aufsatz «Zur Frage des Wunders», daß die Wunder Jesu, sofern sie Ereignisse der Vergangenheit seien, restlos der Kritik preisgegeben werden müßten. Sie seien nämlich als konstatabare Ereignisse gerade nicht geeignet, den Glauben zu begründen³⁰.

Wir haben gesehen, daß diese Ansicht auch vom neutestamentlichen Befund her nicht ohne eine gewisse Berechtigung ist. Tatsächlich ist es doch so, daß man nicht zuerst dieses oder jenes Wunder für wahr halten muß, um an Jesus Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen glauben zu können. Ja noch mehr! Es ist nicht einmal nötig im Sinn eines Apriori an Jesus als den Vollbringer gewisser überlieferter Wundertaten zu glauben, um ihm auch als Gekreuzigten und Auferstandenen im Glauben zu begegnen. Tatsächlich können und sollen auch die Wunder jeder historischen Kritik preisgegeben werden, sofern diese in Verantwortung gegenüber den eigenen historischen Methoden geübt wird. Dabei steht von vorneherein fest, daß kein historisches Urteil den Glauben gefährden kann, da der Glaube sicher auf anderen Gegebenheiten ruht.

Aber man muß sich doch ernstlich fragen, ob Rudolf Bultmann nicht zu weit gegangen ist, wenn er den Wundern Jesu als historischen Ereignissen jeden Wert abspricht und die Wunderberichte nur als Zeugnisse eines allgemeinen Glaubens an Jesus gelten lassen will. Freilich, von seiner Position aus ist eine andere Sicht kaum möglich! Aber wenn es tatsächlich so ist, daß einzelne Wundergeschichten jeder historischen Kritik standhalten und es deshalb keinen Anlaß gibt, sie Jesus abzusprechen, so muß man sich doch fragen, ob diese Tatsache wirklich belanglos ist.

Wir betonen nochmals: ein Wunder, und wäre es in seiner Faktizität absolut unbestritten, kann niemals den Glauben an Jesus begründen. Aber das steht hier doch gar nicht zur Diskussion. Die Frage ist vielmehr die, ob nicht die Wunder den bereits vor-

²⁹ Bultmann (A. 27), S. 227.

³⁰ Bultmann, *ibid.*

handenen Glauben an Jesus Christus in einem ganz bestimmten Sinn qualifizieren wollen. Und das ist tatsächlich der Fall.

Wir müssen hier den Begriff des heilsgeschichtlichen Bezuges der Wunder wieder aufnehmen, auf den wir am Anfang unserer Vorlesung gestoßen sind. Man kann sich fragen, ob dieser heilsgeschichtliche Bezug uns nicht direkt ein Kriterium in die Hand gibt, um eine sachgemäße Beurteilung der verschiedenen Wundergeschichten vornehmen zu können. Die Wunder sind nicht Glaubensgrundlage, aber sie stellen als *Vorwegnahme der Vollendungszeit*, indem Jesus sie mit der eschatologischen Botschaft verknüpft, den Glauben in den heilsgeschichtlichen Horizont. Umgekehrt könnte man also sagen, daß Wundergeschichten, die keinen heilsgeschichtlichen Bezug erkennen lassen, wie etwa jene wunderbare Rettung des Paulus von einem Schlangenbiß (Apg. 28, 1–6), im Neuen Testament eigentlich nichts zu suchen haben³¹.

Die Frage ist nun die, ob wir im Neuen Testament selbst Spuren eines solchen heilsgeschichtlichen Verständnisses der Wunder zu erkennen vermögen. Dies ist tatsächlich der Fall! Hier ist besonders auf die theologische Leistung des vierten Evangelisten hinzuweisen. Es ist ja eine Besonderheit des Joh., daß es den Begriff σημεῖον «Zeichen» aufnimmt und ihm einen ganz spezifischen Inhalt zuweist³². Johannes beschränkt die Verwendung dieses Begriffes auf das Handeln des irdischen Jesus, und gemeint sind nun mit den Zeichen die *Taten* Jesu, wobei Johannes offenbar aus einer Quelle schöpft, die als Taten Jesu besonders großartige Wunder bringt. Damit wird das ganze Leben Jesu charakterisiert als eine Offenbarung Gottes. In Joh. 12, 37b ff. wird Jesus auf Grund seiner Zeichen, d.h. seiner wunderbaren Taten, als der hingestellt, «an dem sich das Geschick aller nach dem göttlichen Willen entscheidet»³³.

³¹ Zur Szene «Paulus am Feuer mit der Schlange» vgl. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (1956), z. St.; ferner M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, hrsg. v. H. Greeven (1951), S. 15. 173. 180. Daß die ganze Perikope die Tendenz verfolgt, Paulus als mit göttlichen Kräften versehen zu schildern, dürfte klar sein. Damit entfällt aber die Möglichkeit, die Geschichte aus der christlichen Paulusüberlieferung herzuleiten; unsicher ist, ob es sich um eine Übertragung handelt oder um eine schriftstellerische Bildung des Verfassers der Apg. Eine Verbindung mit der christlichen Heilsbotschaft – wie etwa in Apg. 16, 26–31 – fehlt hier.

³² Zum Folgenden vgl. Rengstorf (A. 16), S. 241 ff.

³³ Rengstorf (A. 16), S. 248.

Jesu Herrlichkeit wird an diesen Machttaten deutlich, ihnen eignet insofern eine die Geister scheidende Kraft, und eben in diesem Sinn sind seine Taten Zeichen. So wird sein Leben charakterisiert als das des Christus.

Einen noch deutlicheren heilsgeschichtlichen Bezug erhalten die Wundergeschichten durch den Evangelisten Markus. Während Matthäus die Wunder wohl weitgehend als «Dokumentation der in Jesus wirkenden göttlichen Barmherzigkeit verstanden wissen will»³⁴ und somit das lehrhafte Element überwiegt, sind bei Markus die Wunderberichte deutlich auf die Auferstehung Jesu und die Parusie ausgerichtet. Es ist nicht zu bestreiten, daß Markus Jesus als θεῖος ἀνὴρ «Gottesmann» beschreibt³⁵. Aber gerade durch seine Geheimnistheorie und den Zug des sich verbergenden Messias Menschensohn, der mit dem Zug des «Gottesmannes» kontrastiert, erreicht es der Evangelist, daß die Wundergeschichten eine Vorwegnahme der Auferstehungsherrlichkeit Jesu darstellen, wobei Anklänge an die Parusie nicht fehlen. Die Wunder haben so die Aufgabe, durch ihre Faktizität das, was noch aussteht, als wirklich kommend zu deklarieren, und erfüllen so eine zentrale Aufgabe.

Ganz eindeutig aber wird der heilsgeschichtliche Bezug im Werk des Lukas. Schon im Luk. ist nicht zu übersehen, daß die Wunder, indem sie unaufhörlich geschehen, Jesus als den Gottessohn ausweisen. Vollends in der Apg. wird es dann ganz klar, daß die Wundertaten der Apostel einerseits eine Verbindung nach rückwärts ins Leben Jesu darstellen sollen, anderseits eine neue Etappe in der Zeit der Kirche einleiten. So ist z.B. die Heilung des Lahmen an der Schönen Pforte (Apg. 3, 1–10) ein Ereignis, das klarmacht, daß der von den Aposteln verkündigte Herr, der gestorben, auferstanden ist und wiederkommen wird, sich als der Lebendige und von Gott Legitimierte sinnenfällig erweist³⁶. Sogar das Strafwunder an Ananias und Saphira (Apg. 5, 1–11) hat einen heilsgeschichtlichen Bezug erhalten, indem es zeigt, daß nun in der Zeit der Kirche Gottes Geist in der Gemeinde am Werk ist.

Wir kommen zum Schluß und möchten die wesentlichsten Ergebnisse unserer Darlegungen in ein paar Punkten zusammenfassen:

³⁴ Käsemann (A. 6), S. 227.

³⁵ Vgl. U. Luz, Das Geheimnismotiv und die markianische Christologie: Zeits. f. d. ntl. Wiss., 56 (1965), S. 9ff.

³⁶ Rengstorf (A. 16), S. 238.

1. Das Wunderproblem ist im Neuen Testament nicht primär ein Problem der aufgehobenen Kausalität (oder wie man es nennen will), sondern ein Problem der göttlichen Epiphanie. Es geht also nicht um naturwissenschaftliche Kategorien, sondern um religiöse Kategorien. Durch diese Erkenntnis kann das Wunderproblem entschärft und einer unvoreingenommenen Betrachtung zugeführt werden.

2. Die Frage der Analogien und zeitgenössischen Parallelberichte muß in ihrer ganzen Tragweite ernst genommen werden. Es ist zu betonen, daß das Neue nicht darin besteht, daß Jesus Wunder tut; ähnliche Wunder werden auch von andern Wundertätern berichtet. Das Neue besteht vielmehr darin, daß Jesus seine Wundertaten mit der eschatologischen Botschaft vom Reich Gottes und mit seiner Person verknüpft. Hier wird ein heilsgeschichtlicher Bezug der Wunder deutlich.

3. Die religionsgeschichtliche und literarkritische Prüfung der neutestamentlichen Wundergeschichten ergibt, daß in vielen Fällen an der Faktizität der berichteten Wunder nicht festgehalten werden kann. Diese Tatsache kann niemals den Glauben an Jesus Christus erschüttern, da nach neutestamentlichem Zeugnis die Wunder nicht Grundlage dieses Glaubens bilden. Die Faktizität einzelner Wunder ist aber nicht bedeutungslos. Sie qualifizieren nämlich den Glauben an Jesus Christus als heilsgeschichtlichen Glauben, d.h. als Glauben an den auferstandenen und wiederkommenden Christus, der dann vollenden wird, was in einzelnen Wundern bereits sichtbar vorangekündigt ist.

4. Bei einzelnen Evangelisten ist der heilsgeschichtliche Bezug der Wundergeschichten besonders deutlich. Es wäre zu erwägen, ob uns damit nicht ein sachgemäßes Kriterium für die Legitimität eines Wunderberichtes in die Hand gegeben ist. Dieses Kriterium ist darum sachgemäß, weil es aus dem biblischen Verständnis des Wunders gewonnen wird und nicht aus einer abstrakten Begriffsanalyse oder aus rationalgefärbten Überlegungen. Es wäre dann damit die Möglichkeit zu einer echten Lösung der Wunderfrage im Neuen Testament geboten.

Heinrich Baltensweiler, Basel