

# Einheit und Vielfalt der Evangelien am Beispiel der Redaktion von Wundergeschichten (insbesondere Mk 5,25-34 parr.)

## I. Vorbemerkungen

Wie ist dem zu begegnen, daß der eine Jesus Christus, die letztgültige Selbstoffenbarung Gottes an uns, nicht nur im Laufe der Zeit verschiedenartig dargestellt wurde, sondern uns schon von Anfang an überhaupt nur in höchst mannigfaltigen Porträts zugänglich ist? Es gibt eine Reihe von klassischen Versuchen, diese Frage zu umgehen oder sie durch einen Kraftakt zu lösen.

(1) Da ist einmal der Rückzug in die je aktuelle Erfahrung des Geistes Jesu als der maßgeblichen Norm, der die überlieferten Glaubensquellen untergeordnet werden. Hier wäre an die Adressaten des Ersten Korintherbriefs zu erinnern, heute etwa an das für bestimmte, besonders in den USA heimische Sekten kennzeichnende Jesusverstehen, das sich prinzipiell aus dem hier und jetzt machtvoll erweisenden Geist — z.B. in den Privatoffenbarungen des Sektengründers — legitimiert, selbst wenn man gleichzeitig über eine fundamentalistische Auslegung bemüht ist, hart am Wort der Bibel zu bleiben. Innerhalb der katholischen Kirche wäre die Versuchung im Blick zu behalten, sich fürs Wesentliche an den jeweils jüngsten Verlautbarungen des je amtierenden Papstes als der Autorität zu orientieren, die eine sorgsame Exegese der Schrift weitgehend entbehrlich zu machen scheint.

(2) Ein Lösungsversuch mit kaum weniger Tradition läßt sich unter dem Stichwort «Evangelienharmonie» zusammenfassen. Vergleicht man den im 2. Jahrhundert entstandenen Abschluß des Markusevangeliums (Mk 16, 9-20) mit der Bibelexegese des letzten deutschen katholischen Katechismus vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil<sup>1</sup>, so ist man verwundert darüber, wie wenig sich Stil und Theologie dieser Art von Gewaltlösung unserer Frage über annähernd zwei Jahrtausende hin geändert haben. Kennzeichnend ist hier, daß man zur biblischen Begründung der Lehre Aussagen der vier Evangelien ohne Rücksicht auf den Stellenwert solcher Aussagen im jeweiligen Evangelium so aneinanderreihet, daß sich das Bild eines geschichtlichen Ablaufs des Lebens Jesu ergibt.

«Als Jesus geboren war, kamen Weise aus dem Morgenland nach Bethlehem... (vgl. Matth. 2,1-11)»<sup>2</sup>.

«Nach der Taufe im Jordan ging Jesus in die Wüste; dort fastete und betete er vierzig Tage. Dann zog er nach Galiläa... (vgl. Mark. 1,12-15)»<sup>3</sup>.

«Am Tage nach der ersten wunderbaren Brotvermehrung sprach Jesus zu den Juden: 'Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt'. ... (vgl. Joh. 6,51-58)»<sup>4</sup>.

«Am Fest der Tempelweihe in Jerusalem sprach Jesus: 'Ich und der Vater sind eins'. ... (vgl. Joh. 10,22-38)»<sup>5</sup>.

Besonders deutlich wird dies am Bericht über die Worte Jesu vom Kreuz her.

«Jesus aber sagte: 'Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun'. Um die neunte Stunde sprach Jesus: 'Es ist vollbracht'. Danach rief er mit lauter Stimme: 'Vater, in Deine Hände empfehle ich meinen Geist!' Dann neigte er sein Haupt und gab seinen Geist auf»<sup>6</sup>.

Hier ist zunächst Lk 23, 34a-c zitiert. Das «zweite» Wort Jesu wird mit dem Verweis auf die «neunte Stunde» nach Mk 15,34a// Mt 27,46a eingeleitet. Statt des dort folgenden Schreis der Gottes-

1 Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands. Hrsg. von den deutschen Bischöfen, Düsseldorf 1955.

<sup>2</sup> A.a.O., S. 51.

<sup>3</sup> Ebd., S. 41.

<sup>4</sup> Ebd., S. 149f.

<sup>5</sup> Ebd., S. 47.

<sup>6</sup> Ebd., S. 55.

verlassenheit wird jedoch Joh 19,30b angeführt und — als ob es sich um eine chronologische Fortsetzung handelte — über die eingefügte Zeitbestimmung «danach» Lk 23,46ab als drittes Wort des Gekreuzigten angegeben. Die bei Lk (V. 46c) folgende Fortsetzung: «Mit diesen Worten hauchte er den Geist aus» schien den Verfassern allerdings die aktive Rolle Jesu bei seinem Sterben zu wenig zu unterstreichen. Darum wird abschließend auf Joh 19,30c zurückgegriffen.

Der Ursprungsort dieser «theologia crucis» ist eine bestimmte Ostertheologie, die, biblisch gesehen, am ehesten die Linie des o.g. Markus-Schlusses fortsetzt:

«Am Morgen des dritten Tages ist Jesus glorreich von den Toten auferstanden»<sup>7</sup>.

«Nach seiner Auferstehung blieb Jesus noch vierzig Tage auf Erden. In dieser Zeit unterwies er die Apostel über das Reich Gottes... (vgl. Luk. 24, 50-53; Apg. 1, 3.9)»<sup>8</sup>.

«Am vierzigsten Tage nach seiner Auferstehung ist Jesus aus eigener Kraft in den Himmel aufgefahren»<sup>9</sup>.

(3) Angesichts einer solchen «Bewältigung» des Problems der Einheit der Evangelien ist als Reaktion jene Gewaltlösung unserer Frage nur zu gut verständlich, deren Geschichte A. Schweitzer erstmalig umfassend untersucht und mit der Bemerkung treffend charakterisiert hat:

«Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu ging nicht von dem rein geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma»<sup>10</sup>.

Zumindest in zwei Punkten kam diese «Antithese» mit der bekämpften «These» überein, (a) in dem Versuch, ein Leben Jesu nachzuzeichnen, (b) in dem Mangel an Sensibilität für die je spezifische Theologie der einzelnen Evangelisten.

<sup>7</sup> Ebd., S. 61.

<sup>8</sup> Ebd., S. 65.

<sup>9</sup> Ebd., S. 66.

<sup>10</sup> Von Reimarus zu Wrede (1906), seit 1913 unter dem Titel: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, zitiert nach der Siebenstern-Taschenbuch-Ausgabe, 2. Aufl. Hamburg 1972, Bd. 1, S. 47.

Was diese beiden Punkte angeht, besonders den letztgenannten, unterscheidet sich das, was man die «neue Suche nach dem historischen Jesus» genannt hat<sup>11</sup>, nun wesentlich von der früheren Leben-Jesu-Forschung. Die neue Frage entfaltet sich ja gleichzeitig und in enger Verbindung mit der Entwicklung der redaktionsgeschichtlichen Methode. Das bedeutet für die Situation unserer Thematik: Die Suche nach dem *einen* Grund aller Evangelien, dem historischen Jesus, ist — obwohl man methodisch noch weitgehend nach den überkommenen Prinzipien verfährt, d.h. «archäologisch» hinter die Traditionsschichten zurückfragt — mit einem überaus regen Interesse für die Theologie der einzelnen Überlieferungsträger, insbesondere der Evangelisten, gekoppelt.

Ich gebrauche absichtlich das Wort «gekoppelt», weil mir in der Tat scheint, daß die Verbindung der Rückfrage in den *einen* Grund alles christlichen Glaubens mit der Bemühung um das genaue Verständnis der je spezifischen Theologie der Evangelien harmonischer verlaufen könnte, als dies zur Zeit noch der Fall ist, auch ohne Abstriche an der historisch-kritischen Methode und die Gefahr eines Rückfalls in Evangelienharmonien alten Stils. Hierzu im Rahmen dieses Beitrags nur einige kurze Überlegungen<sup>12</sup>.

## II. Hermeneutische Überlegungen

Im Umkreis der «Rückfrage nach dem historischen Jesus» ist man sich heute bewußt, daß das Ergebnis solchen Fragens stets nur ein Torso oder bestenfalls ein Raster sein kann und kein Weg am Zeugnis der neutestamentlichen Autoren selbst vorbeiführt, will man an den wirklichen Grund des christlichen Glaubens gelangen. Dennoch glaubt man, gegen den Einspruch Bultmanns hinter das Kerygma zurückfragen zu müssen, um die notwendige öffentliche Rechenschaft für die christliche Hoffnung ablegen zu können (vgl. 1 Ptr 3,15). Daß «rein historisch», außerhalb eines

<sup>11</sup> Vgl. den englischen Titel J. M. Robinsons, *A New Quest of the Historical Jesus*, London 1959 (Dts.: *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich 1960).

<sup>12</sup> Vgl. meine Ausführungen in: *Christologische Brennpunkte*, Essen 1977, Teil A; *Die historische Rückfrage nach den Wundern Jesu*, in: *TrThZ* 90 (1981) 41-58; *Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht*, in: *ZKTh* 103 (1981) 426-445.

engagierten «Ja» zu Jesus Christus, wissenschaftlich vertretbare Aussagen über Jesus gemacht werden können, stellte Bultmann nie in Abrede. Er trug vielmehr selbst Wertvolles in diesem Rahmen bei. Nur bestritt er konsequent, daß solchen Untersuchungen eine fundamentaltheologische Valenz beizumessen sei.

Ich bin in diesem Punkt Bultmannianer, glaube allerdings, daß der Entstehungsgrund für die «neue Suche nach dem historischen Jesus» als einem fundamentaltheologischen Unternehmen, das ich mit Bultmann als ein Mißverständnis ansehe, letztlich doch in einem Mangel der Bultmannschen Hermeneutik zu suchen ist. Mir scheint seine Unterscheidung der Frage nach dem Kerygma und der nach der Historie unzureichend, weil sie die historische Dimension verdeckt, die dem Kerygma selbst innewohnt.

Vielleicht hilft der folgende Vergleich weiter. Ein junger Mann, der vor seinem ehelichen Jawort die Evidenz der Treue seiner Braut durch eine «objektive» Untersuchung überprüfen möchte — etwa über Aufträge an Privatdetektivbüros —, unternimmt möglicherweise einen durchaus sinnvollen Schritt. Er könnte auf diese Weise etwa das kaufmännische Risiko verringern, das hierzulande angesichts des bundesrepublikanischen Ehe- bzw. Scheidungsrechts heute eine Ehe darstellt. Nur kommt auf diesem Wege das, was manche noch immer für die eigentliche «Sache» der Ehe halten — Liebe und Treue — nicht in den Blick. Schon der Versuch der angedeuteten «objektiven Vergewisserung» ihres Gegebenseins führt nicht zu mehr, sondern zu weniger Evidenz, weil sich auf diese Weise der Blick dafür verengt, wie Liebe und Treue überhaupt erfahren werden können. Der einzige Weg, die allein «adäquate Methode» zu ihrer Erkenntnis ist «Aug' in Aug'»<sup>13</sup>. D. h., nur über ein bedingungsloses «Sich-selbst-aufs-Spiel-Setzen» kommt die wirkliche Hingabe eines anderen zum Aufscheinen.

Das bedeutet aber nicht, daß der Sachverhalt, der auf diese Weise nicht-objektivierbar in den Blick kommt, weniger objektiv, in geringerem Maße ein Faktum und Datum der Geschichte wäre als andere, die dem nicht-engagierten, in wissenschaftlicher Neutra-

---

<sup>13</sup> «To me, fair friend, you never can be old. For as you were when first your eye I eyed, such seems your beauty still» (Shakespeare).

lität verharrenden Zugriff verfügbar sind. Möglicherweise sind es gerade die letztlich geschichtsentscheidenden Fakten, deren Wahrheit nur auf der angedeuteten «Wellenlänge» empfangen und weitergegeben wird. In diese Richtung geht jedenfalls die Annahme des Christen, wenn er bei der Suche nach dem Grund seines Glaubens in die Geschichte zurückfragt. Richtet sich dabei aber sein Blick wesentlich auf ein Datum, das nur innerhalb lebendigen Zeugnisses sichtbar wird, dann ist es, fundamentaltheologisch gesehen, inkonsequent und unkritisch, wenn er als letzten Grund einen Jesus aufspüren möchte, der nicht mehr unmittelbarer Gegenstand eines engagierten Zeugnisses ist, sondern diesem vorausliegt.

Vom Blickpunkt fundamentaltheologischer Hermeneutik her gesehen, gibt es darüber hinaus innerhalb der traditions- und redaktionsgeschichtlichen Forschung noch einmal eine entscheidende Zäsur, die mit dem Kanon der neutestamentlichen Schriften zusammenhängt.

Dieser ist nämlich nicht nur eine dogmatische Vorgabe, sondern wesentliches Moment der reflektiven Struktur, die der fundamentaltheologisch einzig relevanten Wahrheitsvermittlung innerhalb des engagierten Zeugnisses zugrundeliegt. Im Blick des mich heute anrufenden Zeugen kann ich allein dem «integralen Jesus» begegnen. Jener Zeuge erklärt sich selbst aber — wenn er wirklich Zeuge ist und die Wahrheit Jesu Christi nicht von seiner eigenen Person abhängig machen möchte — zum bloßen Zeugen, zum reinen Durch einer Wirkungsgeschichte, aus der er kommt. Diese Tradition hat nun gemeinsam, daß sie in ihrem Rückverweis die Autoren des Neuen Testaments als die Zeugen heraushebt, die das, was als Zeugnis vermittelt wird, ursprünglich maßgebend festgehalten haben. Das gilt nicht nur hinsichtlich der späteren Traditionsgeschichte, sondern auch jener, die den neutestamentlichen Schriften vorausliegt.

Kaum jemand käme darauf, nach der ursprünglichen Fassung des Kol 1, 12-20 zugrundeliegenden Hymnus als der für die Wahrheit über Christus maßgeblichen Gestalt zu fragen. Das heutige Fragen nach der Traditionsgeschichte, die den Evangelien vorausgeht, erweckt aber oft den Eindruck, als ob man sich nach dem Motto: «je näher am historischen Jesus, desto besser» auf den früheren

Traditionsstufen mehr über den wahren Jesus der Geschichte erhofft, als man in den Evangelien zu finden meint. Diese Erwartung entspricht nicht der Verweisstruktur, die das Jesus vermittelnde Zeugnis in seiner Gesamtheit prägt. Von ihm her werden wir vielmehr an die jeweilige Theologie der kanonischen Zeugen als die größtmögliche Nähe zu Jesus verwiesen, in der sich allein angemessen die Wahrheit über Jesus austrägt — und zwar nicht etwa eine bloße «Glaubenswahrheit», sondern die Wahrheit, die allein auf das Wesentliche jenes Geschichtsfaktums durchblickt.

Für die Frage nach dem *einen* Evangelium in den vier Evangelien ergibt sich auf dieser Grundlage die methodische Anweisung, nicht primär hinter die Verschiedenartigkeit der Evangelien in einen gemeinsamen Traditionsgrund zurückzugehen, aus dem die Evangelisten schöpften, vielmehr sich zunächst bewußt der jeweiligen Gestalt dieser so verschiedenen Jesusbilder auszuliefern. Das von uns gesuchte entscheidende Datum der Geschichte gibt sich nur über die Hingabe des Zeugen selbst preis. Die aber wird für uns faßbar vor allem an der je spezifischen theologischen Perspektive, in der er überliefert, also an der je neuen Form des weitergegebenen Stoffes. Daß der Stoff dabei in seiner verpflichtenden Gestalt erhalten bleibt, ist nicht primär «hinter dem Rücken» der Evangelisten, sondern an erster Stelle «Aug' in Aug'» mit ihnen auszumachen. (Ein Rückgriff auf «Q», vormarkinische Wunder- oder Passionsberichte und dergleichen bringt — so nützlich er auf dem Weg in ein volleres Verständnis der jeweiligen Endredaktion der Evangelien ist — demgegenüber weniger, sofern man ihn mit den Augen des «Privatdetektivs» vollzieht. Einmal sind diese vorgängigen Traditionsschichten nicht mehr als den Evangelien vergleichbare narrative, d.h. als Zeugnis klar faßbare Einheiten präsent, sondern als solche bestenfalls unter Zuhilfenahme recht unterschiedlich ausfallender Hypothesen rekonstruierbar. Zweitens und vor allem werden diese Traditionsschichten nicht wie die Evangelien von der Gesamttradition als Ort *maßgeblichen* Zeugnisses ausgewiesen). Die Frage nach dem einen Evangelium wird damit, von den vier Evangelien her gesehen, wesentlich zu einer Frage nach vorn, nicht zurück. Es gehört zu ihr die Tapferkeit, den immer wieder aufbrechenden Versuchungen zu selbstgemachten Harmonisierungen zu widerstehen, und die Geduld, im Abtasten der je persönlichen

Eigenart der Evangelisten die Einheit des Lichtes wahrzunehmen, das sich so verschiedenfarbig bricht.

Diese allgemeinen Überlegungen sind nun im Hinblick auf die Frage nach den Wundern Jesu zu konkretisieren. Den heutigen Stand bei 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, *W I*, wären jene, in die früheste Zeit zurückreichenden 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, *W II*, 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<sup>14</sup>. Allenfalls könnte man sagen, sie seien von anderen Taten und Worten des historischen Jesus «provoziert»<sup>15</sup>, hätten in seiner gesamten Person und Wirksamkeit ein gewisses historisch-sachliches Fundament.

---

<sup>14</sup> Zu anderen Ergebnissen kommt F. Mussner. Vgl. seine Kontroverse mit R. Pesch: F. Mussner, Die Wunder Jesu, München 1967; R. Pesch, Jesu ureigene Taten? Freiburg-Basel-Wien 1970; F. Mussner, Ipsissima facta Jesu? in: Th Rv 68 (1972) 177-185; R. Pesch, Zur theologischen Bedeutung der «Machtat» Jesu, in: ThQ 152 (1972) 211f.

<sup>15</sup> Vgl. G. Theißen (Urchristliche Wundergeschichten, Gütersloh 1974, S. 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».

Auf einer dritten Ebene entstanden dann schriftliche *Sammlungen*, aus denen die Evangelisten einen wesentlichen Teil ihres Verkündigungsstoffes schöpften. So nehmen heute viele Forscher bereits eine vormarkinische Wundersammlung und ein vorjohanneisches «Buch der Zeichen» an, in denen Stoffe aus W I und W II zusammengetragen wurden. Doch auch in anderen Quellen befanden sich offenbar vereinzelt Wundergeschichten, so vielleicht in der sogenannten Logienquelle «Q» die in Mt 8, 5-13 // Lk 7, 1-10 (vgl. Joh 4, 46-53) wiedergegebene Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum 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 W II angenommen wird, gilt entsprechend auch für die Weiterprägung, die die Wundergeschichten innerhalb der späteren Tradition, insbesondere dann der Redaktion der Evangelisten erfahren haben — am deutlichsten nachvollziehbar an den Synoptikern. 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 W II oder W I zurückgehen oder aber als Neuschöpfungen des Autors anzusehen sind, noch jeweils eigens zu prüfen.

Betrachtet man die 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 charis-

matisch begabten Persönlichkeiten gemein hat. Diese «Machtthaten» 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 Machtthaten nun allerdings so weit relativiert, daß sie nichts mehr im Hinblick auf die Frage herzugeben scheinen, was Jesus denn eigentlich von anderen charismatischen Heilägern unterscheidet.

Blickt man auf die Art und Weise, wie Wundergeschichten bei den Evangelisten weitertradiert werden, so legt sich eine sehr viel andere als die herkömmliche Perspektive bei der Rückfrage nach den Wundern Jesu nahe. Nach Lk 17, 11-19 etwa begegneten Jesus zehn Aussätzige. Während diese hingingen, um sich nach Jesu Geheiß den Priestern zu zeigen, wurden sie rein. Nur einer von ihnen aber «kehrte um, lobte Gott mit lauter Stimme, fiel vor seinen Füßen auf sein Angesicht nieder und dankte ihm». Dieser erhält von Jesus die Zusage, daß sein Glaube ihn heilgemacht habe.

Ich vermag mir recht gut vorzustellen, daß die übrigen neun, von einem zeitgenössischen Wunderreporter auf ihre plötzliche Gesundung hin angesprochen, so etwas wie eine Heilungsgeschichte nach üblichem Muster verfaßt haben könnten, die dann auf Umwegen vielleicht Eingang in das Werk eines Evangelisten gefunden hätte. Dem zehnten, «einem Samariter», wäre das kaum möglich gewesen. Er hätte wahrscheinlich gesagt, das, was ihm da widerfahren sei, ließe sich nicht so richtig in Worte fassen. Bei anderer Gelegenheit aber, die ihm die Möglichkeit bot, sich in ähnlicher Weise auszudrücken, wie er dies Jesus gegenüber bereits getan hatte, würden ihm sehr wohl Worte und auch Taten gekommen sein. Daraus hätten Dritte ein historisch wohl sachgerechteres Bild über die Macht gewinnen können, die von Jesus ausgegangen war, als aus dem Wunderreport eines der neun.

Anhand dieser Nacherzählung mag klarwerden, 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 zustandekam, dann werden wir auch und vielmehr den «Traditionsstrang 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. Dann müßte aber die Frage nach der Historizität der Wunder Jesu von der Suche nach deren jeweils frühestem, formkritisch eindeutig festzulegendem Niederschlag auf die Untersuchung der redaktionellen Bearbeitung solcher Formulierungen durch die Evangelisten gewendet 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.

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

### III. Die Heilung der blutflüssigen Frau in den synoptischen Evangelien (Mk 5,25-34 / Mt 9,20-22 / Lk 8,43-48)

Die angedeutete hermeneutische Problematik läßt sich, wie mir scheint, am Beispiel der Redaktionsgeschichte einer Wundererzählung recht gut veranschaulichen, die — obwohl sie ursprünglich im Markusevangelium (oder sogar schon in seiner Vorlage) nur als ein retardierendes Moment innerhalb der Komposition einer größeren Wundergeschichte zu fungieren scheint — von allen Synoptikern mit großer theologischer Sorgfalt behandelt wurde: die Heilung der blutflüssigen Frau. Bei der Interpretation der drei synoptischen Darstellungen ist die Frage kaum zu umgehen, ob man den wahren Jesus der Geschichte «hinter dem Rücken» der Evangelisten über das Aufspüren der ursprünglichen Gestalt des von ihnen bearbeiteten Traditionsstoffes sucht oder über den beherrzten Blick auf ihre je verschiedene theologische Konzeption, wie sie sich auf redaktionskritischem Wege ermitteln läßt.

#### 1. Mk 5, 25-34

Daß Matthäus und Lukas die im Markusevangelium vorgefundene, wohl auf sehr frühe Überlieferungsschichten zurückgehende Wundergeschichte stark überarbeitet haben, fällt in die Augen. Welche Stellung aber nimmt Markus selbst gegenüber dieser Erzählung ein, die ursprünglich zumindest stark an Mirakelvorstellungen der antiken Umwelt anknüpfte? Ratifiziert er in seiner Komposition des ihm vorliegenden Stoffes 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?

In die Richtung der ersten Alternative weist ganz deutlich der Kommentar von J. Schmid: «Die Darstellung des Evangelisten entspricht der naiv-volkstümlichen, 'magischen' Vorstellung der Frau, die auch von Jesus nicht korrigiert wird»<sup>16</sup>. Mit nur geringen

---

<sup>16</sup> Das Evangelium nach Markus, 4. Aufl. Regensburg 1958, S. 113.

Variationen entscheiden sich dafür aber auch in jüngeren Arbeiten K. Kertelge<sup>17</sup>, G. Theißen<sup>18</sup> und R. Pesch<sup>19</sup> — um nur einige Stellungnahmen herauszugreifen.

Da R. Pesch ein «positives Urteil über die Historizität der vom Erzähler vorgestellten Heilung» für möglich hält, bezeuge die Erzählung darüber hinaus u.a. «Jesu ungebrochenes, wenn auch geläutertes, im Glauben aufgehobenes Verhältnis zur thaumaturgisch-therapeutischen Praxis der damaligen Zeit»<sup>20</sup>.

Wie steht es aber, wenn die theologische Intention des Markus nicht ganz so harmonisch mit der ursprünglichen Aussage der Erzählung zusammenliefe? Kämen wir dann nicht in eine analoge Situation hinsichtlich unseres Urteils über den historischen Wahrheitsgehalt der Geschichte, wie ich sie oben am «Wundergleichnis» von der Heilung der zehn Aussätzigen anzudeuten versuchte?

Daß die Wundererzählung bei Markus in zwei recht verschiedene Abschnitte zerfällt — eine «Heilungsgeschichte» (Vv 25-29) und eine «Nachgeschichte» (Vv. 30-34)<sup>21</sup> — wird von fast allen Exegeten bemerkt. Insbesondere V 34 führt zu einer Spannung, von der man auf eine sekundäre Erweiterung der ursprünglichen Erzählung schließen könnte<sup>22</sup>.

«Etwas nachgetragen wirkt der abschließende Satz: 'Sei gesund von deinem Leiden', da ja schon in V 29 die eingetretene Gesundung festgestellt wurde»<sup>23</sup>. Nachgetragen wirkt aber auch schon

<sup>17</sup> «Damit wird... nicht ein Gegensatz zu dem magischen Wunderglauben der Frau konstatiert, sondern Jesus vermag selbst in dem primitiven Verhalten dieser Frau das zu entdecken, was er den 'Glauben' nennt, der 'rettet'...» (Die Wunder Jesu im Markusevangelium, München 1970, S. 115).

<sup>18</sup> «Korrektur eines magischen Glaubens sollte man darin nicht sehen...» (Urchristliche Wundergeschichten, a.a.O., S. 137).

<sup>19</sup> «Jesu Zuspruch bringt nicht Glaube und Magie in Widerstreit, sondern hebt magisches Denken im Glauben auf...» (Das Markusevangelium, I. Teil, Freiburg-Basel-Wien 1976, S. 305).

<sup>20</sup> A.a.O., S. 306.

<sup>21</sup> Vgl. R. Pesch, a.a.O., S. 298.

<sup>22</sup> Vgl. D.-A. Koch, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, Berlin-New York 1975, S. 136.

<sup>23</sup> K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium, a.a.O., S. 115. Vgl. H. Baarlink (Anfängliches Evangelium. Ein Beitrag zur näheren Bestimmung der theologischen Motive im Markusevangelium, Kampen 1977, S. 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».

das Wort: «Dein Glaube hat dich heil gemacht», besonders wenn man ihn mit Mk 10, 52 vergleicht, wo dieser Satz *vor* der Konstatierung der Heilung erzählerisch eher sinnvoll erscheint<sup>24</sup>. So haben jedenfalls bereits die beiden anderen Synoptiker empfunden. Matthäus (9, 22) stellt die Heilung der Frau erst nach dem Wort Jesu über ihren Glauben fest und Lukas (8, 48) läßt das abschließende Wort über die Gesundung weg.

Auf der anderen Seite erscheint — selbst wenn man eine nachträgliche Erweiterung annimmt — die Erzählung in der bei Markus vorliegenden Fassung als eine kompositorisch so dichte Einheit, daß jeder Versuch, eine frühere von einer späteren Überlieferungsschicht abzuheben, zum Scheitern verurteilt sein dürfte. Wie aber ist diese Einheit der beiden Erzählungsteile trotz der offensichtlichen Spannung angemessen auszulegen?

R. Pesch erklärt die Einheit streng nach formgeschichtlichen Gesichtspunkten. 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 liefere die «Nachgeschichte» in Vv 30-34. Auch hinsichtlich von Einzelzügen verweist Pesch jeweils auf die Entsprechung der Geschichte zum gattungsspezifischen Erzählmuster und versucht, von dorthin weitgehend ihren Sinn aufzuschlüsseln<sup>25</sup>.

Der Nachteil einer solchen — in sich methodisch konsequenten — Interpretation könnte darin bestehen, daß auf diese Weise der neue Sinnzusammenhang des Evangeliums, in den die Geschichte aufgenommen wurde, nicht genügend berücksichtigt wird. Diese Bemerkung gilt unabhängig davon, ob Markus selbst die Erzählung stark, wenig oder gar nicht verändert hat. Auch ohne verifizierbare «redaktionelle» Arbeit des Evangelisten an der übernommenen Geschichte müßte m.E. als oberstes Auslegungsprinzip gelten, daß diese ihren Ort nun innerhalb der neuen Komposition hat. Wie plausibel sich Einzelmotive auch immer aus früheren Erzählzusammenhängen oder nach den gattungsüblichen Vorlagen erklären

<sup>24</sup> Vgl. D.-A. Koch, a.a.O., S. 136; L. Schenke, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums, Stuttgart 1974, S. 200 ff.

<sup>25</sup> Vgl. a.a.O., S. 298f, 301-306.

lassen; hier ist zunächst zu fragen, welcher theologische Stellenwert ihnen von der Intention des Markus her zukommt.

Geht man vom Zusammenhang des Markusevangeliums aus, so wird man den zweiten Teil der Erzählung, Vv 30-34, 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<sup>26</sup>.

Dieser Umschwung wird zunächst durch den Wechsel vom einfachen Bemerkten der Wunderwirkung durch die Frau («am Leibe» ἔγνω τῷ σώματι V 29) zu dem hervorgehobenen Erkennen Jesu an sich selbst (ἐπιγνούς ἐν ἑαυτῷ V 30) signalisiert. Schaut man auf 2, 8 zurück, wo in der Folge von Streitgesprächen und Handlungen, die zur ersten, endgültigen Verurteilung Jesu durch die Autoritäten führt (3, 6), Jesus erstmals ähnlich als ein «sogleich in seinem Geiste» Erkennender gekennzeichnet war, dann fällt die Ebene des Hoheitsvollen, ja geradezu Bedrohlichen ins Auge, zu der nun der Übergang von dem harmlosen Geschehen im Verborgenen geschieht<sup>27</sup>.

Diesem Übergang entspricht die Wende des Blicks von den Kleidern Jesu auf seine Person selbst. Sie wird zunächst im Munde Jesu angedeutet — «Wer hat mich an den Kleidern berührt?» (V. 30) — und dann pointiert durch das Jüngerwort bestätigt: «Du ... sagst, 'Wer hat mich berührt?'» (V 31).

Jesus läßt sich durch die Jüngereinrede nicht davon abhalten, die nun auch zu *sehen*, die er schon vorher erkannt hatte<sup>28</sup>. Dann

<sup>26</sup> Vgl. E. Lohmeyer (Das Evangelium des Markus, 16. Aufl. Göttingen, 1963, S. 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, S. 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».

<sup>27</sup> Zu 2,8 hatte R. Pesch 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 Jesus als mit Übertragung eines θεῖος ἀνὴρ — Motivs rechnen» (a.a.O., S. 159). Demgegenüber befremdet es, wenn Pesch im Zusammenhang unserer Wundergeschichte trotz des Rückverweises auf 2,8 nur an die Parallelen anderer Wundertäter mit besonderem Wissen denkt (vgl. a.a.O., S. 303).

<sup>28</sup> Vgl. E. Lohmeyer (a.a.O., S. 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.» Vorsichtiger R. Pesch (Das Markusevangelium I, S. 304): «Deutet der Erzähler Jesu überlegenes Wissen an?»

dient im Kontext der Markuskomposition der skeptische Einwand aber ebensowenig dem Ziel, die «Sicherheit der Wahrnehmung (Jesu) nur stärker heraus (zustellen)», wie die «vielfache Wiederholung das 'Berühren der Gewänder' als Akt der Kraftübertragung stark heraushebt»<sup>29</sup>.

Wie so oft im Markusevangelium versuchen hier die Jünger vielmehr vergebens, Jesus auf der Ebene des «natürlichen» Erkennens festzuhalten, wo er schon längst zu einem Darüberhinaus aufgebrochen ist<sup>30</sup>.

Dann sollte man aber auch die Furcht der Frau (V 33) nicht mehr nach anderen Vorlagen zu erklären suchen — sei es als Admirationsmotiv<sup>31</sup> im Sinne des allgemeinen Musters von Wundergeschichten, sei es wegen der Mißdeutbarkeit der Handlung der Frau<sup>32</sup>. Die Äußerung von Furcht ist im Zusammenhang des neuen Verständnisses zu verstehen, das Markus durchgehend in das ihm vorgegebene Motiv von Staunen-Furcht-Erschrecken einbringt, um den Blick für das eigentlich Staunenswerte an Jesus zu befreien<sup>33</sup>.

Wenn die Frau schließlich, vor Jesus niederfallend, ihm «die ganze Wahrheit» sagt, so ist damit sicher nicht nur das Zu-Wort-Bringen dessen gemeint, 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 darf<sup>34</sup>, daß vielmehr das von ihm zu Recht erhoffte Heil nur in der offenen Begegnung mit seinem auf den letzten Grund des Herzens dringenden Blick und Wort geschehen kann<sup>35</sup>. Dem durch solche

<sup>29</sup> Vgl. R. Pesch/R. Kratz, So liest man synoptisch, Band 2, a.a.O., S. 61.

<sup>30</sup> Vgl. E. Lohmeyer (a.a.O., S. 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».

<sup>31</sup> Vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium I, S. 304.

<sup>32</sup> Vgl. ebd.: «der antike Leser kann jetzt weder an Liebeszauber noch an Krankheitsübertragung denken». W. Grundmann (Das Evangelium nach Markus, 7. Aufl. Berlin 1977, S. 151) denkt an die berechtigte Furcht der Frau vor dem Synagogenvorsteher, weil sie Jesus verunreinigt hat und dieser das Haus des Jairus nun nicht mehr betreten kann.

<sup>33</sup> Vgl. meine Ausführungen in «Christologische Brennpunkte», S. 90-99.

<sup>34</sup> Vgl. D. F. Strauß (Das Leben Jesu, 2. Band, 4. Aufl. Tübingen 1840, S. 89): «(Jesus erscheine da) wie eine geladene elektrische Batterie, die beim Betasten sich entladet».

<sup>35</sup> Damit ist keine Korrektur an der Vorstellung angebracht, daß schon die bloße Berührung der Kleider Jesu tatsächlich zu heilen vermag (vgl. E. Lohmeyer, a.a.O., S. 104: «Nicht eine geheimnisvolle Kraft, sondern Wort und Glaube schaffen Heilung und Heil»).

Um- und Einkehr gegangenen Glauben gilt dann die Heilzusage Jesu (V 34), die darum weder Wiederholung des früher bereits Konstatierten, noch bloße Bestätigung der Gesundheit auf Dauer<sup>36</sup> ist.

## 2. Mt 9, 20-22

Die frappierende Kurzfassung, in der die Heilungsgeschichte bei Matthäus erscheint, ist bereits eingehend analysiert worden<sup>37</sup>. Man hat «hier den Eindruck, daß (Matthäus) von dem, was Markus... berichtet, nur das nackte Gerippe übrigbehalten hat»<sup>38</sup>.

«Seit zwölf Jahren blutflüssig». Das erinnert im Vergleich zu der breiten Schilderung bei Markus an die Notiz auf einer Karteikarte, die heute oft von der Darstellung übrigbleibt, in welcher ein Patient im Sprechzimmer des überlasteten Arztes sein Leiden zu schildern sucht. Volksmenge und Jüngerkreis sind von der Bildfläche geschwunden. Der magische Zug einer automatischen Kraftübertragung, der der ursprünglichen Wundergeschichte zugrundelag, ist getilgt. Matthäus läßt die Heilung erst auf das Wort Jesu hin erfolgen. Dem entspricht, daß statt des variierenden Sprachgebrauchs bei Markus — «heil werden» σωθῆναι: V. 28), «heilen» ἰᾶσθαι: V. 29), «heil machen» σώζειν: V. 34b), «gesund (sein)» 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 den Grund der Heilmacht Jesu konzentriert. Die offene Begegnung zwischen dem Leidenden und dem Rettenden braucht nicht erst über die Wende in der Szene herausgearbeitet zu werden. Auf diese Begegnung ist die Erzählung bei Matthäus von vornherein angelegt.

---

Das zeigt ja noch einmal der Sammelbericht Mk 6, 56: «...und (sie) baten ihn, daß sie wenigstens die Quaste seines Gewandes berühren dürften. Und alle, die es berührten, wurden geheilt». Auch hier ist aber vorausgesetzt, daß man vorher bittend, also in offener Begegnung, an Jesus herantritt.

<sup>36</sup> Vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium I, S. 305: «Die 'Kur' (V. 29) war und ist eine Gesundung aus dem Glauben, die bleiben soll».

<sup>37</sup> Siehe bes. H. J. Held, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, in: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium. Hrsg. von G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Neukirchen 1975, S. 168f, 204-207, 228, 274f; ferner R. Pesch / R. Kratz, So liest man synoptisch, Bd. 2: Wundergeschichten, Frankfurt 1976, S. 62-64; G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, a.a.O., S. 137f.

<sup>38</sup> Held, a.a.O., S. 168.

Trotz solcher bewußter Tilgung der Atmosphäre von Aberglauben 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 auf seiten Jesu und auf seiten der Frau implizit eine Wende in der Glaubenshaltung markieren. So könnte der Spruch: «Dein Glaube hat dich heil gemacht!» 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 nach dem ersten Evangelisten weder einen unmittelbaren Mirakelglauben auf, noch setzt er, wie bei Markus, eine Umkehr bzw. Hinkehr zur Person des Offenbarers 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 *Herantreten* der Frau «von hinten» zu verstehen sein (V. 20). Dieses Motiv scheint mir bei Matthäus nicht doch noch einen Verweis auf die sonst gestrichene Menge zu implizieren<sup>39</sup>, sondern dürfte eher auf die ehrfürchtige Zurückhaltung der Bittstellerin hin zu deuten sein. Dem entspricht auch die Übernahme von Mk 6, 56 an dieser Stelle: Die Frau berührt (wie die Kranken nach Bitten der sie Herbeitragenden) nur die *Quaste* seines Gewandes. Darin bleibt gewiß der allgemeine 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 Anerkennung der Hoheit Jesu, 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, als den Hörer über einen klimatisch-

<sup>39</sup> Vgl. Held, a.a.O., S. 204: «Das Verhalten der Frau, die 'von hinten' an Jesus herantritt und 'nur' sein Gewand anrühren will, ist nur in der Situation begreiflich, die Markus darstellt, daß nämlich Jesus von einer großen Menge umdrängt wird. Das gleiche gilt von der Bemerkung, daß Jesus sich umwendet und die Frau sieht», vgl. ebd. S. 168. Noch weniger plausibel erscheint mir die Erklärung bei R. Pesch/R. Kratz: «Das Hinzutreten...der Kranken 'von hinten', bei Markus erzählerisch motiviert und ermöglicht durch den Andrang der Menge, deutet bei Matthäus nur noch darauf hin, daß sich die Blutflüssige infolge ihrer Unreinheit heimlich an den Wundertäter heranmachen muß» (So liest man synoptisch 2, a.a.O., S. 63).

dramatischen Aufbau in den Bann zu ziehen). Der zurückhaltenden Bitte entspricht dann (bei Matthäus) auch Jesu ausdrückliche Zuwendung und das «Sei getrost!», das Matthäus dem Jesuswort als eine Aufmunterung näherzutreten voranstellt.

### 3. Lk 8, 43-48

Auch der dritte Evangelist hat den ersten Teil der Wundergeschichte, insbesondere den Krankheitsbericht, stark verkürzt<sup>40</sup>. 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, daß auf seiten der Frau die subjektiven Momente hinter die objektive Berichterstattung zurücktreten — das Gehört-haben der Frau von Jesus, ihre Reflexion über den Grund ihrer Berührung und ihre eigene Wahrnehmung der Heilung werden fortgelassen —, wohingegen bei Jesus der Berichtersteller selbst in den Hintergrund tritt. Jesus fragt sogleich, wer *ihn* berührt habe, und stellt selbst fest, daß er bemerkt habe, wie eine Kraft<sup>41</sup> von ihm ausging. Die zweimalige Bemerkung über sein Umherblicken entfällt.

Dadurch ist einmal dem ersten Teil der Erzählung der Charakter einer fast eigenständigen, um die magische Perspektive der Frau kreisenden Novelle genommen<sup>42</sup>. Zum anderen wird die souveräne Hoheit Jesu nicht erst schrittweise von diesem Hintergrund abgehoben. Jesus nennt — unter der Voraussetzung allerdings, daß Wunderkraft auch im Verborgenen von ihm auszugehen vermag — die Dinge gleich beim Namen. Wenn Petrus als Sprecher für alle Jünger<sup>43</sup> Jesus die unüberschaubare Situation entgegenhält, so beweist schon

<sup>40</sup> Die wörtliche Übereinstimmung von Mt 9,20; Lk 8,44 gegen den Markustext: «...trat von hinten herzu und berührte die Quaste seines Gewandes» ist — trotz der sachlichen Anlehnung an Mk 6,56 — eine der frappierenden Schwierigkeiten in der synoptischen Frage.

<sup>41</sup> Bevor man hellenistische Parallelen heranzieht, sollte man auf das lukanische Verständnis dieser «Kraft» achten; vgl. die Eintragung Lk 5,17 gegenüber der Markusvorlage (2,2) im Kontext der dortigen Diskussion um die Vollmacht Jesu (5,20-25); ferner Lk 4,14; 24,49; Apg 1,8; 10,38. Vgl. hierzu M. H. Miller, *The Character of Miracles in Luke-Acts*, Diss. masch. GTU Berkeley 1971, S. 90ff.

<sup>42</sup> «Der ganze Bericht von der Frau... ist syntaktisch in einem Satz untergebracht» (R. Pesch/R. Kratz, *So liest man synoptisch 2*, a.a.O., S. 65).

<sup>43</sup> Wie oft bei Lukas, vgl. z.B. 5,1-11; 22,8.61; 12,41.

seine Anrede, «Meister»<sup>44</sup>, 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 heil macht, nicht auf die magisch-abergläubische Vorstellung der Frau, sondern setzt ihre Hinkehr zur offenen Wahrheit voraus<sup>45</sup>. Über Markus hinaus — und anders als Matthäus, der auf den *bittenden* Glauben abhebt — richtet sich das Bekenntnis der Frau aber nicht mehr nur an Jesus selbst, sondern ist zugleich dankbare Verkündigung der rettenden Tat vor dem ganzen Volk.<sup>46</sup>

#### 4. Folgerungen

Der kurzen Perikope von der Heilung einer blutflüssigen Frau haben offensichtlich alle drei Synoptiker größere Bedeutung beigegeben. Dies läßt sich besonders gut an der redaktionellen Arbeit bei Matthäus und Lukas erkennen, ergibt sich aber auch aus der Funktion, die die Geschichte im Aufbau des Markusevangeliums

<sup>44</sup> Vgl. Lk 5,5; 8,24; 9,33.49; 17,13.

<sup>45</sup> Vgl. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 51977, S. 282: «Glaube und Rettung haben den letzten Rest des Magischen überwunden.» Hier müßte die Untersuchung weitergeführt werden in die Auslegung des speziellen Sinns, den das Wort «heil machen» bei Lukas erfährt. Zum lukanischen Wunderverständnis beabsichtige ich, in Kürze eine detaillierte Arbeit vorzulegen.

<sup>46</sup> Vgl. G. Theißen, a.a.O., S. 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.» U. Busses Kritik hierzu (*Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas*, Stuttgart 1977, S. 228) verkürzt die Aussage auf die Kraft und das Wissen Jesu.

hat<sup>47</sup>. Dieses Interesse konzentriert sich aber bei keinem von ihnen auf die «eigentliche» wunderbare Heilung der Frau durch bloßen Kontakt mit dem Gewande Jesu, die vielleicht ursprünglich im Zentrum einer «urchristlichen Wundergeschichte» gestanden hatte. Ziel der kompositionellen Arbeit, der die Erzählung durch die Evangelisten unterworfen wurde, ist vielmehr die je verschieden pointierte Distanz zu einem bestimmten Mirakelglauben. Alle drei Versionen dürften von dem Bewußtsein eines fundamentalen traditionsgeschichtlichen Problems getragen sein: Einerseits schien über jeden Zweifel erhaben, daß Jesus wunderbare Heilungen gewirkt hatte. Die *Form*, in der Berichte über solche Heilungen kursierten, schien andererseits der Erfahrung mit Jesus weitgehend ungemäß, die aller authentischen christlichen Tradition zugrundelag. 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. Gerade die drei uns überlieferten Darstellungen der Heilung einer Blutflüssigen bieten ein anschauliches Beispiel für solcherart kritisch-redaktionelle Arbeit, nämlich in der Spannung, die jeweils zwischen der wunderbaren Heilung und dem aufmunternden Wort vom Glauben, der heil macht, hergestellt ist. In allen drei Fassungen verschiebt sich damit der Schwerpunkt des eigentlich Wunderbaren vom objektiv konstatierbaren Mirakel, um das es der ursprünglichen Erzählung vor allem gegangen sein mag, auf Jesus, die Mitte des Geschehens selbst hin, von dessen Blick und Wort her sich erst entscheidet, ob das, was der Mensch durch ihn erfährt, wirkliches Wunder oder nur eine Ausgeburt des Aberglaubens ist.

Aus dieser Beobachtung ergeben sich wichtige Folgerungen für die Interpretation der Wundergeschichten im Neuen Testament. Die mannigfachen Parallelen aus der antiken Umwelt mögen es zwar erlauben, Schemata für bestimmte Typen von Wundererzählungen zu erstellen, in die auch christliche Wundergeschichten «hineinpassen». Für den Schritt, über solche formgeschichtliche Zuordnung hinaus der gattungsspezifischen Typik von Einzelmotiven nun auch Kriterien für die Auslegung neutestamentlicher

---

<sup>47</sup> Vgl. Die historische Rückfrage nach den Wundern Jesu, a.a.O., S. 57; Christologische Brennpunkte, a.a.O., S. 81-100.

Wundergeschichten zu entnehmen, ist aber äußerste Vorsicht am Platze. Erst wenn es unmöglich erscheint, den Sinn von Einzelzügen einer Geschichte aus dem Kontext der jeweiligen Evangelienkomposition zu ermitteln, mag der Rückgriff auf eine allgemeine Erzähltypik gerechtfertigt sein. Die Frage nach dem Stellenwert eines Details, wie er dem Schema antiker Wundergeschichten entspricht, muß aber immer der «Frage nach vorn», in den theologischen Zusammenhang des jeweiligen Evangeliums hinein, untergeordnet bleiben.<sup>48</sup>

HANSJÜRGEN VERWEYEN

---

<sup>48</sup> Von hierher ergeben sich Bedenken gegenüber der Behandlung der Wunderthematik in der Reihe «So liest man synoptisch» von R. Pesch und R. Kratz (bes. Bd. 2 und 3). So hilfreich diese, vom wissenschaftlichen Rang wie didaktischen Geschick her ausgezeichnete Darstellung auch ist: Das Zerreißen der neutestamentlichen Wunderüberlieferung nach Maßgabe von (oft ein wenig erzwungen anmutenden) Erzähltypen — Exorzismen, Heilungen, Totenerweckungen, Rettungswunder, Geschenk wunder, Normenwunder, Fernheilungen — verführt zu einem Lesen dieser Überlieferung am maßgeblichen Blick der neutestamentlichen Zeugen vorbei, in dem die Wundergeschichten allein den angemessenen christologischen Ort haben.

## Resumo

### UNIDADE E DIVERSIDADE DOS EVANGELHOS A PARTIR DO EXEMPLO DA REDACÇÃO DAS HISTÓRIAS DOS MILAGRES (Especialmente Mc 5, 25-34 par.)

#### I — *Observações preliminares*

Como deve entender-se o facto que, não só no decurso dos tempos, mas logo desde os princípios, haja retratos tão diversos da figura de Jesus?

A resposta a esta pergunta tem sido procurada em diversas direcções:

1) Para uns, a exegese bíblica deve ter como norma fundamental a vivência do Espírito de Cristo. Mas esse critério é diversamente aplicado: enquanto certas confissões cristãs apelam para a acção do Espírito que se manifesta em cada situação concreta, a Igreja Católica baseia-se sobretudo nas orientações ditadas pelo seu magistério.

2) Outros, tais como o Catecismo Católico do Episcopado Alemão anterior ao Concílio (1955), tentam fazer uma «harmonização dos Evangelhos», sem grande atenção pelo estilo, pela teologia e pelo contexto em que se inserem os textos coligidos.

3) Uma tal sobrevalorização da unidade dos Evangelhos provocou uma reacção, encabeçada por A. Schweitzer, que se propôs reconstruir o verdadeiro retrato de Jesus a partir de um objectivo puramente histórico. Todavia ainda aqui o centro de interesse permanecia demasiadamente ligado à história crítica da vida de Jesus e não havia a percepção de uma teologia específica de cada evangelista. Neste último aspecto diversifica-se a «nova procura do Jesus histórico» (J. M. Robinson, 1959), cuja historiografia existencial se desenvolveu em estreita relação com o método da história da redacção. E é aqui que se situa a presente temática: a investigação acerca daquele *único* fundamento de todos os Evangelhos, o Jesus histórico, deve andar a par com um interesse pela teologia de cada transmissor da tradição, especialmente os evangelistas. Diz-se intencionalmente «andar a par», pois que se devem procurar harmonicamente estas duas metas da análise sem se abandonar o método histórico-crítico e sem se cair no perigo de um regresso às antigas harmonizações dos Evangelhos.

#### II — *Considerações hermenêuticas*

À teologia fundamental, que há-de mostrar a solidez dos motivos em que se apoia a fé cristã, compete abordar a problemática do Jesus histórico. Todavia a sua investigação não pode situar-se no campo do «puramente histórico», excluindo qualquer compromisso existencial com Cristo, objecto da fé. A redução do Jesus histórico aos dados anteriores ao querigma (Bultmann), ou a tentativa de distinguir nos Evangelhos querigma e história (post-bultma-

nianos), pressupõem que não se reconhece ao querigma uma dimensão histórica. Ora os factos que não se podem objectivar na esfera de um observador neutral não são menos verdadeiros que os factos relativos à fé. As testemunhas evangélicas transmitem-nos o «Jesus integral», que comporta história e fé.

O interesse actual pela história da tradição que precede os Evangelhos leva-nos a supor que se pensa que as primitivas etapas da tradição nos fornecem melhores elementos sobre o verdadeiro Jesus da história que aqueles que podemos encontrar nos Evangelhos. Mas este pressuposto não tem na devida conta a função mediadora das testemunhas, que nos transmitem não apenas «uma verdade da fé», mas toda a verdade que está contida naquele facto da história.

Daqui já se podem deduzir princípios metodológicos relativamente à questão sobre um *único* Evangelho nos quatro Evangelhos: não se deve partir tanto das diferenças dos Evangelhos para se chegar a uma tradição primitiva comum, mas antes há que se fixar na imagem que resulta de tão diversas representações de Jesus.

Vamos agora concretizar estas reflexões genéricas na questão dos milagres de Jesus. Na tradição dos milagres, tal como nos é reconstruída pelos exegetas, distinguem-se três níveis.

Ao 1.º nível pertencem os milagres que no parecer da maioria dos exegetas remontam à actividade de Jesus.

Ao 2.º nível pertencem aquelas histórias de milagres com uma reflexão cristológica das comunidades cristãs. Neste grupo podem enumerar-se as seguintes narrações: multiplicação dos pães, ressurreições de mortos, o caminhar de Jesus sobre as águas, a tempestade amainada. Com efeito nestes relatos pretende-se mostrar a grandeza de Jesus em comparação com determinadas figuras do A. T. e mesmo com Jahweh.

No 3.º nível incluem-se *coleções* escritas, das quais se serviram os evangelistas como parte essencial para os seus relatos. Muitos críticos pressupõem a existência de uma coleção de milagres pré-marcianos, de um «Livro de milagres» pré-joânico e de outras fontes, entre as quais se enumera a *Quelle* (cf. Mt 8, 5-15; 21, 18-22).

O objectivo que presidiu à elaboração das narrações do 2.º nível esteve também presente noutros relatos. As alterações que os evangelistas fizeram ao material das fontes não se devem a um conhecimento mais perfeito dos factos, mas simplesmente à intenção teológica de cada um. Cabe mesmo perguntar-se se as histórias de milagres que fazem parte do material próprio de cada evangelista dependem só dos relatos dos dois primeiros níveis ou se reflectem sobretudo a teologia dos mesmos.

### III — *A cura da hemorroissa nos Evangelhos Sinópticos* (Mc 5, 25-34; Mt 9, 20-22; Lc 8, 43-48).

A referida problemática hermenêutica pode observar-se claramente num exemplo da história da redacção de um relato de milagre que é transmitida nos três Sinópticos com um objectivo teológico muito preciso: a cura da hemorroissa.

Esta perícopa teve um significado profundo para os três Sinópticos. Isto verifica-se sobretudo no trabalho redaccional de Mateus e de Lucas e na função que este relato exerce na composição geral do Evangelho de Marcos. Mas nenhum Sinóptico concentra o seu interesse na cura extraordinária enquanto tal realizada mediante o simples contacto com as vestes de Jesus, que talvez no princípio tivesse ocupado o centro de uma «história de milagre do primitivo cristianismo». A finalidade do trabalho redaccional foi finalmente a de apresentar este facto como um milagre da fé. Todas as três versões devem ter tido como ponto de partida a consciência de um problema fundamental da história da tradição: por uma parte parecia fora de qualquer dúvida que Jesus tivesse realizado curas admiráveis; por outra parte, a *forma* em que os relatos de tais curas eram transmitidos parecia não corresponder à experiência normal de Jesus, que servia de fundamento a toda a tradição cristã autêntica. Por isso era necessário, no processo da transmissão das «histórias de milagres do primitivo cristianismo», libertar o verdadeiro poder taumatúrgico de Jesus daqueles elementos que eram comuns a outros esquemas de narrações de milagres largamente difusos naquele tempo. Exactamente as três versões da cura da mulher com um fluxo de sangue que nos foram transmitidas oferecem-nos um exemplo típico para um trabalho de crítica redaccional, nomeadamente na tensão que surge entre a cura extraordinária e a respectiva palavra sobre a fé.

Em todas as versões o acento é deslocado do facto maravilhoso enquanto tal, capaz de ser constatado objectivamente, para Jesus, que é o centro do acontecimento; é só em referência a Ele e à sua palavra que se decide se aquilo que o homem por seu intermédio experimenta é um verdadeiro milagre ou apenas um desabrochar da fé.

MANUEL ISIDRO ALVES