

Die Aussagen zum Ritualismus-Phänomen

Eine Ausnahme macht der Begriff des „Ritualismus“, der auf eine pastoraltheologische Fragestellung zurückgehen dürfte. An diesem Beispiel seien abschließend die Schwierigkeiten einer angemessenen pastoralen Interpretation der Umfrageergebnisse verdeutlicht. Als „Ritualisten“ (vgl. S. 107 ff.) werden diejenigen bezeichnet, die „jeden“ oder „fast jeden Sonntag“ zur Kirche gehen, und bei einer Listenauswahl von sieben Alternativen zur Charakterisierung des eigenen Glaubensverhältnisses sich *nicht* für die Aussagen entschieden haben: „Ich bin gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre.“ Die meisten dieser sogenannten Ritualisten entschieden sich statt dessen für eine der beiden folgenden Aussagen: „Ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel“, bzw. „Ich möchte gerne glauben, aber ich fühle mich unsicher“ (vgl. Tab. 56). Der Untersuchungsbericht hebt hervor, daß „bei jungen Leuten eine außerordentlich starke Ablehnung dieser Identifikation“ (scil. „Ich bin gläubiges Mitglied und stehe zu ihrer Lehre“) zu verzeichnen sei. „Wir haben hier eine der stärksten Alterskorrelationen auf religionssoziologischem Gebiet vor uns“ (S. 109 f.). Genau dies läßt jedoch darauf schließen, daß wir es hier mit einer *stereotypen Aussage* zu tun haben, an der sich der Generationenunterschied besonders deutlich manifestiert: Die Aussage suggeriert jene „Standfestigkeit des Glaubens“, die seit dem Kulturkampf den Minderheitskatholizismus im deutschen Reich prägte. Es ist deshalb sehr problematisch, gerade diese Aussage — und nur diese — zum Indikator einer „durch den Glauben motivierten Bindung an die Kirche“ (S. 107) zu nehmen und diejenigen, die sich für eine andere Aussage entschieden, als „Ritualisten“ zu bezeichnen. Es verwundert nicht, daß nunmehr als „Ritualisten“ in erster Linie die unter 30jährigen erscheinen, obwohl man gerade in dieser Altersgruppe eine größere Unabhängigkeit von bloß gewohnheitsmäßigen Bindungen anzunehmen geneigt ist.

Soll das Phänomen des „Ritualismus“ angemessen untersucht werden, so müßten zunächst die Pastoraltheologen möglichst genau angeben, was sie darunter verstehen, wel-

che Phänomene sie als „ritualistisch“ bezeichnen. Es wäre sodann notwendig, in gemeinsamer Arbeit mit dem empirischen Sozialforscher und dem Religionssoziologen diejenigen Indikatoren des vorhandenen Materials zu bestimmen, die den zuvor festgelegten Eigenschaften des Ritualismus nahekommen. Sodann wäre zu prüfen, inwieweit diese Indikatoren zu aussagekräftigeren Indices (z. B. der „Glaubensmotivation“) zusammengefaßt werden können, was entsprechende empirische Zusammenhänge unter den Indikatoren voraussetzen würde. Erst dann wäre im Zusammenhang mit religiösen Verhaltensweisen, insbesondere dem sonntäglichen Gottesdienstbesuch „Ritualismus“ empirisch zu bestimmen und seine Verbreitung zu untersuchen.

Es könnte jedoch sein, daß der Versuch, den Begriff „Ritualismus“ angemessen zu beschreiben und mit den empirischen Daten in Verbindung zu setzen, zur Einsicht führt (und manches spricht auch empirisch dafür), daß dieser Begriff zu einfach ist und unterschiedliche religiöse Phänomene (z. B. traditionelle religiöse Gewohnheiten und jugendliche Unsicherheit) auf Grund einer vorgefaßten Glaubensauffassung polemisch fixiert. Würde solche Einsicht gewonnen, so hätte die empirische Sozialforschung der Pastoral einen echten Dienst erwiesen.

Insgesamt enthält der Bericht eine Fülle von Befunden, die als Denkanstöße für die kirchliche Pastoral, aber auch für das kirchliche Selbstverständnis dienen können. Wer wird sich anstoßen lassen?

¹ Vgl. SYNODE 1970, Heft 2; 1971, Heft 1, 4, 5, 7. ² Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Von Prof. Dr. Gerhard Schmidtchen, Ordinarius für Sozialpsychologie und Soziologie an der Universität Zürich, in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1972. — Im Text genannte Seitenangaben beziehen sich — sofern nichts anderes vermerkt ist — stets auf diesen Forschungsbericht. ³ Die Publikation dieses Bandes ist für das Frühjahr 1973 vorgesehen. ⁴ Sie sind jedoch auf ihrer kürzlich durchgeführten Untersuchung im Auftrage der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zu erwarten. ⁵ Vgl. F. X. Kaufmann, Zur Bestimmung und Messung von Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. 4 (1968), S. 63—100, Zitat S. 99.

Der Problembereich

Beweise oder Zeichen?

Bemühungen um eine Neuinterpretation der „Wunder“ Jesu

Die Wunderfrage ist, auch wenn ihr in der theologischen Fachliteratur — gegenwärtig nicht — die breite Aufmerksamkeit geschenkt wird wie anderen Problemen, dennoch zu einer höchst aktuellen Frage geworden. Aktuell freilich nicht im Sinne vordergründiger Tagesaktualität, sondern aufgrund der Bedeutung, die ihr heute in der Frage der Glaubensbegründung zukommt. Die Rolle nämlich, welche sie bisher in den fundamentaltheologischen Traktaten für die Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung spielte, ist höchst suspekt geworden. Gerade von den neueren und gesicherten Ergebnissen der historisch-kritischen Erforschung der Evangelien her ist deutlich ge-

worden, daß die Wunderfrage „zu den unbewältigten Problemen unserer christlichen Vergangenheit“ gehört¹. Eine längst überfällige „Neuverhandlung“ dieses Problems „muß freilich radikal ernst damit machen, was die moderne Exegese an Erkenntnissen zutage gefördert hat. Diese Erkenntnis werden zwar vieles, wie es *vor* dem exegetischen Neuansatz gesehen wurde, revidieren, aber doch . . . , recht verstanden und eingeordnet, dem christlichen Glauben keineswegs schädlich sein.“² Angesichts dieser Ergebnisse ist der traditionelle Wunderbegriff, wie er vielfach noch bis in die jüngste Zeit hinein mehr oder weniger modifiziert in den fundamen-

taltheologischen Traktaten verfochten wurde, in eine Krise geraten. Wie ist das geschehen? Ein kurzer Rückblick in die Begriffsgeschichte ist für ein richtiges Verständnis dieser Krise unerlässlich. Dabei geht es — wie im folgenden überhaupt — nur darum, anhand einiger Beispiele die Bemühungen um eine Neuinterpretation aufzuzeigen und deren Grundtendenz zu verdeutlichen.

Wunder und Naturkausalität

Die behauptete Krise steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Aufkommen und der Fortentwicklung der wissenschaftlichen Erforschung der Natur sowie der historisch-kritischen Methoden der Geschichtswissenschaft, die auf die biblischen Schriften angewandt wurden. *A. Kolping* sieht den traditionellen Wunderbegriff bereits im „germanisch-frühmittelalterlichen Denken“ angekündigt, wonach der Blick nur auf die „erfahrbare Natur“ gerichtet ist, die „auch gegenüber Gott selbständig“ sei. Eine deutliche Abkehr vom noch biblisch orientierten augustinischen Wunderbegriff findet sich schon im 13. Jahrhundert bei *W. v. Auxerre*, nach dem Wunder „ohne Vermittlung der Natur“ geschehen (*Kolping*, 23 f.).

Daraus ergab sich für *Thomas von Aquin* folgerichtig, daß ein Wunder nur Gott allein wirken könne. Dabei wirkt Gott „außerhalb der Ordnung der Zweitursachen“ (*S. Th. I—II*, q. 111, a. 4). Beide Momente zusammen bestimmten den traditionellen, bis in die neueste Zeit hinein vorherrschenden Wunderbegriff, wie er sich z. B. noch in der Fundamentaltheologie von *A. Lang* findet: „Das Wunder ist eine außerordentliche Erscheinung innerhalb unserer Erfahrungswelt, die sich nicht durch natürliche Ursachen erklären läßt, sondern auf göttliche Einwirkung zurückgeht. Das Wunder ist ein Wirken Gottes in der Natur, das aber außerhalb der Naturgesetzlichkeit sich vollzieht. Zum Begriff des Wunders ist also erforderlichlich 1. daß ein empirisch feststellbares Geschehen vorliegt, 2. daß dieses nicht auf natürliche Ursachen zurückgeht, sondern 3. von Gott selbst bewirkt ist.“³

Gegen einen solchen Wunderbegriff machte man von naturwissenschaftlicher Seite geltend, daß ein außerordentliches, noch unerklärliches Phänomen nur noch nicht in seiner gesetzmäßigen Kausalität erkannt sei, daß man aber durchaus damit rechnen müsse, diese später zu erkennen. Die Theologen zogen sich gegenüber diesem Argument gewöhnlich auf die Totenerweckungen und auf die Auferstehung Christi zurück, später — mit zunehmender Erforschung der mikrophysikalischen Welt — auch auf den statistischen Charakter der Naturgesetze und deren hypothetische Notwendigkeit. Die Unmöglichkeit einer genauen Vorherberechnung des Naturgeschehens im mikrophysikalischen Bereich ließ in ihren Augen Raum für ein Eingreifen Gottes. Der Gedanke der hypothetischen Notwendigkeit der Naturgesetze verwies darauf, daß diese erst dann wirksam würden, wenn alle Bedingungen dazu gegeben seien. „Die grundlegendste Bedingung, die notwendig ist, ist die, daß der ewige Gott... bereit ist, die Naturgesetze für den jeweiligen Fall in Aktion zu belassen“ (*Kolping*, 23—27).

Psychogene Deutung der Wunder Jesu?

Der traditionelle Wunderbegriff wurde aber auch noch von einer anderen Seite her fragwürdig, von den „experimentell gesicherten Ergebnissen der Parapsychologie“ her

(*J. Mischo*, Parapsychologie und Wunder, I, in: *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, Februar 1970, 80). Ihre Problemstellung berührt insofern auch die Wunderdiskussion, als sie fragt: „Gibt es empirisch eindeutig verifizierbare Ereignisse, die jenes System sprengen, das wir zur Zeit als die ‚naturgesetzliche Ordnung‘ ansehen?“ Gibt es „unbekannte Kräfte“ der menschlichen Psyche, von denen solche Phänomene „funktionell“ abhängen (86 f.)? Als parapsychologische Phänomene, die experimentell eindeutig nachgewiesen sind, kommen hier die sog. außersinnliche Wahrnehmung und die Psychokinese (die „direkte Einwirkung der menschlichen Psyche auf die Welt materieller Objekte ohne Dazwischentreten einer anderen Ursache“) in Frage. Solche psychokinetischen Phänomene, im Volk als Spuk bekannt, sind erst um die Jahreswende 1967/68 in Rosenheim (Bayern) mit technischen Mitteln eindeutig und objektiv nachgewiesen worden. Sie wiesen „nicht die geringste Spur eines religiösen Elements auf, sondern ließen den psychogenen Ursprung nahezu modellmäßig erkennen“⁴. Von daher kommt der Naturphilosoph und Physiker *W. Büchel* zu dem Schluß, die Möglichkeit lasse sich nicht ausschließen, daß „die Wunderberichte der Evangelien bis zu den Berichten von Totenerweckungen und Nachrichten über parapsychologische Phänomene geben“ (23 f.).

Die psychogene Deutung der Wunderberichte der Evangelien sei deshalb so schwierig, rein historisch-kritisch auszuschließen, weil uns von den Naturvölkern parapsychologische Phänomene durchaus glaubwürdig bezeugt sind, die sich „größenordnungsmäßig durchaus mit den Wunderberichten des Evangeliums vergleichen lassen und bei denen der psychogene Ursprung zumindest sehr wahrscheinlich gemacht werden kann“. Um eine solche Deutung ausschließen zu können, müßte man nach Büchel jene „feinen Details“ kennen, durch die man ein „psychogenes Phänomen von einem echten Wunder unterscheiden“ könnte. Jene Einzelheiten sind aber in den biblischen Schriften nach den Erkenntnissen der modernen Exegese gerade nicht mehr zuverlässig zu erheben.

Wende durch die Exegese

Gegen solche Versuche, welche die Wunder als Wirkung göttlichen Eingreifens und damit ihren Bezeugungs- und Bestätigungscharakter aufzuheben scheinen, hat man sich von offizieller kirchlicher Seite lange Zeit gewehrt. Man befürchtete eine „Aufhebung des Glaubens an die von den Evangelien bezeugten Wunder überhaupt“. Anstatt sich wissenschaftlich-kritisch mit den neuen Denkanstößen auseinanderzusetzen, wurde die „Notwendigkeit eines Glaubens an die Wunder Jesu“ eingeschränkt. Die Apologetik „einschließlich der Exegese“ hatte die „Glaubwürdigkeit der Wunder Jesu durch entsprechende historische Beweise zu sichern“. Daher hat „die Exegese, zumindest die der katholischen Schriftausleger, an dem Problem der Interpretation der Wunder Jesu mehrere Jahrzehnte lang... vorbeizukommen versucht“ (vgl. *B. Kertelge*, Zur Interpretation der Wunder Jesu, in: *Bibel und Leben* 9 [1968] 140 f.). So blieb z. B. *A. Vögtle* Anfang der sechziger Jahre „zum Teil noch dem überkommenen apologetischen Interesse an den Wundern Jesu verhaftet“, auch wenn er bereits ihren Charakter als „Frohbotschaft“ unterstreicht (ebd. 142). Wenige Jahre später urteilt er

schon erheblich anders: „Aus der Sicht der Welt Jesu ist . . . der entscheidende Gesichtspunkt die Frage nach der ‚theologischen‘ Wahrheit, nach dem zeichenhaften Sinn seiner ‚Krafttaten‘ . . ., nicht aber etwa das Problem der Möglichkeit und empirischen Erkennbarkeit eines Wunders im modernen Sinn.“⁵

Nur zögernd öffnete man sich vollends den gesicherten Erkenntnissen der form- und redaktionsgeschichtlichen Methoden. Das kirchliche Lehramt hat diese Methoden inzwischen weitgehend anerkannt (vgl. die Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission „Über die historische Wahrheit der Evangelien“ vom 21. 4. 64, HK, Juli 1964, 466—467, sowie die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über die göttliche Offenbarung“, Nr. 12 und 19). Das erste Vatikanum, hat zwar das Wunder im traditionellen Sinne interpretiert, aber keinen Wunderbegriff dogmatisiert.

Als grundlegendes Ergebnis dieser exegetischen Forschungsmethoden ergab sich eine neue Sicht der Schriften des Alten und Neuen Testaments: man erkannte durch Quellenanalyse, daß man zwischen Erzählform und Aussageabsicht der Schriftsteller unterscheiden müsse, daß diese im Licht der Ostererfahrung von einer „theologischen“ Intention her Verkündigung einer Heilswahrheit, nicht aber historisch verifizierbare Tatsachen bieten wollten. Damit wurde deutlich, daß wir in vielen, fast in allen Fällen kaum mehr genau angeben können, was in den biblischen Berichten nur „ausgestaltende Erzählform“ und „wo der zugrundeliegende historische Inhalt eigentlich zu suchen ist“ (Kolping, 31). Diese Situation ist mit der Eigenart der biblischen Schriften gegeben und muß von der Exegese hingenommen werden.

Damit aber ergab sich auch ein neuer Ansatz für die Interpretation der evangelischen Wundererzählungen. Als Ergebnis der urchristlichen theologischen Interpretation des Wirkens Jesu wird nicht mehr zuerst gefragt, hat Jesus Wunder gewirkt und welche, sondern was wollen die evangelischen Schriftsteller mit ihnen aussagen? Erst dann kann nach dem historisch harten Kern dieser Erzählungen mit den form- und traditionsgeschichtlichen Methoden zurückgefragt werden, nach den „ipsissima facta“ (*Mußner*) bzw. nach den „Jesu ureigenen Taten“ (*Pesch*). Das bedeutete, man wandte sich allmählich von einem platten, nur an der Rekonstruktion des rein faktischen Geschehens orientierten Historismus ab und hin zu einem existenzialen Verständnis (nicht in der Bultmannschen Vereinseitigung). Damit wurde die historische Frage nicht bedeutungslos, sie wurde lediglich in die rechte Perspektive gerückt.

Wunder als Zeichen

Ein erster Zugang zu dem, was die biblischen Schriften mit dem von uns heute als „Wunder“ titulierten Ereignis meinen, liegt in einer *Klärung der biblischen Termini*. Schon im Alten Testament kommt das Wort „Wunder“ im heutigen dogmatischen Sinne überhaupt nicht vor. Die biblischen Schriftsteller sprechen von „Zeichen und Wunder“ oder von „Machttagen“ Jahwes. Diese „Zeichen und Wunder“, die Jahwe vor allem beim Auszug aus Ägypten und während der Wüstenwanderung Israels wirkte, sollten die Ägypter erkennen lassen, „daß ich Jahwe bin“ (Ex 7, 3—5). „Jedes Ereignis, durch das Jahwe seine Macht und Größe offenbart, ist ein ‚Wunder‘ in diesem

weiten Sinne des Wortes“. Wie weit „etwa die ägyptischen Plagen eigentliche Wunder waren und wieweit sie sich durch natürliche Ursachen erklären lassen, diese Frage hat den biblischen Erzähler offensichtlich nicht interessiert“ (*H. Haag* in: LThK X, Freiburg²1965, Sp. 1253).

In den Evangelien kommt das eigentliche Wort für „Wunder“ (θαύμα) ebenfalls nicht vor, lediglich das Verb θαυμάζειν. Mit ihm wird der Eindruck wiedergegeben, den Jesu Wort und Tat auf das Volk machte. Das häufigste Wort für „Wunder“ ist das griechische δύναμις (Machttag). Τέρας, womit die „heidnischen Griechen . . . meist ein Staunen und Schrecken erregendes, exorbitantes Wunderzeichen, vor allem kosmischer Art“ bezeichneten, kommt nur in Verbindung mit σημεῖον vor und kann daher nicht isoliert interpretiert werden. Bei den Synoptikern wie bei Johannes findet sich zudem diese Wortverbindung nur einmal (Mt 24, 24 par und Joh 4, 48). Σημεῖον in der positiven Bedeutung ersetzt bei Johannes das synoptische δύναμις. Neben diesem Ausdruck bevorzugt das vierte Evangelium das Wort „Werk“ (ἔργον), wenn es von den Wundern Jesu spricht. Jesu „Zeichen“ verweisen auf das „Werk“ der Erlösung am Kreuz. Seine Werke „legen Zeugnis ab“ für ihn (Joh 10, 25) und „sein Einssein mit dem Vater“ (Joh 14, 10) (Fuller, 22 ff.).

Schon in der Wahl der Termini zeigt sich, daß die biblischen Schriftsteller diese „Machttagen“ Jahwes oder Jesu überhaupt nicht im Zusammenhang mit einem Naturgesetz betrachteten. Sie sehen in ihnen Zeichen dafür, daß „Gott von Zeit zu Zeit überraschend“ in die Geschichte „eingreift, um Menschen zu helfen, ihnen Gebote aufzuerlegen und sie für ihren Ungehorsam zu strafen“. Die „Natur stellt — gleich, ob in ihren gewöhnlichen oder außergewöhnlichen Erscheinungen — nur die Bühne dar, auf der sich das eigentliche Werk Gottes im Bereich der Geschichte abspielt“ (S. 16). Außerdem sieht die Bibel „das Wunder niemals als isoliertes Faktum, sondern immer im Zusammenhang des göttlichen Heilswirkens an der Welt“ (S. 24).

Hellenistisch-jüdischer Einfluß

Für das biblische Verständnis der Machttagen Jesu ist außer den Termini die *literarische Form der Erzählungen* aufschlußreich. Quellen- und Formanalyse haben uns erkennen lassen, daß die Wundererzählungen eben nicht „sachhaft-neutral konstatierbare (Natur-)Geschehnisse“, sondern Zeichen sein wollen, die auf einen Boten und eine Botschaft verweisen, die ihrerseits über den Sinn des menschlichen Daseins Auskunft geben wollen. Ihr Bezeugungscharakter ist ihnen daher nicht „zufällig, sondern wesentlich“⁶.

Ein Beispiel soll das verdeutlichen. Markus, der nach heute allgemeiner Hypothese das älteste Evangelium verfaßt hat, das Matthäus und Lukas als schriftliche Quellen benutzten, hat kein Leben Jesu, sondern eine „Frohbotschaft“ geschrieben. Von daher sind auch seine Wundererzählungen zu sehen, die er „unter katechetischem Gesichtspunkt“ interpretiert. Die Verteilung der Wunder an bestimmten Stellen seines Evangeliums gibt ihnen „eine wesentliche Funktion als leitendes Medium der geschichtlichen Offenbarung Jesu“⁷. Die Geschichte Jesu wird bei ihm als „Offenbarungsgeschehen“ gedeutet. Dieser Frohbotschaftscharakter zeigt sich auf zweifache Weise. Die Wunder „säumen den Weg Jesu nach Jerusalem und damit

in seinen Tod und zu seiner Auferstehung“. Markus sieht das „gesamte Wirken Jesu als wunderbar“ an, das jedoch „vom Geheimnis umgeben“, eine „geheimnisvoll verborgene Offenbarung“ darstellt.

Weiter schildert Markus Jesus in seinen Wundern als den „Heilbringer“. Als geistbegabter Sohn Gottes „überwindet er schon in seinem irdischen Wirken zeichenhaft und anfanghaft die Herrschaft Satans“. In den Wundern Jesu bricht die Gottesherrschaft schon in der Geschichte an. Dieses Thema bestimmt „die durchgehende Darstellung vom exorzisierenden und heilenden Wirken Jesu“. Die „wohl-tuende Wirklichkeit“ der Gottesherrschaft erfahren die Hilfsbedürftigen in den Wundern Jesu „anfanghaft“. In dieser Bedeutung erschließen sie sich jedoch „erst denen, die den ‚Glauben an das Evangelium‘ erlangt haben“. Diese ihre eschatologische Dimension wird jedoch „erst in der Interpretation der Wunder des Evangeliums offen-bar“ (K. Kertelge, a. a. O.). Das gleiche gilt für die Wundererzählungen von Matthäus und Lukas. Sie sind von der jeweiligen „theologischen“ Intention ihrer Verfasser mit geformt.

Abgesehen davon, ist die literarische Form der evangelischen Wundergeschichten aber auch von der damaligen *hellenistischen und jüdischen Umwelt* beeinflusst worden, in der man missionieren mußte. Kertelge stellt drei Thesen für einen solchen Einfluß auf: 1. Synoptische Wunderberichte und hellenistische Wundererzählungen hängen zwar nicht direkt zusammen, doch die „hellenistische Vorstellung vom wunderbaren Wirken eines mit besonderen Kräften begabten Wundertäters (θεῖος ἀνὴρ) hat als materiale Grundlage“ für die „Ausgestaltung wenigstens eines Teils“ der synoptischen Wundertradition gedient.

2. Auch die „eschatologischen Erwartungen“ im Judentum haben sich auf die Entstehung und Formung der urchristlichen Wundertradition „beträchtlich“ ausgewirkt.

3. Diese Tradition bildete sich vermutlich in ihrer konkreten Gestalt „zunächst in Galiläa“ heraus. Darauf deuten die „geographischen und politischen Verhältnisse der Zeit“ und die Tatsache hin, daß der „Großteil der synoptischen Wunderüberlieferung auf Galiläa . . . verweist“ (zitiert bei Pesch, 19 f.).

Für eine richtige Sicht der Wundererzählungen muß aber auch das deutende Wort Jesu selbst hinzugezogen werden. Trotz der großen Schwierigkeit, wann und wo sich authentische Aussagen Jesu historisch glaubwürdig erheben lassen, gibt es einige Logien, deren Authentizität als historisch gesichert gilt. Zu ihnen gehört die Aussage, „treibe ich (ἐγώ) aber durch den Geist [Lukas: Finger] Gottes die Dämonen aus, so ist nunmehr die Herrschaft Gottes zu euch gekommen“ (Mt 12, 28). Jesus beansprucht für seine Dämonenaustreibung die Kraft Gottes und „setzt sie in eine unlösbare Beziehung zu seiner ureigenen Botschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft“⁸. Fuller kommt zu dem Ergebnis, die Exorzismen Jesu „waren das, was die *Bibel* unter einem *Wunder* versteht“. In ihm greift Gott selbst, dem allein es „zusteht, seine Königsherrschaft aufzurichten“, „unmittelbar in die Geschichte ein“ (47 f.). Ähnliches gilt von den Heilungen. Jesus wirkt sie zwar selbst, aber „durch ihn und in ihm“ ist Gott selbst am Werk. „Jesus verweist von sich selbst weg auf Gott und sieht sich selber nur als den, in dem Gott sein Erlösungswerk beginnt“ (49).

Wunder und Glaube

Nach den Evangelien steht Jesu Wunderwirken in engem Zusammenhang mit dem *Glauben*. In Nazareth „konnte“ er keine „Wunder“ wirken, da man ihm keinen Glauben entgegenbrachte. Andererseits schreibt er dem Glauben, den er von den Hilfsbedürftigen fordert (vgl. z. B. Mk 5, 34), keine suggestive Heilungskraft zu. Fuller versteht die Forderung Jesu nach Glauben als Bereitschaft, Gott an sich handeln zu lassen, also als Offenheit gegenüber Gottes Taten. Ähnlich sieht F. Kamphaus den geforderten Glauben als „gläubige Offenheit“, die den „Raum“ schafft, in dem der Mensch das Wunder als Zeichen „sehen kann“. Denn das „äußere konstatierbare Ereignis sei durchaus nicht „eindeutig, nicht einmal einmalig“ (Wunderberichte der Evangelien, in: *Bibel und Leben* 6 [1965] 130).

Dieser Glaube bezieht sich im Gegensatz zu den hellenistischen Wundergeschichten nicht auf den Wundertäter selbst, sondern auf Gott, der in ihm wirkt. Wo diese Offenheit fehlt, lehnt Jesus es ab, ein „Wunder“ zu wirken: z. B. als seine Gegner von ihm „ein Zeichen vom Himmel“ (Lk 11, 16 par) fordern, damit er seine Bevollmächtigung durch Gott nachweise. Damit wird weiter deutlich, daß Jesus seine Machttaten nicht als *Beweis* verstanden wissen wollte, die eine Glaubensantwort erzwingen wollen. Dies bezeugt die ablehnende Haltung seiner Gegner. Kertelge kommt — für Markus — zu dem Ergebnis, „zum Glauben an Jesus aber führen nicht die Wunder als solche, sondern die in seinen Wundern und seinem ganzen öffentlichen Wirken vorlaufende Selbstoffenbarung Jesu“ (197). Die Wunder als Gründe für den Glauben, der gewiß begründet werden soll, können höchstens „Hinweise“ und „Wegweiser“ sein⁹.

Ganz durchsichtig wird dieses Verhältnis von „Wunder“ und Glaube jedoch nicht gemacht. Sicher ist freilich, daß es nicht als Kausalverhältnis aufzufassen ist. Vielmehr betonen alle neueren Autoren sehr stark den Anruf- und Entscheidungscharakter der Machttaten Jesu. Man wird diesem Verhältnis also nicht in Sach-, sondern nur in Personalkategorien gerecht. Der Entscheidungscharakter zeigt sich auch am Ärgernis, das Jesu Gegner an seinen „Wundern“ oder vielmehr an seinem Anspruch nehmen, in Gottes Auftrag zu handeln (Mt 12, 24; 13, 57). „Wer diesem Anspruch, der in den Wundern ergeht, nicht entspricht, dem droht das Gericht (Mt 11, 20 und 24 par)“ (Kamphaus, 132). Damit wird der „Heilssinn“ von Jesu Machttaten ausgesprochen¹⁰. Sie können also weder von seiner Person noch von seinem Auftrag getrennt werden. Sie sind, wie R. Pesch formuliert „Illustrationen“ seiner Botschaft“, die „Wundergeschichten“ jedoch sind „(zumindest überwiegend) gleichsam ‚Illustrationen‘ der urchristlichen Christologie“ (147).

Untaugliche Fragestellungen

Damit wird die grundlegende Unterscheidung zwischen Machttaten Jesu und Wundergeschichten, d. h. die *Frage der Historizität* angeschnitten. Die Zeit des platten Historizismus ist vorbei, aber auch die der bloßen existentialen Interpretation. Es geht den neueren exegetischen Arbeiten nicht darum, die Historizität der „Wunder“ Jesu zu leugnen, sondern nach der *Art* der Historizität der evangelischen Wundergeschichten zu fragen. Rein terminologisch

drückt sich dies in der vorsichtiger formulierten Frage nach den historischen *Grundlagen* aus.

Pesch entwickelt hierzu einige differenzierte Überlegungen. Das oft für die Historizität in Anspruch genommene Argument von der „Breite der Überlieferung“ müsse daraufhin geprüft werden, ob „Breite“ auch Unabhängigkeit besagt. Matthäus und Lukas haben ja Markus als schriftlich vorliegende Quelle benutzt. Der Wert der Wortüberlieferung müsse grundsätzlich „höher veranschlagt werden“, da Geschehnisse in der bloßen Wiedergabe immer schon von der Sicht des Erzählers geprägt seien. Der Zusammenhang zwischen dem Geschehen selbst und seiner Wiedergabe in einer Wundergeschichte sei jeweils verschieden und müsse für jede einzelne Erzählung literarisch und formgeschichtlich neu ermittelt werden. Eine Wundergeschichte kann nach Pesch ein wirkliches Geschehen „protokollartig“, in reflektierter Form, sie kann aber auch nur Erdachtetes erzählen, so daß die Wundertat, historisch gesehen, als „ganz sicher, sicher, vielleicht zu sicher, wahrscheinlich, unwahrscheinlich, völlig unwahrscheinlich usw. beurteilt werden“ müsse (139 f.) Pesch setzt sich dabei von Mußner und H. Schürmann ab, die nach ihm die Historizität der Wundergeschichten voraussetzen, anstatt sie nachzuweisen (vgl. z. B. Mußner, 59).

Was die *Fakten selbst* angeht, so ist unbestritten, daß Jesus exorzistisch gewirkt und Kranke geheilt hat. Historisch sichern lassen sich jedoch nur wenige Fälle. Eine besonders kritische Haltung ist gegenüber den Totenerweckungen und den Naturwundern angebracht, da sie nicht „durch Jesu Wort gedeckt“ sind. Als Kennzeichen sekundärer Entstehung einer Reihe solcher Erzählungen nennt Pesch den „offen zutage liegenden Einfluß alttestamentlicher Texte und Motivbilder — bis hin zu Zitaten“, den „symbolischen Sinn“ der Orts- und Personennamen und die „kerygmatische Prägung fast aller Einzelzüge“ (141 f.).

Für Fuller sind die Naturwundererzählungen, auch wenn er ihnen eine „gewisse historische Grundlage“ zubilligt, „in ihrer vorliegenden Gestalt . . . ganz eindeutig . . . theologische Lehrerzählungen“, „lebendige Veranschaulichung der göttlichen Macht des erhöhten Christus“. Mit „Sicherheit“ sei „keine einzige Wundergeschichte der Evangelien als authentisch nachzuweisen“. Gegen den bloßen „allgemeinen Eindruck“ von Jesu Wirken, aufgrund dessen die meisten seiner Wunder „frei gestaltet“ worden seien, meldet Schütz (S. 117) freilich Bedenken an. Neben dem formgeschichtlichen habe das geschichtskritische Problem seine „relative Eigenberechtigung“.

Pesch sieht die historischen Grundlagen der Wundergeschichten größtenteils in den „Umständen der Urkirche, (die freilich mit dem Leben Jesu in verschieden vermittelter Beziehung stehen)“ (143). Die Fragestellung „historisch — unhistorisch“ sei untauglich, da sie zu nichts führe. Zu fragen sei vielmehr, *welche* historische Wirklichkeit hier ausgesagt wird.

Dennoch wird mit diesen Überlegungen der *Wahrheitsgehalt* der Wundergeschichten nicht geschmälert. „Die Autorität der Wahrheit ist nicht von der historischen Richtigkeit einer Erzählung abhängig, in der sie zu Wort kommt.“¹¹ Die ausgesagte Wahrheit will eben keine historische, sondern eine Heilswahrheit sein. Sie will dem Menschen etwas über den Sinn seines Lebens sagen. Daher steckt in den Wundergeschichten als Niederschlag der urkirchlichen Verkündigung eine implizite Christologie und

Soteriologie. Daher sind sie auch, wenn auch nicht einzig und allein wie bei Schütz (S. 119 ff.), von der Auferstehung her zu deuten. Dennoch: die „Rückfrage nach dem ‚historischen Jesus‘ . . . bleibt unerlässlich“ (Pesch, 145).

Als Ergebnis dieser neueren exegetischen Erkenntnisse sind vor allem zwei Folgen zu verzeichnen. Der auf Durchbrechung der Naturkausalität abgestellte Wunderbegriff verliert immer mehr an Bedeutung oder wird ganz aufgegeben. So gibt selbst A. Lang¹² in seiner vierten Auflage der Fundamentaltheologie den traditionellen Wunderbegriff zum Teil preis, wenn er sagt, daß sich das Wunder nun „nicht restlos aus dem kausalen und finalen Zusammenwirken natürlicher Ursachen verstehen“ lasse. A. Kolping (S. 33) faßt den Wunderbegriff so: Gott wirke „im Rahmen eines von ihm eingehaltenen, uns nicht in genauen Grenzwerten angebbaren Geschehensbereiches Außergewöhnliches“, das „uns auf ihn aufmerksam werden“ lasse, „aber nicht mittels der Naturgesetzmäßigkeiten voraussehbar oder manipulierbar ist“. Dennoch können „dabei naturgesetzliche Abläufe beteiligt sein . . .“.

Folgen für die Fundamentaltheologie

Die Deutung der Machttaten Jesu als Zeichen und ihr Bezeugungscharakter und damit die Rückkehr zum biblischen „Wunder“verständnis setzt sich fast allgemein durch. Mit dieser Deutung, welche durch die neueren form- und quellenanalytischen Arbeiten so gut wie gesichert ist, ist jedoch die fundamentaltheologisch bedeutsame Frage nach den historischen Grundlagen unabweisbar geworden. Hier gibt es noch die meisten Meinungsverschiedenheiten. Die Spitze der Entwicklung zielt aber überzeugend darauf hin, daß ein Minimum von Wundergeschichten historisch gesichert ist. Unbestritten ist daher die *Tatsache*, daß Jesus Heilungen vollbracht und Dämonen ausgetrieben hat. Historisch gesehen, bleibt also das Faktum heilbringender Erfahrungen und Jesu „wunderbare einmalige Gesamterscheinung“. „In welcher Sprache, mit welchen Kategorien, in welchen Begriffen“ muß dann davon gesprochen werden, um „nicht zuviel und nicht zu wenig zu sagen? (M. Seckler, in einer Rezension des Buches von Pesch unter dem Titel „Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern“, in: Theologische Quartalschrift, Heft 4, 1971, 345). Diese Frage ist „in der gegenwärtigen katholischen Theologie, der exegetischen wie der systematischen . . . wirklich überzeugend“ noch nicht beantwortet worden. So habe sich auch Pesch die eigenen exegetischen Erkenntnisse fundamentaltheologisch nicht genügend zu eigen gemacht. Seckler bestätigt Pesch zwar für den exegetischen Teil seiner Arbeit „faszinierende methodische Diszipliniertheit und hinreißend exegetisch-handwerkliches Können“, doch der „Historiker“ Pesch sei dann vor dem „Theologen“ Pesch schließlich zurückgeschreckt.

Es stellt sich somit von der neueren exegetischen Interpretation der Wunder Jesu her im Hinblick auf ihre fundamentaltheologische Bedeutung für die Glaubwürdigkeitskenntnis der Offenbarung die Aufgabe einer grundlegenden Neubearbeitung des Verhältnisses von Glaube und Geschichte, und zwar sowohl grundsätzlich wie auch bezogen auf die Zeit Jesu und unsere Gegenwart. Hat die historische Wirklichkeit einen Vorrang vor einer gläubigen Deutung? Wäre es nicht „sinnlos, behauptete der Glaube, eine Deutung von nicht bestehenden Tatsachen

zu geben oder von Tatsachen, die für eine solche Interpretation *keinen einzigen Anknüpfungspunkt* . . . bieten“? Welche Art von Geschichte liegt aber vor, wenn eine „genaue Unterscheidung zwischen dem Anteil des historischen Jesus und dem der Glaubensgemeinde“ . . . „vorläufig“ nicht möglich ist? *L. Monden* stellt für dieses Verhältnis zwei Grundregeln auf¹³: 1. der *Gläubige* muß den „*historischen Charakter* der Offenbarung voll und ganz ernst nehmen und respektieren“ und 2. der *Historiker* den „*Offenbarungscharakter* der von ihm nachgegangenen Tatsachen *achten* und innerhalb der von ihm als historisch verlässlich entdeckten Fakten Raum lassen für das *Glaubenslesen* dieser Fakten“. Von diesen Grundregeln her einen Glaubwürdigkeitsaufweis der Offenbarung zu erarbeiten dürfte eine der vordringlichsten Aufgaben der Fundamentaltheologie für die heutige Glaubenssituation sein.

¹ F. J. Schierse im Vorwort zu R. H. Fuller, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, Patmos Verlag, Düsseldorf 1967, 7.
² A. Kolping, Wunder und Auferstehung Jesu Christi, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1969, 7; vgl. auch R. Pesch, Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage, Quaestiones Disputatae 52, Verlag Herder, Freiburg 1970, 11.
³ A. Lang, Fundamentaltheologie I, München 1954.
⁴ W. Büchel, Spuk und Wunder, Butzon & Bercker, Kevelaer 1969, 5.
⁵ A. Vögtle, Artikel Wunder (im NT) in: LThK X, Verlag Herder, Freiburg 1965, Sp. 1257 ff.
⁶ J. B. Metz, Artikel Wunder (systematisch) in: LThK X, Verlag Herder, Freiburg 1965, Sp. 1264.
⁷ K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Kösel Verlag, München 1970, 200 ff.
⁸ R. Pesch, a. a. O., 21; vgl. auch F. Mußner, Die Wunder Jesu. Eine Hinführung, Kösel Verlag, München 1967, 45–48.
⁹ P. Benoît, Der Glaube nach den Synoptikern, in: Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), Patmos Verlag, Düsseldorf 1965, 73–85.
¹⁰ Vgl. L. Monden, Wunder Jesu, in: Sacramentum Mundi IV, Verlag Herder, Freiburg 1969, 1419.
¹¹ F. Kamphaus, Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1968, 152.
¹² I: Die Sendung Christi; Max Hueber Verlag, München 1967, 109.
¹³ L. Monden, Wie können Christen noch glauben?, Otto Müller Verlag, Salzburg 1971, 146 f.

Dokumente

Aufruf des ÖRK an die Mitgliedskirchen

Als Ergänzung zu unserem Bericht über die Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Utrecht (vgl. ds. Heft, S. 489) veröffentlichen wir hier den Wortlaut eines Briefes des Zentralausschusses an die Mitgliedskirchen in der vom Pressebüro des ÖRK verbreiteten revidierten Fassung. Das Dokument spricht bei aller Vorsicht der Formulierung in aller Deutlichkeit zwei Probleme an, mit denen der ÖRK in letzter Zeit vermehrt zu kämpfen hat: Das Problem der inneren Offenheit und Einheit und die ungenügende Resonanz seiner Tätigkeit bei den Mitgliedskirchen.

Als Zentralaussschuß des ÖRK sind wir nun zum drittenmal in unserer Wahlperiode zusammengetreten. Wir haben das Thema „Zur Gemeinschaft verpflichtet“ diskutiert und dabei eine neue Erfahrung der Gemeinschaft untereinander gemacht. Das geschah bei persönlichen Gesprächen, bei den Entscheidungen über die künftige Arbeit des Rates und in gemeinsamem Gottesdienst. Wir haben die oft oberflächliche Höflichkeit durchbrochen und Überzeugungen und Bindungen offen zutage gefördert, was einige Teilnehmer in Bedrängnis gebracht oder gar schockiert hat. Christi Ruf zur Gemeinschaft ist jedoch stärker als alle unsere Meinungsverschiedenheiten. Für das Leben der ökumenischen Bewegung haben sich neue Einsichten ergeben, neue Impulse wurden spürbar, neue Perspektiven haben sich eröffnet. Das können wir nur als Führung des Heiligen Geistes verstehen.

Eine wachsende Gemeinschaft

Es war für uns ermutigend, den bedeutsamen Fortschritt auf dem Weg der meisten gegenwärtig stattfindenden Kirchenunionsverhandlungen zu sehen, obwohl es auch hier einige ernste Rückschläge gegeben hat. Wir haben Anzeichen für ein neues Vertrauensklima, das durch die vielen bilateralen interkonfessionellen Gespräche geschaffen wurde. Der ständige Beitritt neuer Mitgliedskirchen und die zunehmende Beteiligung von Christen und Kirchen aus Asien, Afrika und Lateinamerika an Führungsaufgaben helfen uns zu einem neuen Reichtum an Gemeinschaft. Wir sind durch den Konsensus, der von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über Taufe und Abendmahl erreicht wurde und durch den Fortschritt in den Fragen der Autorität der Bibel und der Lehre vom Amt

sehr ermutigt worden. Dennoch können wir uns damit nicht zufriedengeben. Wir müssen vielmehr gemeinsam die gute Botschaft, die uns Gott anvertraut hat, so auszudrücken versuchen, daß die Welt sie verstehen kann. Die Zusammenarbeit mit der größten einzelnen Kirche außerhalb des Rates, der römisch-katholischen Kirche, hat in vielen Ländern und in vielen Verantwortungsbereichen so zugenommen, daß wir uns erneut mit der Art und Gestaltung unserer Beziehungen befassen müssen. Dieses Wachstum an Gemeinschaft, wie vorläufig sie auch immer sein mag, gemahnt uns an die Dringlichkeit der Aufgabe, gemeinsam nach Wegen zu suchen, die uns zum Ziel der Koinonia führen, wie sie im Neuen Testament verkündigt wird. Wir haben uns zu fragen, wie die Gemeinschaft der Kirchen, die der Ökumenische Rat zu sein beansprucht, vollkommener und wirksamer werden kann.

Eine aktive Gemeinschaft

Doch haben wir nicht nur die Verpflichtung, beieinander zu bleiben, sondern gemeinsam „den einen Ruf zu erfüllen“. Wir haben gemeinsam gehandelt — in gemeinsamem Dienst für die Notleidenden, im gemeinsamen Zeugnis gegenüber Menschen aus anderen Religionen und durch unsere Solidarität mit den von Tyrannei, Krieg und Rassismus Unterdrückten. Manche Leute in einigen Ländern haben gemeint, der ÖRK habe sich von einer Gemeinschaft der Kirchen mit dem Ziel, der Einheit der Kirchen zu dienen, in eine Gruppe verwandelt, deren Ziel es ist, Druck auf die Kirchen auszuüben und sie zu bestimmten gesellschaftlichen und politischen Aktivitäten zu bewegen. Das ist nicht der Fall.

Natürlich hat sich der ÖRK seit seiner Gründung vor 25 Jahren verändert, denn was könnten wir andernfalls voneinander gelernt haben? Wir bekräftigen so fest wie immer, daß unsere Gemeinschaft in der einen Gewißheit wurzelt: im Sieg des Kreuzes Christi. Aus diesem Sieg entspringt uns der Ruf zu der einen Gemeinschaft der Gläubigen, versammelt um den Tisch des Herrn als ein Zeichen seiner Liebe für die Welt, und die Verpflichtung zu der einen menschlichen Familie, in der jeder in Frieden und Gerechtigkeit mit dem anderen und in verantwortlichem Verhältnis zur Natur lebt. Manche wollen hierin den Ursprung verschiedener, wenn nicht sogar gegensätzlicher Konzeptionen von der ökumenischen Bewegung sehen; diesen