

Die Wunder und das Wunder

Von Josef Sudbrack SJ

Wer sich heute in die Thematik »Wunder« vertieft, wird bald erdrückt sein von der Fülle an Literatur, aber mehr noch fasziniert werden von der Vielfalt der Aspekte. Er wird auch schnell feststellen müssen, daß zwei Grenzpositionen heute seriöserweise nicht mehr vertreten werden sollten. Die eine ist die selbstsichere Behauptung: »Wunder. – Das Muster eines Scheinbegriffs. Will man mit dem Scheinbegriff ›Wunder‹ ganz fertig werden, so darf man sich gegen den Wunderglauben nicht allein auf das Gesetz der Kausalität berufen. Solange ein wirkender Gott Wunder tun kann, so lange ist ja das Gesetz der Kausalität nicht erschüttert, höchstens die mangelhaft bekannten Naturgesetze. Wer an Märchen glaubt, wie an die Bibel, für den sind unzählige Wunder bezeugt.«¹ Aber wohl ebenso töricht wäre es, mit einer Anhäufung von »authentischen« Berichten die »geschichtliche Faktizität der Wunder« Jesu als »Werke, die nur Gott wirken kann«, zu bestärken.² Wer heute über Wunder nachdenkt, muß zuerst einmal vorsichtig dies und das sondieren und damit Felder abstecken, auf denen das zu bestimmen ist, was biblische oder andere Berichte über Wunder usw. erzählen.

Auch was hier versucht werden soll, muß als Richtungsanweisung verstanden werden. Literaturhinweise usw. sind daher auch eher als Aufgabenstellung innerhalb mannigfacher Beobachtungsfelder gemeint, sollten aber nicht ohne weiteres als umfassende Aufarbeitung und endgültige Beurteilung des Standes der augenblicklichen Forschung verstanden werden.

Felder der Diskussion

Die *exakten Naturwissenschaften* gehören vor allen zu dem Feld, innerhalb dessen die Diskussion um Wunder stattfindet. Heutzutage ist die Zeit vorbei, da die Theologie noch im Raum dieser Wissenschaften offene Lücken suchte, in denen eventuelle »Wunder« unterzubringen wären. Diese apologetische Methode (Gott, das »Göttliche« als »Lückenbüßer« einer wissenschaftlich nicht völlig rationalisierten, das meint begrifflich noch nicht durchleuchteten,

1 F. Mauthner, Art. ›Wunder‹, in: Wörterbuch der Philosophie II. München 1910, Sp. 582f., verkürzt, ohne die Auslassungen anzuzeigen.

2 W. Schamoni, Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligensprechungsakten. ³1976 (Sonderauflage), S. XIV, wobei die Hinweise auf Parapsychologie usw. vieles von der Ankündigung des »Beweisens« wieder zurücknehmen. Auch manche Artikel des sonst vorzüglichen Sammelbandes: Histoire des Miracles. Angers 1983, leben noch in einer veralteten Argumentationswelt.

aber wenigstens grundsätzlich durchleuchtbaren Welt) hatte zwar mit der Diskussion um die Heisenbergsche »Unschärferelation« für einige Zeit so etwas wie ein Nachleben. Aber sie ist sowohl theologisch wie naturwissenschaftlich unhaltbar. Ganz abgesehen davon, daß sich die Theologie mit solchen Lückenbüßer-Theorien in ein ständiges Rückzugsgefecht hineinbegeben würde (die Geschichte der Apologetik liefert schlimmes Anschauungsmaterial), argumentiert eine solche Apologetik theologisch wie wissenschaftstheoretisch in einen leeren Raum hinein.

Béla Weissmahr hat überzeugend gezeigt³, daß der »Lückenbüßer Gott« der christlichen (und auch philosophisch aufzeigbaren) Gottesvorstellung widerspricht: »Ein Einzelereignis in der Welt, das nur von Gott und nicht auch von geschaffenen Kräften herkommt, ist undenkbar, weil dies sowohl der Göttlichkeit Gottes als auch der Einheit des von Gott Geschaffenen widerspricht. Würde nämlich Gott ohne die – seine Unmittelbarkeit zum Geschehen nicht ausschließende – Vermittlung geschöpflich eigenständig wirkender innerweltlicher Ursachen etwas innerhalb der Welt hervorbringen, so wäre er, da er als die einzige Ursache des Geschehens zu betrachten ist, in diesem Fall auch die innerweltliche Ursache des sich Ereignenden. Er stünde auf der gleichen Ebene mit anderen weltlichen Ursachen und wäre deshalb nicht mehr der transzendente Schöpfer von Himmel und Erde.«

Aus naturwissenschaftlicher Sicht ist die Vorstellung, als erobere die exakte Wissenschaft ein immer größeres Terrain der Wirklichkeit und fülle langsam die weißen Flecke einer *terra incognita*, auf der man Wunder ansiedeln kann, mit Wissen aus, zwar eine methodische Arbeitsanweisung, die populärwissenschaftlich zu kühnen Hypothesen ausgeschlachtet wird. Doch das verantwortete Ethos der Grundlagenforschung stellt den »Fortschritt« der Wissenschaft anders dar. Hans-Peter Dürr (wissenschaftlich ausgewiesen als Direktor des Max Planck-Instituts für Physik und Astrophysik [Werner-Heisenberg-Institut] und menschlich legitimiert als Träger des Alternativen Nobelpreises von 1987 für sein Verdienst um die Friedensforschung) zeigt am Paradigma des wissenschaftlichen Fortschritts, an der Physik, die »Grenzen der Wissenschaft« auf. Physik (als die Fundamental-Naturwissenschaft) umgreife einen immer kleineren Ausschnitt der Wirklichkeit, der letztlich nur noch funktional, nicht mehr inhaltlich zu bestimmen ist, und beschreibe dessen »Gesetzmäßigkeiten« überdies von den subjektiven Bedürfnissen des Menschen her⁴: »Die Naturwissenschaft handelt *nicht von*

3 Grundlegend in: Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders. Frankfurt 1973. Dazu besonders die Diskussion: Walter Kern und Béla Weissmahr, in: ZKTh 16 (1974), S. 136-139, 426-430. Unser Zitat aus der Zusammenfassung B. Weissmahrs, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, IV: Natürliche Phänomene und Wunder. Freiburg 1982, S. 141.

4 Naturwissenschaft und Wirklichkeit. Der Beitrag naturwissenschaftlichen Denkens zu einem

der *eigentlichen Wirklichkeit*, der ursprünglichen Welterfahrung oder, allgemeiner: dem, was dahintersteht, sondern *nur von einer bestimmten Projektion dieser Wirklichkeit*, nämlich von dem Aspekt, den man, nach Maßgabe detaillierter Anleitungen in Experimentalhandbüchern durch ›gute‹ Beobachtungen herausfiltern kann. Entsprechend seinem Projektionscharakter ist das auf diese Weise ermittelte naturwissenschaftliche Wissen im allgemeinen ein *eingeschränktes Wissen* von der metaphysisch vorgestellten *eigentlichen Wirklichkeit*. Darüber hinaus erhält das wissenschaftliche Wissen durch *die Projektion* auch eine bestimmte Prägung, wodurch sich der Charakter der wissenschaftlichen Welt gegenüber der *eigentlichen Wirklichkeit qualitativ* verändert. « Er kommt deshalb zur Schlußfolgerung⁵: »Der Mensch bedarf, um handeln zu können, einer über seine wissenschaftlichen Erkenntnisse hinausgehenden Einsicht – er bedarf der Führung durch das Transzendente.«

Nicht die vermeintlichen Lücken im naturwissenschaftlichen Weltbild, sondern der Mensch selbst in seiner Offenheit für die Gesamt-Wirklichkeit, in seiner Wirklichkeits-Erfahrung und Aktivität muß, so gesehen, den Ansatz des Weiterfragens bilden. In Weissmahrs Zusammenfassung seiner »Wunder«-Analyse wird H.-P. Dürrs naturwissenschaftliche Einsicht auf die Ebene der christlichen Vorstellung übertragen⁶: »Wundererkenntnis ist also die am deutlichsten ausgeprägte Form von *Glaubenserkenntnis*. Ohne die Anerkennung der auf die transzendente Wirklichkeit hinweisenden *dialogischen Bedeutung eines Ereignisses* kommt keine Erkenntnis des Wunders zustande.«

Der Ethnologe Hans Peter Duerr hat in zwei umfangreichen Bänden: »Der Wissenschaftler und das Irrationale. Beiträge aus Philosophie und Psychologie«⁷, ein Spektrum von wissenschaftlichen Äußerungen zusammengestellt, die zwar überaus verschieden argumentieren und zu divergierenden Ergebnissen kommen, die aber den zu Beginn glossierten gegensätzlichen Äußerungen von Fritz Mauthner und Wilhelm Schamoni die Grundlage entziehen.

Die *Ethnologie* nun ist der Boden, auf dem Hans Peter Duerr selbst argumentiert. Seine zum Kultbuch avancierte: »Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation«⁸, zeigt mit einem überwältigenden ethnologischen Material, daß die Erfahrungswelt der Religionen von einer rationalistischen Wissenschaft nicht aufzuarbeiten ist. Zur Beurteilung ist zu wissen, daß Duerr keinesfalls ein Ableger der »New Age-Nostalgie« für Indianer-

möglichen Gesamtverständnis unserer Wirklichkeit, in: H. A. Müller, Naturwissenschaft und Glaube. Bern/München/Wien 1988, S. 73-74; Hervorhebungen von mir.

5 In: H.-P. Dürr, Physik und Transzendenz. Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren. Bern/München/Wien 1986, S. 8.

6 Ebd., S. 146.

7 Frankfurt 1981.

8 Erstauflage 1978, dann als Suhrkamp Taschenbuch Nr. 1345 unverändert herausgegeben.

Kultur, schamanistische Riten und esoterische Praktiken ist. Derlei glossiert er⁹ als »Hang zum Irrationalismus«, der nichts ist als die Kehrseite des naiven und mittlerweile enttäuschten »Hanges zum Rationalismus« – der plötzlich orange gekleidete Hyper-Intellektuelle«. Seine achtungsvolle Kritik an Mircea Eliade und die Stellungnahme zum »Lottergerede über Castaneda«¹⁰ zeigen, wie sehr er sich bemüht, seine aus reichem Material gewonnenen Erkenntnisse stets neu rational zu überprüfen. Aber zugleich öffnet er sich den anderen Bereichen. So schreibt er¹¹ zu R. D. Bairds These, daß man nicht »an die Götter einer fremden Religion glauben müsse, um sie verstehen zu können«: »Wenn es die Aufgabe des Wissenschaftlers ist, diesen Bereich der Wirklichkeit zu erforschen, dann wird ihm nichts anderes übrigbleiben, als entweder so zu glauben oder eben diesen Glauben nicht zu verstehen. Dann kann es aber zugleich so sein, daß mit diesem Glauben die Fähigkeit schwindet, diesen Glauben denjenigen verständlich zu machen, die ihn nicht haben.«

Im Bereich der Ethnologie nun ist das »Wunderbare« eine solche Selbstverständlichkeit, daß nur eine rationalistische Überheblichkeit es leugnen oder mit billigem kategorialen Zugriff »entmythologisieren« kann. Der Erik Erikson-Schüler Sudhir Kakar, ein praktizierender Psychoanalytiker in New Delhi, gibt von der »Wunderwelt« einer fremden religiösen Kultur ein beeindruckendes Zeugnis. In: »Schamanen, Heilige und Ärzte. Psychotherapie und traditionelle indische Heilkunst«¹², beschreibt er seine Erfahrungen mit traditionellen indischen Heilungsprozessen und Heilungserfolgen, die der abendländischen Bildung ins Gesicht schlagen. So knüpft er Bekanntschaft mit Pir (Weiser, Alter, Priester) Baba in der Moschee Patteshah Dargah. Der alte Herr in einer »eigentümlichen Mischung aus Demut und unverkennbarem Stolz« fragt seine Patienten zuerst nach den Träumen, setzt dann mit der »Unterscheidung der verschiedenen Balas (Geister und Dämonen)« eine »Differentialdiagnose« an und gibt dem Patienten »besprochenes« Wasser oder Zucker zum Einnehmen. »Gelegentlich nimmt er auch *jhara* vor; das Ritual ist ähnlich, nur bläst Baba nicht auf das Wasser, sondern haucht dem Patienten seinen Atem ins Gesicht. Wenn ein Patient gegangen ist und Baba es nicht vergißt, schickt er ihm noch ein kurzes Gebet hinterher, ungefähr des Inhalts: »Herr, enttäusche diese arme Seele nicht. Erhalte sie gesund und guten Mutes!« Baba selbst lehnt »alle Magie und Zauberei« ab, hat aber einen unerschütterlichen »Respekt vor dem Mystischen«. »Was seine Heiltätigkeit betraf, verstand sich Baba als Verbindung zu Allah und als Medium

9 Aus der Einleitung zu: Der Wissenschaftler und das Irrationale, a.a.O.

10 So der Aufsatz von R. de Mille, in: ebd., Bd. I.; dazu H. P. Duerr (Hrsg.): Alcheringa oder die beginnende Zeit. Frankfurt 1983 (Festgabe für und Auseinandersetzung mit Mircea Eliade).

11 Traumzeit, a.a.O., S. 545f.

12 München 1984, S. 20, 29, 53, 35, 45, 80, 280f.

der göttlichen Kraft, von welcher die eigentliche Heilung ausging. Er sah sich lediglich als Mittelsmann an und wollte für seine Heilerfolge kein Lob hören, machte sich aber bei Mißerfolgen auch selbst keine Vorwürfe.« Was nun Sudhir Kakar an »Heilungen« von Baba oder anderen oder einfach an heiligen Orten beschreibt, umgreift den Katalog dessen, was auch von Lourdes oder Fatima berichtet wird, so z. B. die »quasi epileptischen Anfälle« Sundars, die ihn in die »Bewußtlosigkeit« hineinstürzen.

Sudhir Kakar versucht, diese Erfahrungen in sein medizinisches Begriffsschema einzuordnen. Aber gerade diese westlich psychotherapeutische (E. Erikson) Rationalität macht sein Zeugnis von den hinduistisch-muslemischen »Wundern« überzeugend: »Mir wurde bewußt, daß alle medizinischen Ansätze relativ sind. Ich erkannte, wie sehr jede Gesundheits- und Reife-Moral das Verständnis für andere verstellen kann. Ein dauerndes »Hinterfragen« der hartnäckigen Spuren dieser Moral im eigenen Ich scheint eine notwendige Vorbedingung für jede Forschung, jedes Verstehen zu sein.« Anders gesagt: Nur wer die Selbstverständlichkeit seines rational-technisch geformten Wissens von »Möglich – Unmöglich« losläßt, bekommt einen Zugang zu der Welt der Wunder-Heilungen, denen Kakar in Indien begegnete.

Die religionssoziologische These G. Kehrsers, die ohne Begründung als selbstverständlich hingestellt wird, mutet demgegenüber wie ein Relikt vergangener Aufklärungsnaivität an: »Die manchmal explizit geäußerte – häufig aber implizit vertretene – Meinung, daß eine irgendwie geartete Sympathie gegen den Gegenstand der Wissenschaft (d. m. Religion) dem Erkenntnisprozeß förderlich sei, ist unhaltbar.«¹³ Aus der notwendigen »Epoché« und einer eventuellen »trial and error«-Methode wird hier eine Metaphysik, die angesichts des überwältigenden ethnologischen Materials der Religionsphänomenologie antiquiert erscheint.

Aber auch eine Apologetik: »Weil Wunder Jesu, deshalb Gottessohnschaft Jesu und Absolutheit des Christentums«, schlägt sich selbst ins Gesicht. Eugen Drewermann¹⁴ hat in diesem Punkte recht: »So sehr ein Wunder in *einer* Religion den Glauben stärken kann, so sehr müssen scheinbar viele Wunder in *allen* Religionen diesen Glaubensbeweis wieder entkräften.« Das Wunder »stellt nicht das Privatgut *einer* Religion, sondern das Ingredienz jeder wirklichen Religion dar, und dieser Umstand nötigt noch einmal dazu, auch an den Wundern der Bibel die Ursprünglichkeit und Wahrheit ihrer Religiosität nicht in dem Gegensatz, sondern der Einheit zu den Überlieferungen der »heidnischen« Religionen der Menschheit zu suchen.«

Die *Parapsychologie* verstärkt diese scheinbare Relativierung des »Wun-

13 G. Kehrer, Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt 1988, S. 3; es ist auch typisch, daß der Verfasser der »Religionsphänomenologie« keinen klaren wissenschaftstheoretischen Platz im dualen Schema von »religiöser Bindung« und »Neutralität« zuweisen kann.

14 Tiefenpsychologie und Exegese, II. Olten ²1986, S. 75, 163.

ders«. Ihre Forschungsarbeit hat sich zwar bisher noch kaum auf das Gebiet von »wunderbaren« Heilungen begeben; dies sicher auch deshalb, weil sich schon vom medizinischen Standpunkt aus viele Freiräume für Unverständliches, im wissenschaftlichen Verstehens-Netz Unerklärbares ergeben, daß sich die Frage nach parapsychologischen Zusammenhängen nur selten stellt. Doch mitberücksichtigt werden müssen die Einsichten dieser in ihrer Seriosität nicht mehr anzuzweifelnden Wissenschaft. Zweifelsohne fällt manches, was die Ethnologie an »Wunderbarem« berichtet, in ihren Bereich.

Man unterscheidet¹⁵ »zwei Forschungsbereiche«. Einmal die Frage, »ob Menschen bzw. Organismen von ihrer Umwelt Kenntnisse außerhalb der bisher bekannten Wege der Erfahrung erhalten können«: *Telepathie* (»außer-sinnlich übermittelte Erfahrung eines fremdseelischen Vorgangs«), *Hellsehen* (wenn kein fremdes Bewußtsein vermittelt), *Präkognition* (in eine noch unexistente Zukunft hinein). Das zweite Grundphänomen stellt vor »die Frage, ob Menschen bzw. Organismen auf eine physikalisch zur Zeit nicht erklärte Weise auf Objekte der Körperwelt, auf materielle Systeme einwirken können«. Das meint: *Telekinese* oder *Psychokinese*. Der deutsche Altmeister dieser Wissenschaft, Hans Bender, berichtet z. B. von Löffelbiegeexperimenten (nicht mit dem Israeli Uri Geller!), mentalem Verändern von Stromkreisen oder von einer mentalen Abtötung von »Kolibakterien«, was alles die uns bekannten physikalischen oder biologischen Gesetze überschreitet.

Ein nüchterner Theologe, Bernhard Wenisch,¹⁶ stellt aufgrund kultureller Daten und parapsychologischer Einsichten für eine bestimmte Weise solcher parapsychologischen Einwirkungen fest: »Wie weit die Möglichkeiten von paranormalem Wirken solcher Art gehen können, ist nicht von vornherein abzugrenzen. Es ist möglich, daß auf diesem Weg sogar Tötungen bewirkt werden können. Damit sind nicht Todesfälle gemeint, in denen das Opfer blindlings an die Macht des Zauberers, aus der Ferne den Tod herbeizuführen, glaubte. Es scheint aber auch Todesfälle zu geben, die unter merkwürdigen Umständen, in Zusammenhang mit einem magischen Ritual geschehen, von dem der, der damit umgebracht werden soll, nichts weiß.«

Es ist auch experimentell festgestellt und ethnologisch bestätigt, daß solche medialen Kräfte, die sich vielleicht in mehr Menschen, als man glaubt, verbergen, durch asketisches Leben, meditative Konzentration oder auch suggestive Beeinflussung entbunden und verstärkt werden können. Mircea Eliades »Schamanismus oder archaische Ekstasetechnik« bietet zusammen mit seinem »Yoga«-Buch¹⁷ dafür eine überzeugende Dokumentation.

15 Aus der fast uferlosen Literatur stützen wir uns auf das kleine, mit überraschenden Beispielen versehene Bändchen H. Benders: *Umgang mit dem Okkulten*. Freiburg 21984.

16 Ch. Weis (Pseudonym), *Begnadet, besessen oder was sonst? Okkultismus und christlicher Glaube*. Salzburg 1986, S. 59; dazu vom gleichen Autor: *Satanismus – Schwarze Messen – Dämonenglaube – Hexenkulte*. Mainz/Stuttgart 1988.

17 Zürich 1956, 1960; jetzt als Taschenbücher des Inselverlages.

Paranormale Geschehnisse, Heilungen oder auch von der Naturwissenschaft nicht zu erklärende Naturereignisse können also durchaus eine Deutung finden, die ohne den Begriff des »theologischen Wunders« (was immer damit gemeint sein mag) auskommt. Der polnische Forscher Richard Paciorek geht nun mit eingehenden medizinischen und psychologischen Untersuchungen den »Guerisons paranormales dans le Christianisme contemporain«¹⁸ (besonders mit dem Material der Heilungen von Lourdes) nach. Er kommt zuerst zum Ergebnis: »Die psychophysische Beurteilung einer paranormalen Heilung als religiöses Phänomen ist nur fragmentarisch und nicht die allein mögliche.« In einem anderen als dem christlichen Bezugsrahmen von Lourdes könnte das gleiche Phänomen legitimerweise anders gedeutet werden. Aber gehört nicht der Bezugsrahmen – hier der »religiöse«! – mit zum Phänomen? »Das Phänomen zeigt sich ja immer in einem religiösen Kontext, schmiegt sich in diese Struktur ein und verlangt daher auch eine Deutung, die ihm (als Ganzem) entspricht. Wenn eine paranormale Heilung auf religiöser Basis von ihrem religiösen Hintergrund losgelöst würde, ohne ihr strukturelles Profil zu verlieren, wäre es ein außerreligiöses Phänomen und stände de facto in der Reihe der paranormalen Phänomene, mit denen sich die Parapsychologie beschäftigt.«

Wenn als Ganzes, dann muß es mit seinem religiösen Hintergrund beurteilt werden. Kann ein Forscher darauf, wie der Religionssoziologe G. Kehler meint, verzichten, ohne dabei Wesenszüge des Phänomens aus dem Blick zu verlieren? R. Paciorek bringt also – nicht aus weltanschaulichem Vorurteil, sondern in Phänomen-Ehrlichkeit – den christlichen Glauben als Ganzheitsvollzug, als »Weltanschauung« ins Spiel. »Der Empiriker mag Züge an diesem Phänomen beobachten, aber eben nur nach den Regeln experimenteller Methodik von der psychologischen Seite aus. Die ganzheitliche Betrachtung aber, die auch die »senkrechte«, d. i. metaphysische, auf der waagerechten, empirischen aufruhende Ausrichtung im Blick hat, kann in den Bereich experimenteller Untersuchungen nicht eintreten.« »Vom Standpunkt der exakten Naturwissenschaft aus (scientifique dans le sens adopté généralement aujourd'hui) gibt es keine positive Antwort auf die Frage, wie eine paranormale Heilung im religiösen Bezugsrahmen sich ereignet. Wenn man aber auf der Basis, die dem Phänomen entspricht (hier also: religiös und metaphysisch) und dem methodischen Elan menschlicher Intelligenz (die auf mehr tendiert als reine, positivistisch verstandene Empirie) angemessen ist, an die Frage herantritt, ergibt sich eine positive Antwort.« »Der religiöse Zug, der auch psychologisch ein solches paranormales Phänomen begleitet, und die Unmöglichkeit, es auf rein empirischer Ebene zu erklären, erlaubt die

18 Warschau 1976, S. 145 mit Anm. 272, dann S. 149; meine Bezugnahme auf diese wichtige Arbeit, in: *Mystik, Selbsterfahrung, Kosmische Erfahrung, Gotteserfahrung*. Mainz/Stuttgart 2¹1989, S. 87, ist nach vorliegendem Text zu korrigieren.

Hypothese als logisch korrekt anzunehmen, daß die Synthese der beiden Elemente (des Phänomens und des religiösen Glaubens) es rechtfertigt, die Existenz von paranormalen, wunderbaren Heilungen zu bejahen.«

Die Sprache dieser polnischen Arbeit leidet unter ihrer überaus vorsichtigen und daher komplizierten Diktion. Aber in Aufarbeitung sowohl psychologischer, medizinischer wie auch theologischer Fachkenntnis hat sie entsprechende ältere Arbeiten (fast alle aus dem französischen Raum wie die von Jean Lhermitte¹⁹) überholt. Ihr doppeltes Ergebnis entspricht den Einsichten, die von den anderen Beobachtungsfeldern nahegelegt werden:

- Die apologetische Betrachtung des Wunders als direkten, unvermittelten Eingriff Gottes in die Schöpfungsordnung ist aus vielfältigen Gründen heute nicht mehr nachzuvollziehen. Man sollte also nicht mehr argumentieren: Hier liegt ein offensichtliches Wunder vor – also ein Fingerzeig Gottes.
- Eine rein empirische Betrachtungsweise präjudiziert, wo sie sich treu bleibt, nichts über Möglichkeit und Unmöglichkeit des Glaubenswunders. Sie stellt eben nur fest: Mit den Mitteln der Erkenntnisse klassischer Naturwissenschaft ist das entsprechende Phänomen nicht zu erklären.
- Im Gegenteil zeigt diese Betrachtungsweise immer deutlicher, daß sie die ganze Wirklichkeit und damit auch den Raum, in dem Glaubenswunder erst ihren Sinn haben, nicht in den Blick bekommen kann.
- Die Wirklichkeit als ganze zu erfassen heißt, sich in seiner Weltanschauung – als Christ im Glauben – dem Phänomen »Wunder« zu stellen.

Die biblischen Wunder

Die Geschichte der Kritik an den biblischen Wundern ist oft nachgezeichnet worden.²⁰ In ihrer heutigen Gestalt hat diese Kritik immer noch den Rationalismus des 18./19. Jahrhunderts zum Ahnen. »Die Problematisierung zeichnet sich schon bei Descartes ab. Die in res extensa und res cogitans zerspaltene Welt erlaubt keine Einbrüche.«²¹ Es ist müßig, die naturwissenschaftliche Linie dieser Kritik weiter auszuziehen, da Naturwissenschaft wie Theologie die in Descartes' Trennung ausgesprochene Weltansicht überwunden haben.

Die letztlich aus dem gleichen Rationalismus geborene literarische Kritik der Wunderberichte geht vom biblischen Text aus. Mit Rudolf Bultmann erreichte sie wohl ihre äußerste Zuspitzung, aber zugleich auch den letzten Höhepunkt. Auch er²² argumentierte im Sinne der rationalistischen Wissen-

19 *Mystiques et faux mystiques*. Paris 1952; *Le problème des miracles*. Paris 1956.

20 Vgl. die vorzügliche knappe Gesamtübersicht von A. Kolping, in: *Lexikon für Theologie und Kirche X*. Freiburg 1965, Sp. 1262-1263.

21 J. Baur, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart III*. Tübingen 1962, Sp. 1839.

22 Zitiert bei R. Baumann, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe IV*. München 1985, S. 325.

schaft gegen »Mirakel« als »Durchbrechung des gesetzmäßigen Zusammenhangs des Naturgeschehens«, was »heute nicht mehr vollziehbar« sei. »Die Wunder des Neuen Testaments sind damit als Wunder erledigt. Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen und gleichzeitig an die Geister und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.« Zwar wird diese zusammenhanglose Zitation dem Ansatz Bultmanns selbst und besonders auch seiner religiösen Kraft nicht gerecht, aber die populäre Rezeption seiner Thesen verlief weithin in dieser von der Zitation vorgezeichneten Richtung. Doch heute steht auch für einen Exegeten wie Gerd Theißen²³, der in der Nachfolge Bultmanns die form- und redaktions-geschichtlichen Methoden in äußerster Perfektion anwendet und um andere Methoden aus der Literaturwissenschaft und dem Strukturalismus erweitert, fest: »Zweifellos hat Jesus Wunder getan, Kranke geheilt und Dämonen ausgetrieben.«

Der Fragestand der Problematik – sei es der des kritischen Vorbehalts, sei es der des gläubigen Annehmens – hat sich geändert.

Die *literarische Kritik* gilt in der Fachexegese als *der* Maßstab zur Beurteilung biblischer Wundertexte. Gerd Theißens eben zitierte Arbeit wird allgemein als gültige Summe heutiger Forschung anerkannt. Sie ist in der Aufarbeitung von Quellen und Sekundärliteratur vorbildlich und überdies vorzüglich durchstrukturiert. Obiges Zitat wird sofort weitergeführt mit der Feststellung: »Die Wundergeschichten geben diese historischen Ereignisse jedoch in einer gesteigerten Gestalt wieder.« Diese Steigerung des Historischen und Faktischen beginnt nach G. Theißen schon bei Jesus selbst. Auch für ihn waren Wundertaten keine »normalen« (im Sinne der damaligen Weltsicht) Vorgänge, sondern Momente eines mythischen Dramas: In ihnen realisierte sich die Verwandlung der ganzen Welt zur *Basileia Theou*.

G. Theißen kommt zu diesem Ergebnis auf rein literarischem Wege. Das heißt: Texte werden verglichen, voneinander abgehoben, aneinander gemessen. Dabei werden wesentliche Einsichten erarbeitet.

Das Wichtigste und Zentrale scheint mir zu sein, daß Jesus in den Wundertaten »zwei geistige Welten verbindet, die vorher nie in dieser Weise verbunden sind: die apokalyptische Erwartung universaler Heilszukunft und die episodale Verwirklichung gegenwärtigen Wunderheils«. »Die Zukunftserwartung erhält bei Jesus einen präsentischen Zug, die Wunder werden zu Zeichen universaler Wende.«

Die Predigt Jesu vom »Reich Gottes unter uns«, vom »Jetzt« des Heils, hat in seiner Wundertätigkeit weniger eine seine Sendung *beweisende* Stütze, sondern Wunder sind die *Sichtbarkeit* dieses Heils. G. Theißen möchte zeigen, daß diese Ur-Intention der Wunder Jesu schon in der Entwicklung der

23 Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. Gütersloh ⁵1974, S. 274-276; vgl. 257-261; 242f.

neutestamentlichen Überlieferung abgeschliffen, gleichsam von seiner Persönlichkeit und ihrer »eschatologischen« Ausstrahlungskraft getrennt, neben ihn als argumentative Stützen für die Wahrheit seiner Worte gestellt wurden. Doch gerade in der Einheit von Wort und Tun (dogmatisch möchte man sagen: von Sein und Wirken) liegt dasjenige, was den Wundertäter Jesus von allen anderen vergleichbaren Wundertätern unterscheidet. G. Theißen legt dazu ein umfassendes Material aus dem Umkreis des Neuen Testaments vor.

Er kann so auch an der Fachtheologie scharfe Kritik üben²⁴: »Konnte Goethe noch behaupten, das Wunder sei des Glaubens liebstes Kind, so erwecken moderne Exegeten eher den Eindruck, das Wunder sei des Glaubens illegitimes Kind, dessen Existenz man verlegen zu entschuldigen sucht.« Die rationalistische Wunder-Skepsis von theologischer Seite aus wurde somit wegen der Einheit vom Wunderwirken Jesu mit der Person des Wunderwirkers zu einem Drahtseilakt der Hermeneutik.

Noch klarer distanziert sich Klaus Berger in seiner »Hermeneutik des Neuen Testaments«²⁵ von einer negativen Wunderkritik, dem Erbe des aufklärerischen Rationalismus: »Der Messias ist die Konkretion des Unglaublichen. Zwar können die einzelnen Wunder nicht historisch nachgewiesen werden, doch, *historisch geurteilt*, ist Jesus nicht ohne Wunder – versteht man sie nur im antiken Sinn als nicht alltägliche Machterweise – verständlich.«

Kritik an der Literarkritik ist aber – wie mir scheint – noch grundsätzlicher zu üben. Der Mediävist Peter Dinzlacher zeigt einen anderen Weg dahin. In dem Aufsatz »Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters«²⁶ faßt er eine auch anderswo von ihm geübte Kritik an der Fach-Mediävistik zusammen. »Die Interpretationsrichtung tendiert weg vom authentischen und unmittelbaren Erlebnisbericht hin zur literarischen, konstruierten Fiktion.« Darf man aber, so fragt er weiter, den Berichten mystischer Erfahrungen aus den Nonnenklöstern des Mittelalters schon deshalb ihre Faktizität absprechen, weil sie sich in gleichen Topoi bewegen? P. Dinzlacher argumentiert: »Um sich der Ungeeignetheit der Toposforschung für die Entscheidung über die Fiktionalität oder ›Realistik‹ eines Textes bewußt zu werden, genügt der banale Vergleich mit den sich in unseren Zeitungen unablässig und oft in denselben Worten wiederholenden Berichten über Verkehrsunfälle. Sind diese nur abgeschrieben, um die Seiten zu füllen, oder handelt es sich um Tatsachenberichte?« Und selbst wenn in einem Bericht Übernahmen aus anderen Quellen eindeutig nachzuweisen wären, spräche das noch nicht gegen die Faktizität dessen, was mittels dieses

24 Ebd., S. 294f.

25 Gütersloh 1988, S. 403.

26 In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 117 (1988), S. 1-22; 9f.

übernommenen »Topos« erzählt wird. Für den mittelalterlichen Menschen ist die Übernahme des »Topos« von einer Autorität eher »Garant der Authentizität« als Ausdruck realitätsfernen Erzählens. Der drastische Vergleich mit den Unfallberichten gewinnt für die nicht-neuzeitliche Literatur noch mehr argumentative Kraft; denn Originalität (nicht Abhängigkeit und Stehen im Traditionsstrom, sondern Kreativität und Neuschöpfung) ist ein typisch neuzeitliches Ideal, an dem keinesfalls alte Berichte gemessen werden dürfen.

Die heutige Exegese aber hält sich weithin an die von P. Dinzelsbacher kritisierte literarkritische Methodik. Daß heißt für unseren Fragenbereich: Topische Entsprechung bedeutet Fiktionalität. So greift auch Eugen Drewermann²⁷ eine exegetische Argumentation auf: »Die Wundererzählung von der Heilung des Gelähmten verrät soviel hellenistische Typologie, daß es, historisch betrachtet, im Sinne von I. Maisch fast sinnlos ist, sich zu fragen, ob das hier Berichtete je wirklich einmal stattgefunden habe.« Nun, auch die literarkritische Exegese ist inzwischen über den Reduktionalismus von I. Maisch hinausgekommen und hat sich der Historizität der biblischen Erzählungen wieder genähert. Aber dennoch bleibt die Frage an die Methodik: Darf topologische, typologische Entsprechung ohne weiteres als Abhängigkeit ausgelegt werden? Und beweist darüber hinaus eine nachgewiesene (!) Abhängigkeit der literarischen Darstellung schon, daß der abhängige Text nicht auf Faktizität des Berichteten beruht? In der neutestamentlichen Exegese wurden solche Fragen zwar schon öfters gestellt²⁸, aber, wie mir scheint, noch nicht grundsätzlich für die Methodologie verwertet. So zitiert L. Thomas²⁹ in einer populären Darstellung über Wunder zustimmend R. Pesch³⁰: »Bei der Befragung der neutestamentlichen Wundergeschichten darf die Historizität des Erzählten nicht vorausgesetzt, sie muß erwiesen werden.« Müßte man nicht umgekehrt argumentieren: » . . . darf die Nicht-Historizität nicht vorausgesetzt, sie muß erwiesen werden«? Auch die vorzügliche Arbeit G. Theißens beginnt literarkritisch, durchforstet die Texte textgeschichtlich aufgrund von zeitgeschichtlichen Vergleichen und literarischen Entsprechungen auf Abhängigkeit und redaktionelle Entfaltung hin, schaltet mittels dieser Methoden vieles als unhistorisch aus und stellt sich erst am Schluß die Frage nach der Faktizität dessen, was nach aller Literaturkritik an Sach-Aussagen übriggeblieben ist.

27 Das Markusevangelium I. Olten 1987, S. 228.

28 Vgl. D. Schellong, Hinweis und Widerspruch. Zum Verständnis der Wunder Jesu, in: *Zeitwende* 45 (1974), S. 390-407.

29 Der Seelsorger antwortet: Hat Jesus Wunder gewirkt?, in: *Stadt Gottes* 112 (1988, Dezember).

30 Über R. Peschs Arbeiten zur Thematik und die Kontroverse darüber informiert die vorzügliche Einleitung A. Suhls (bes. S. 12-23, 29-33) zu dem repräsentativen Sammelband: *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*. Darmstadt 1980.

Gerade die Kenntnisnahme der weiten Felder der Diskussion um das Wunder in unserer Zeit legt einen neuen, positiveren Zugang – über Bultmann hinaus – zur Deutung der neutestamentlichen Wunder nahe. G. Theißens Arbeit hat wichtige Wege gebahnt; aber ich glaube, daß die kritische Methodenreflexion in noch nicht genügender Radikalität vollzogen ist. Zum einen ist das verbreitete grundsätzliche Mißtrauen gegenüber Wunderberichten in klassisch-rationalistischer Manier heute von Grund auf überholt. Zum anderen ist der ähnlich klassisch gewordene Weg der Literaturkritik, die aufgrund textlicher Entsprechungen (Topologie, Typologie oder auch direkter Abhängigkeit) den Texten die historische Wahrheit ihrer Aussagen abspricht, eine illegitime Engführung.

Psychologische Interpretationen biblischer Texte versuchten in den letzten Jahren, diese Engführung zu überwinden. Auch schon G. Theißen geht – besonders in späteren Arbeiten³¹ – auf entsprechende Erweiterungen ein; allerdings mehr pastoral auslegend.

Eugen Drewermann³² hat diesen Weg am weitaus kompetentesten eingeschlagen: »Man kann mit den Mitteln historischer Forschung und objektivierender Beschreibungen niemals zu der Ebene der Realität vordringen, die religiös von Belang ist; denn diese Ebene liegt nicht in etwas Vergangenen, sondern unmittelbar in den Menschen aller Zeiten und Zonen, und ehe sie nicht verstanden und als ständiger Bezugspunkt offengehalten wird, kann auch in den historischen Texten, die von Erfahrungen Zeugnis geben, die bleibende Wahrheit und Geltung ihrer Gestaltungen und Aussagen nicht sichtbar werden.« In der (Tiefen-)Psychologie³³ nun »gibt es eine gemeinsame Quelle der Menschlichkeit, welcher auch die Religion ihren Ursprung verdankt, und es kommt beim Lesen religiöser Texte fremder Kulturen und vergangener Zeiten, also auch des Neuen Testaments, vor allem darauf an, die *psychischen Erfahrungsursprünge* sich bewußtzumachen, deren Wirklichkeit in den jeweiligen Überlieferungen beschworen und gedeutet wird«. »Es scheint, daß die(se) Voraussetzungen eher im Unbewußten der menschlichen Seele als im Bewußtsein angetroffen werden.«

Es ist nicht Aufgabe vorliegender Untersuchung, den Faden des Gesprächs mit E. Drewermann, das noch längst nicht zu Ende ist³⁴, aufzugreifen und zu Ende zu spinnen. Verwirrend ist auf jeden Fall, daß seine in mancher Hinsicht

31 Vgl. Synoptische Wundergeschichten im Lichte unseres Sprachverhältnisses. Hermeneutische und didaktische Überlegungen, in: WPKG 65 (1976), S. 289-301.

32 Das Markusevangelium I, a.a.O., S. 31f. In der ausführlichen Einleitung zu diesem Kommentar (I, S. 11-123) findet man eine gute Hinführung zu seinem Anliegen, das er anderswo, besonders in: Tiefenpsychologie und Exegese, I. u. II, a.a.O., breiter ausgeführt hat.

33 Ders., Strukturen des Bösen II. Paderborn 1988 (Sonderausgabe), S. XXVIII.

34 Vgl. Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann. Freiburg ²1989.

berechtigte Kritik an der modernen Exegese sich oft auf überholte Positionen richtet und daß die Kritik an der dogmatischen Theologie in ähnlicher Weise sich schwache, vergangene Positionen als Zielscheibe auswählt.

Man darf allerdings E. Drewermanns Werk auch nicht mit anderen Versuchen parallel setzen, bei denen die Gestalt und die Taten Jesu in psychologische Bilder aufgelöst werden. So scheint der evangelische Pfarrer und Psychotherapeut Helmut Hark³⁵ (Landesbeauftragter in Baden für Lebens-, Ehe- und Erziehungsfragen) die Frage nach »Historizität« oder nur Fiktion mit einer dritten Möglichkeit zu beantworten: psychologische Symbolkraft: »Mit Hilfe analogen Denkens und der tiefenpsychologischen Verstehensmöglichkeiten hat sich für mich und die vielen, die ähnlich denken, der für die Theologie und Exegese unüberbrückbare Gegensatz zwischen dem historischen Jesus und dem verkündigten Christus aufgehoben. . . . Wir verstehen die in der Bibel berichteten Ereignisse, Handlungen und deren Personen von vornherein in dem Sinne symbolisch, daß jeder Text Lesarten und Spiegelungen sind (sic!), »für uns« und auf unsere Fragen nach Glauben und Leben Verstehensmöglichkeiten gibt.«

Dagegen stellt E. Drewermann³⁶ an entscheidenden Stellen seines umfangreichen Opus die Bedeutung des historischen Jesus heraus: »Eben deshalb ist mir *die Person Jesu Christi* absolut zentral, weil er der einzige ist, der durch die Angst von Gethsemane unsere Angst auf Gott hin geöffnet hat. Gerade weil ich die Angst als die eigentliche Kraft der Entfremdung des Menschen von Gott, von sich selbst und von der Welt, die uns umgibt, betrachte, zeige ich in all meinen Schriften, daß es für uns Menschen einer *absoluten* Person bedarf, um uns aus dem Kerker unserer selbst im Getto der Angst herauszuführen. Einzig in dieser Perspektive scheint mir *alles*, inklusive, des »Skandalons des Kreuzes«, notwendig und unerläßlich, was die Bibel von Christus berichtet; und nur wer Theologie in der existentiellen Selbstberuhigkeit einer »objektiven Wissenschaft« betreibt, kann auf die Idee kommen, man könne Christus gegen den Buddha oder Laotse oder gegen was man will eintauschen. In keiner Gestalt der Religionsgeschichte findet man diesen absoluten Gegensatz von Angst und Vertrauen derart zugespitzt wie in der Person Jesu; einzig bezogen auf *dieses* Thema ist Jesus wirklich »der Heiland der Welt«.« So enden auch seine Betrachtungen zum Markusevangelium in einer Vision der Auferstehungshoffnung als Frucht der durch Jesus überwundenen Angst: »Der Weg der Frauen vom Grabe weg nach »Galiläa« ist die letzte, endgültige Umkehr unseres Lebens, die wir nur lernen konnten durch das Sterben Jesu.

35 Jesus der Heiler. Vom Sinn der Krankheit. Olten 1988, S. 8, 40.

36 »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«. Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks »Tiefenpsychologie und keine Exegese«. Olten 1988, S. 60f.; Das Markusevangelium II, a. a. O., S. 718f. Vgl. Strukturen des Bösen III. Paderborn 1988 (Sonderausgabe), S. LXIf., 519-521, 531-533.

Es ist seine und unser aller Auferstehung. Seit diesem Morgen sind wir eingetreten in ein unsterbliches Leben. Was aber *wird* im Tode aus uns? Die Ostererzählungen des Neuen Testaments geben auf diese immer wieder gestellte Frage eigentlich keine Antwort; und doch geben sie die Richtung vor, in der wir das Unausdenkbare denken und das Unvorstellbare uns vorstellen dürfen. Die Liebe, die uns leben läßt, kann selber niemals sterben. . . . Und wie die Liebe die einzige Ursache bildet, warum wir *als Personen* auf der Welt sind, so bietet sie auch die Grundlage unserer Hoffnung auf ein ewiges Leben jenseits des physischen Todes.«

Es wäre nicht schwierig, von solchen, auf dem Boden der Tiefenpsychologie erwachsenen Zugängen Brücken zu schlagen zur Gestalt Jesu, wie sie in christologischen Ansätzen von heutigen Dogmatikern gesehen wird. E. Drewermann selbst zitiert an obiger Stelle Karl Rahners Theologie des Todes.³⁷ Aber auch Kardinal Ratzingers Versuch³⁸, dogmatisch sich dem historischen Jesus von dessen gelebter Einheit zwischen Sein und Werk her zu nähern, könnte eine Brücke zu Drewermanns »Christologie« schlagen: »Die Entfaltung des Verstehens, das wir Glauben nennen, geschieht dabei so, daß die Christen zuerst vom Kreuz her auf die Identifizierung von Person, Wort und Werk stießen. Daran erkannten sie das eigentlich und letztlich Entscheidende, vor dem alles andere zweitrangig wird. . . . In einem zweiten Schritt wurde dann von dem so gewonnenen Verstehen Jesu her auf seine Worte zurück reflektiert. . . . daß seine Botschaft selber, von rückwärts gelesen, so ist, daß sie immer in dieses Ich, in die Identität von Wort und Person hin einläuft, auf sie zuführt. . . . Seine Existenz ist so sein Wort.«

Entsprechende Fragen, ob nicht der »tiefenpsychologische« Ansatz selbst eine Engführung eines breiteren Zugangs, der aus der menschlichen Subjektivität heraus zu Jesus führt, darstellt (vgl. über Kunst und Poesie, die Drewermann selbst benutzt), stehen hier nicht an. Die Wunder Jesu aber sind von dem psychologischen Ansatz aus zweifach zu bedenken.

Muß man die »Wunderberichte« grundsätzlich als sagenhaft-legendarische Ausmalung, als symbolische Darstellung eines überbegrifflichen und überbildlichen Glaubensinhalts auffassen? Helmut Hark scheint in diese Richtung hinein die Vermittlung zwischen einer »naturwissenschaftlichen« Negation und einer »gläubigen« Affirmation des Wunders zu suchen. Es muß nicht nochmals gezeigt werden, daß dieser Weg als grundsätzliche Lösung weder der »Naturwissenschaft« noch dem »Glauben« gerecht wird. Aber selbstverständlich muß der gewissenhafte Bibelwissenschaftler, der die von G. Theißen dargestellte Mentalität der damaligen Zeit ernst nimmt, auch mit

37 Vgl. Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg ¹1958; das umfangreiche Literaturverzeichnis E. Drewermanns weist diese wichtige Arbeit nicht aus.

38 Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München ⁵1968, S. 165 (leicht umgestellt).

»Wundern« Jesu rechnen, die in »symbolischer« Weise zu deuten sind. So schreibt auch Hans Urs von Balthasar³⁹ vorsichtig zu den »sogenannten ›Schauwundern‹: Seewandel und Sturmstillung, Brotvermehrung, Weinwunder, Totenerweckungen«, daß dort »die geistige Symbolik ein Übergewicht hat über das Mirakulöse. . . . Welches auch immer der Kern der Epiphanie sein mag bzw. wieweit sie literarische Überbietung der alttestamentlichen Moses- und Eliaswunder sind, die Auffassung des Wunderwirkers in seiner Mittlerfunktion innerhalb des Bundes ist alt- und neutestamentlich unentbehrlich.«

Das andere und für den Glauben zweifelsohne wichtigere Anliegen gilt der Erkenntnis und dem Verstehen eines Wunders: Muß in den Verstehens-Zugang zum Wunder nicht die jeweilige Subjektivität des Verstehenden eintreten? »Für die Theologie ist es sehr wichtig, die Dogmen des Christentums, die Aussagen über die objektive Wirklichkeit Gottes (und auch die biblische Offenbarung) mit den Bildern der Hoffnung und Sehnsucht zu verbinden, die in der menschlichen Seele angelegt sind und in denen allein Gott zur Erscheinung kommen kann; anderenfalls wird sie den Menschen nur in seinem Verstand ansprechen, und zwar mit Lehren, für die es im Verstand gerade keine bzw. nur eine paradoxe Grundlage gibt.«⁴⁰

Es ist dies eine hermeneutische Grundfrage zu den neutestamentlichen Wundern: Können ein »jenseitiger« Gott (durch Verstand, Glauben, Sinnhaftigkeit) und seine Werke überhaupt berührt werden mittels einer Begrifflichkeit, die aus der Empirie genommen und in kategorialer Logik entfaltet wird? Man mag die spezielle psychoanalytische Methode E. Drewermanns kritisieren; aber die Grundeinsicht, daß den rein empirischen, den historischen und begrifflich-logischen Wissenschaftsmethoden das »Wunderbare«, das sich auf Gott bezieht, grundsätzlich verschlossen sein muß, leuchtet ein. E. Drewermann versucht nun den empirisch-begrifflichen Bereich durch die Welt des Tiefenpsychologischen zum Transzendenten zu öffnen. Über das »Wie« (ob rein tiefenpsychologisch, ob nicht auch über das sinnerwartende Suchen des Menschen, das sich z. B. in der Poesie niederschlägt usw.) darf und muß weiter nachgedacht werden. Das »Daß« einer solchen Öffnung aber scheint mir theologisch (und auch menschlich) notwendig zu sein, um der Wahrheit der Wunder Jesu zu begegnen.

Die altkirchliche Exegese hat diese Öffnung des Umgangs mit der Bibel in den Bereich des Glaubens und auch der »Bilder« hinein mittels des »geistlichen Sinnes der Schrift« in leichter Selbstverständlichkeit vollzogen. Die

39 Herrlichkeit, Eine Theologische Ästhetik II, 2: Neuer Bund. Einsiedeln 1969, S. 310f., Anm. 26.

40 E. Drewermann, Strukturen des Bösen II, a.a.O., S. XXVIII.

Methoden müssen heute anders sein, aber der methodologische Grundansatz hat sich kaum verändert.⁴¹

Mit anderen Worten: Die Frage nach den Wundern im Neuen Testament (und auch anderswo) läßt sich von der Frage nach dem persönlichen Glauben nicht völlig trennen. Und eine saubere Methode müßte bei der Untersuchung der neutestamentlichen Wunder die Frage nach dieser hermeneutischen Bedingung schon viel früher, als es gemeinhin geschieht, bedenken.

Das Wunder der Auferstehung Jesu

Es überrascht, daß man die Frage nach den »Wundern« während der Predigt Jesu in Galiläa und Judäa fast völlig von dem »Wunder« der Auferstehung Jesu trennt. Selbst die Thesen zum Wunderverständnis, die Thomas Pröpfer dem Buch: »Bittgebet – Testfall des Glaubens«⁴², hinzugefügt hat, kommen nur beiläufig darauf zu sprechen, daß der Glaube an Jesu Zeugnis uns zum Bitten usw. »ermutigt«, weil »Gott selber sich mit der Geschichte Jesu durch seine Auferweckung identifiziert und sie in neuer Weise weitergeführt« habe. Bei Theißen fehlt das Stichwort der Auferstehung Jesu völlig, und auch bei Berger vermißt man die hermeneutische Reflexion darüber.

Dies verwundert um so mehr, als in der großen Zeit der formgeschichtlichen Analysen des Neuen Testaments die »nach«-österliche Interpretation des »vor«-österlichen Jesus, also die Wunder-»Sicht« auf den historischen Jesus aus der Perspektive der Auferstehungserfahrung eine zentrale Rolle der Deutung spielte. Die Trennung des »Christus des Glaubens« (aus der Auferstehungserfahrung interpretiert) vom »Jesus der Geschichte« und damit das ganze form- und redaktionsgeschichtliche Bemühen kreiste um den vor- und nachösterlichen Jesus Christus.

So stellt auch Hans Kessler⁴³ in seinem Buch: »Sucht den Lebenden nicht bei den Toten«, voll Erstaunen den Ausfall an dogmatischer und existentiell-exegetischer Reflexion über die Auferstehung Jesu fest, um dann selbst »die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht« zu untersuchen. Seine wissenschaftliche Methode kann man »aporetisch« nennen: Er untersucht von allen nur denkbaren Seiten her dasjenige, das sich als historische Grundlage der biblischen Auferstehungserzählungen aufzeigen läßt. Das ist – allgemein gesagt – die Tatsache des Glaubens der jungen Christengemeinde, sind aber nicht die Inhalte ihres Glaubens an Jesus und seine Auferstehung von den Toten. Dann aber zeigt er mit überaus subtilen und weitausgreifenden Argumentationsketten, daß dieser »Glaube« rein empirisch (Schock, Kompensation, Vision, Bekeh-

41 Vgl. meine Arbeit im Sammelband von Anm. 34.

42 Hrsg. von G. Greshake und G. Lohfink. Mainz 1978, S. 89.

43 Düsseldorf 1985, S. 243f.

rungerlebnis usw.) nicht zu erklären ist. Ähnlich wie Paciorkowski zu den Wundern von Lourdes usw., stellt er fest, daß alle Versuche von David Friedrich Strauß bis Rudolf Pesch nicht genügen, um das Phänomen des biblischen Auferstehungsglaubens zu erklären. Der Schritt in den Bereich der »Transzendenz«, in den Glauben an die Auferstehung Jesu von den Toten, ist es, der auf die Fragen antwortet und die Aporien zu lösen vermag.

Das Lob, das dieser Arbeit von konservativer wie von progressiver Seite gespendet wurde, zeigt, daß H. Kessler ein solides Fundament zur weiteren Reflexion gelegt hat. E. Drewermanns Kritik an H. Kessler⁴⁴ trifft nicht den Kern von dessen Anliegen, sondern meint allerdings nicht zu Unrecht, daß H. Kessler »auf den äußerst wichtigen außerbiblischen, menschheitlichen Hintergrund des Auferstehungsglaubens . . . in der theologisch heute üblichen Weise mit keinem Wort ein-geht«.

H. Kessler nun zeigt in seiner aporetischen und dann in die Begründung der Auferstehung aus dem Glauben hineinführenden Methode: »Zureichender Grund des Glaubens *wird* vielmehr der irdische und gekreuzigte Jesus *als* der österlich Auferstandene und im Geist neu Gegenwärtige. Der irdische und gekreuzigte Jesus ist also durchaus bleibende Grundlage des (Oster-)Glaubens, aber erst *als* der auferweckte, gegenwärtige Christus, als der Christus praesens.« Er kann aus dieser Einsicht (in die Einheit des vor- und nach-österlichen Jesus) weiterhin zeigen, daß in diesem Glauben an die Wahrheit der Auferstehung impliziert ist: der Glaube an Gott, a) »der – in der ganzen Menschheitsgeschichte unklar ersehnt, erkannt und verkannt – in der konkreten Geschichte Israels als der einzige Gott und Herr von Welt und Geschichte durch Verheißung, Anspruch und Gericht sich zu erkennen gab«; b) »der in Geschichte und Person des konkreten Jesus von Nazareth seine Herrschaft unbeschränkter, sich selbst mitteilender, darin rechtfertigender und rettender Güte für die Verlorenen ins Werk zu setzen begann«; c) »der nun mit der Auferweckung und Erhöhung Jesu diese Herrschaft im einenden und lebensschaffenden Pneuma endgültig antritt gegen die Menschen trennende und lebensfeindliche Zerstörung (Sünde und Tod)«.

Mit anderen Worten gesagt: Der Glaube an die Auferstehung Jesu impliziert den ganzen christlichen Glauben. Und nur in ihm auch werden die »vorösterlichen« Wunder in ihrer vollen Bedeutung erkannt. Was die moderne Exegese gleichsam von unten her, mittels literarkritischer Analysen feststellt, wird aus der Sicht der Auferstehungs-Exegese bestätigt und in der Argumentationskraft überboten: Nur der ganze Glaube trägt. Er allerdings hat dann in sich eine Überzeugungskraft, der man auch in wissenschaftlicher Methodologie nachgehen kann. Hier hat das Beweisverfahren Platz, das Kardinal Newman in seiner »Grammar of Assent« entwickelte: Das Leben-

44 Ich steige hinab in die Barke der Sonne. Meditationen zu Tod und Auferstehung. Olten 1989, S. 248, Anm. 2.

dig-Konkrete wird nicht durch logische Beweisverfahren erkannt, sondern durch den »Illative Sense«, also durch eine Erkenntnis, die aus der Gesamtstimmigkeit des Phänomens heraus sich der Wirklichkeit dieses Phänomens nähert. Hans Urs von Balthasar hat besonders im ersten Band seiner »Herrlichkeit« ähnliche Gedanken entwickelt.

Allein von dieser Ganzheitssicht her gibt es auch eine Antwort auf die Frage nach den Wundern Jesu und nach den Wundern, die die Kirche in Heiligsprechungen und Empfehlungen den Christen vorstellt:

Der Glaube an Jesus, den schon während seines Lebens die Geheilten bekannten, ist, so schreibt Hans Urs von Balthasar,⁴⁵ »gleichsam als ganzer das Verbum im Satz und wird erst durch die Auferstehung zu dem Nomen, das schon immer im Verbum – formulierbar, aber verborgen – lag. Heraustreten kann dieses Nomen deshalb noch nicht, weil Jesus gerade erst durch die Vollendung des Satzes, durch Kreuz und Auferstehung, wirklich Glaubensgegenstand wird: der, an dem Gott endgültig seine Großtaten vollbracht hat und der selbst – bis zum Äußersten handelnd und leidend – diese personifizierte Großtat geworden ist.«

Das Wunder und die Wunder

Was die Wunder sind und was sie bedeuten, wird voll und ganz erst durch das und in dem einen Wunder der Auferstehung Jesu sichtbar. Und dieses Wunder ist qualitativ anders als alle anderen Wunder. Es ist keine »einzelne« Tat Gottes unter vielen anderen. Es ist die Tat Gottes, in der sein Wirken hin zur Welt gipfelt und zusammengefaßt wird.

Das Wunder der Auferstehung fordert auch den Menschen mit seiner personalen Glaubenstat, damit es angenommen und bejaht wird; es nimmt ihn so auch mit hinein in die – erhoffte, geglaubte – Auferstehung.

Damit wird deutlicher, was die Wunder heute besagen:

a) Die *Heilungswunder*, die Jesus während seines Lebens in Palästina wirkte und die in der Christenheit immer von neuem sich ereigneten, wurden durch die vorangegangenen Überlegungen zugleich bestätigt wie relativiert:

Bestätigt, weil ihre Negation vom Standpunkt der heutigen wissenschaftlichen Reflexion aus gesehen einem bornierten, fast abergläubig zu nennenden Wissenschaftsstand des letzten »aufgeklärten« Jahrhunderts entspräche.

Relativiert, weil dergleichen auch außerhalb des christlichen Glaubens – Jesus sagt: auch von Dämonen – möglich und wirklich ist; und besonders auch, weil ihre Wahrheit auf der Ebene der von B. Weissmahr aufgezeigten *causae secundae* und dabei auch in psychosomatischen oder parapsychologischen oder anderen, uns noch unerschlossenen Ursächlichkeiten liegt.

b) Die *Auferstehung* Jesu erst oder, wie die Exegese erarbeitet, die Einheit

45 Herrlichkeit, a.a.O., S. 308.

der Wunder Jesu mit seiner eschatologischen Heilszusage prägt die Einmaligkeit des Wunderwirkens Jesu. Das aber entspricht der urchristlichen, von Paulus formulierten Botschaft über die Rolle der Auferstehung Jesu für den christlichen Glauben und für den von Gott gewollten Sinn des Kosmos.

Dazu aber möchte ich die Frage stellen: Ob damit nicht eine Zuversicht auf Gottes Wirken auch über und jenseits der innerweltlichen Kausalität zum Ausdruck kommt. Das »leibliche« Weiter- oder Neuleben nach dem Tode läßt sich kaum in der von Weissmahr beschworenen innerweltlichen Ursächlichkeit begreifbar machen. Wir hoffen – aufgrund der Auferstehung Jesu – gegen den Lauf der Natur; anders gesagt: Die Auferstehung Jesu liegt auf der gleichen Ebene wie Gottes Schöpfung und Gnadenwirken.

c) *Alle* Wunder Jesu erschließen sich voll erst von seiner Auferstehung her. Deshalb kann bei ihnen letztlich nicht von der Glaubenssubjektivität des Menschen abstrahiert werden.

d) Die Frage nach der *Historizität* kann und muß auch legitimerweise an die Wunderberichte des Evangeliums gestellt werden, aber es ist ein Rest vergangenen rationalistischen Denkens, nun jeden Wunderbericht historisch in Frage zu stellen.

e) Der *psychologische Verstehensansatz* und die ethnologischen Parallelen können helfen, den hermeneutischen Zirkel zwischen dem Erkennen der Tatsächlichkeit der Wunder und der subjektiven Glaubenseinstellung zum Wunderwirken Jesu und zur Auferstehung faßbar zu machen.

Wichtiger aber ist er, um verständlich zu machen, daß im Wunderwirken Jesu (und auch in den wahren Wundern der Kirche) die *Gegenwart von Gottes Heil* unter uns sichtbar und für »mich« (*pro me*) erfahrbar wird.

f) *Drei Ebenen* der Wunder und ihrer Erkenntnis schieben sich um so mehr ineinander, je tiefer man in ihre Glaubens-, das heißt existentielle Wahrheit eindringt:

Die *Ebene des empirischen Aufweisens*: Hier kann nur das Nicht-weiter-Wissen und (Noch?)-nicht-erklären-Können konstatiert werden.

Die *Ebene des psychologischen und anderweitigen Verstehens*: Hier sollten Exegese und Pastoral mutiger als bisher die ethnologischen, psychologischen oder parapsychologischen Quellen benutzen.

Die *Ebene des Glaubens*: Sie wird bis ins letzte bestimmt von Auferstehungsglauben und der Hoffnung auf die eigene leibliche Auferweckung. Erst damit ist der Schlußstein der christlichen Begegnung mit dem Wunder gesetzt.

»Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos. Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen« (1 Kor 15, 13f. 20).