

Die Wunderfrage als offene Frage¹

von Stefan Alkier

Der Streit um die in den Texten des Neuen Testaments angeführten Zeichen, Wunder und machtvollen Taten, also um die Aussagen, die für das Frühchristentum und seine Stifterfigur das Wirken menschliche Möglichkeiten übersteigender Kraft behaupten, begleitet das Christentum durch seine Geschichte und wird es auch weiterhin tun. Die Streitpunkte hingegen, die Anlaß zum Disput geben, wechseln mit den jeweiligen Diskussionsteilnehmern und ihren kulturell, historisch und individuell bedingten Plausibilitätsannahmen.

Wunder durch den Bund mit Satan? Wunder sind Fiktion, keine Fakten

Die jüdischen Gegner Jesu, wie sie in den neutestamentlichen Schriften dargestellt werden, streiten nicht ab, dass Jesus und seine Apostel Wunder wirken, sondern dass diese Wunder auf die Kraft Gottes zurückzuführen seien (vgl. Mk 3,22-27; Apg. 4,7). Wäre nämlich die Kraft Gottes für die Wunder Jesu und seiner Anhänger verantwortlich, so wäre damit auch seine Botschaft von Gott her legitimiert. Die auf die Kraft Gottes zurückgeführten Wunder müssten als Zeichen für die göttliche Beauftragung Jesu und seiner Nachfolger gelten. Daher erklären die jüdischen Kontrahenten Jesu in den Evangelien diese Wunder mit dem Wirken der Kraft Satans. Schärfer konnten Jesus und die ihm Nachfolgenden nicht attackiert werden. Sie stehen außerhalb des Abrahambundes. Sie haben diesen Bund mit dem Satansbund vertauscht (vgl. Mk 3,22-27parr).

Der in den Evangelien dargestellte Streit um die Wunder Jesu zwischen dem Juden Jesus und seinen jüdischen Anhängern auf der einen und seinen jüdischen Kontrahenten auf der anderen Seite ist ein innerjüdischer, theologischer Streit, der innerhalb ein und derselben historisch und kulturell bedingten Wirklichkeitsannahmen stattfindet. Es geht in diesem Streit nicht darum, ob Wunder möglich sind und wie sie naturkundlich zu erklären seien. Es geht nicht darum, welchen ontologischen Status sie haben. Es geht vielmehr darum, wessen Macht sich in ihnen zeigt, es geht also darum, welcher theologische Status ihnen zukommt. Sind sie Zeichen des Bundes Gottes oder Zeichen des Bundes mit Satan?

Demgegenüber hat sich die *Frage* nach dem Wunder in der Neuzeit mehrfach verschoben. Im 18. Jahrhundert gerät das Wunder unter dem Eindruck naturwissenschaftlicher Begründungszusammenhänge auf die Anklagebank der Kritik. Galten die biblischen Wunder von jeher als Beweis des Geistes und der Kraft des Christentums, so werden sie nun von kirchen- und theologiekritischen Denkern kategorisch angegriffen.

David Hume zum Beispiel definierte in seinem Essay *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748): »Ein Wunder ist eine Verletzung der Naturgesetze, und da eine feststehende und unveränderliche Erfahrung diese Gesetze gegeben hat, so ist der Beweis gegen ein Wunder aus der Natur der Sache selbst so vollgültig, wie sich eine Begründung durch Erfahrung nur irgend denken lässt.« Dieses Theorem der empirisch begründeten Undurchbrechbarkeit der Naturgesetze bildet zusammen mit einer bis in die Wunderexegese unserer Gegenwart hinein wirksamen Assoziationskette: Wunder (miracles) – Fiktion (fiction) – Aberglaube (superstition) – Angst (anxiety) – Unbildung (uneducated) – Soziale Unterschicht (social lower class).

Die Aufklärung reduziert die geltenden Weltstrukturen und damit die verschiedenen Möglichkeiten der Zuschreibung von Wahrheitswerten und der Urteile über die Annehmbarkeit von Welten. Sie etabliert eine neue Enzyklopädie des konventionell anerkannten gesellschaftlichen Wissens, demzufolge Wunder Fiktion und keine Fakten sind. Weder der Erzähler noch der Leser, der Stil oder irgendeine andere textliche Kategorie kann die Wahrheit einer Geschichte garantieren. Ausschließlich die Naturgesetze entscheiden darüber, was Faktum und was Fiktion ist. Die Rolle des Wundertäters, sei sie mit Heiligen, mit Jesus oder Gott besetzt, wird in die Welt der Phantasie verwiesen. Dabei zielte diese Wunderkritik nicht zuletzt auf die gesellschaftspolitische Macht der Kirche, die sich ideologisch auf die behauptete Wahrheit der Wunder (inklusive Auferstehung) und damit auf die so behauptete Wahrheit des Christentums stützte.

Akkomodation, Rationalismus, Entmythologisierung

Als mit einiger Verspätung die naturwissenschaftlichen Begründungszusammenhänge auch im theologischen Diskurs akzeptiert wurden, etablierten sich drei »Lösungen«:

Nach der Akkomodationstheorie Johann Salomo Semlers (1725-1791) haben sich Jesus und die Evangelisten an die primitive Stufe der Menschheit, die noch an Wunder glaubte, angepasst, um ihnen die ewigen Wahrheiten verständlich auszudrücken.

¹ Dieser Artikel ist eine von der Redaktion der Schönberger Hefte im Anfangsteil sehr stark gekürzte aber im zweiten Teil von Stefan Alkier erweiterte und überarbeitete Fassung seines Aufsatzes: »Wen wundert was. Einblicke in die Wunderauslegung von der Aufklärung bis zur Gegenwart, ZNT 7 (2001), 2-15.«

Das gesamte 7. Heft der Zeitschrift für Neues Testament stellte sich dem Thema »Wunder und Magie«. Es ist im Handel auch ohne Abonnement der ZNT erhältlich. Die ZNT ist eine neutestamentliche Fachzeitschrift, die sich insbesondere an Lehrer und Pfarrer in der Praxis wendet, um ihnen in überschaubarer und ansprechender Form Zugang zur aktuellen neutestamentlichen Wissenschaft zu ermöglichen. Informationen über die ZNT sind auch im Internet zu finden: <http://www.znt-online.de>.

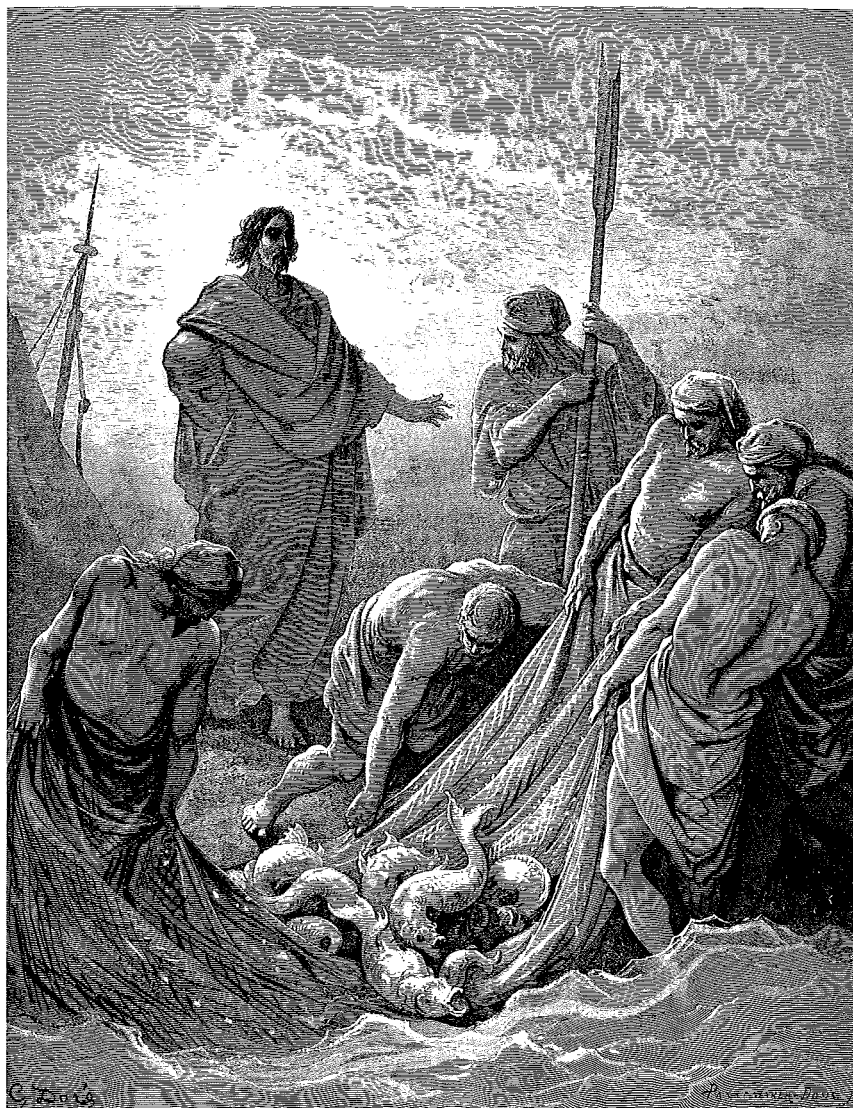
Für die ausführliche wissenschaftliche Zitation verweisen wir auf die Fassung in ZNT und auf Alkiers Habilitationsschrift, *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung*, WUNT 1.Reihe, Tübingen 2001.

Harmjan Dam

Die rationalistische Wunderauslegung, als deren Exponent Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851) angeführt werden kann, erklärt die Wunder dahingehend, dass das Wunderbare durch eine kausale, naturwissenschaftliche Erklärung ersetzt wird. So werden Totenerweckungen durch Scheintod, Jesu Seewandel durch eine optische Täuschung etc. erklärt.

Die Entmythologisierung von Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) bis zu Rudolf Bultmann (1884-1976) und seinen Schülern betrachtet Wundererzählungen als Teil eines primitiven, überwundenen mythologischen Weltbildes einer kindlichen Stufe der Menschheit. Allerdings sei »hinter« dieser abständigen Mythologie eine »tiefere Bedeutung enthalten, die unter der Decke der Mythologie verborgen ist.« Die Entmythologisierung will »die mythologischen Vorstellungen weglassen, gerade weil wir ihre tiefe Bedeutung beibehalten wollen.« Daher soll das Mirakelhafte der Wundergeschichten als mythische Form entfernt werden, um je nach zugrundeliegender Philosophie deren »Lehre«, »Idee« oder »Verständnis [...] der menschlichen Existenz«, bzw. »Selbstverständnis« (Bultmann)² als deren eigentliche Botschaft über die Zeiten hinweg für die Gegenwart freizulegen und zu verstehen. Dabei versteht sich dieses Verfahren auch schon im 19. Jahrhundert ausdrücklich als Übersetzungsarbeit. Diese Übersetzungsarbeit beruht auf der Überzeugung: »Für den Menschen von heute« ist »das mythologische Weltbild [...] erledigt.« (Bultmann).

Akkomodationstheorie, Rationalismus und Entmythologisierung treffen sich darin, die naturwissenschaftliche Frage nach der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit von Wundern klar mit deren Unmöglichkeit zu beantworten. Gleichzeitig verschiebt sich die Frage von einem naturwissenschaftlichen in einen hermeneutischen Diskurs. Es geht um die Frage, wie man Wundererzählungen so verstehen kann, dass ihre Lektüre gleichzeitig der als wahr betrachteten naturwissenschaftlich-philosophischen Weltanschauung wie auch dem weiterhin für wahr gehaltenen christlichen Glauben, der auf biblischen Texten basiert, gerecht werden kann. Diese hermeneutische Frage wird mit der geschichtsphilosophischen Theorie von Entwicklung beantwortet: Men-



Gustave Doré, *Das Wunder des reichen Fischfangs*

schen auf einer niedrigeren, kindlichen Entwicklungsstufe können noch nicht so abstrakt denken wie Menschen auf einer höheren.

Wunderglaube gehört somit einem überholten Weltbild an, das Wundergeschichten mit unzutreffenden Wirklichkeitsannahmen belegt.

»Neue« Lösungen der Wunderexegese: Rehistorisierung

Als Gegenzug gegen die Marginalisierung des Wunderbaren, die dadurch stattfand, kann die Rehistorisierung der Wundererzählungen angesehen werden. Hatte Bultmann betont, »dass schlechterdings kein Interesse für den christlichen Glauben besteht, die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder Jesu als Ereignisse der Vergangenheit nachzuweisen«, so versuchen »neue« Lösungen der Wunderexegese, genau dies zu tun: die »Wirklichkeit der Wunder Jesu als Ereignisse der Vergangenheit nachzuweisen«.

Es ist dabei eine fundamentale Trendwende in der Beurteilung dessen, was historisch für möglich gehalten wird, festzustellen. Man kann sogar sagen, dass sich zur Zeit das kulturell konventionalisierte Wissen über Wunder – also die Geltungsannahmen hinsichtlich der Realität von Wundern – in einem markanten Umbruch befindet.

Dieser Umbruch wird in der neueren Wunderdiskussion offensichtlich, die 1989 gleich drei Themenhefte zum Problem Wunder hervorbrachte.³ So wird im Editorial der Internationalen katholischen Zeitschrift im Januarheft 1989 fröhlich festgestellt: »Man verlangt nach dem Wunderbaren und glaubt wieder an 'Wunder'«.

Auch in der breiten Öffentlichkeit wächst die Bereitschaft, Wunder für möglich zu halten, wie diverse Fernsehsendungen zuerst der Privatsender, seit spätestens 1995 aber auch die ARD samstagsabends um

18.00 zeigten. Und sieht man über die engen Grenzen Westeuropas hinaus in die USA, nach Lateinamerika und Afrika, so wird man erst recht mit einer anwachsenden Tendenz, Wundergeschichten als Tatsachenberichte zu akzeptieren, konfrontiert. »Unglaubliche Geschichten« – so der Titel der in den USA produzierten und in der ARD ausgestrahlten Sendung – wie die Rückkehr Toter, Vorauswissen, Wunderheilungen und vieles mehr wurden hier im Stile eines dramatisierten Tatsachenberichtes dem Publikum als wahr und unbestreitbar präsentiert.

Vorbereitet wurde diese Trendwende in der (Fernseh)Gesellschaft und in der neutestamentlichen Wissenschaft unter anderem durch einen Antirationalismus, der in kryptorationalistischer Weise mit Hilfe von psychosomatischen und parapsychologischen »Beweisen« für die Möglichkeit der Faktizität der neutestamentlichen Wunder eintritt. So fordern Otto Betz und Werner Grimm in ihrer Arbeit *Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu*: »Die bloß intellektuelle Frage ist zu suspendieren, nachdem in den Naturwissenschaften selbst die Erkenntnis der Unabgeschlossenheit der Welt Raum gewinnt und Grenzerfahrungen im Bereich der Parapsychologie, der Meditation und des Sterbeerlebens das Offensein der Welt gegenüber Einwirkungen einer Transzendenz anzeigen.«⁴

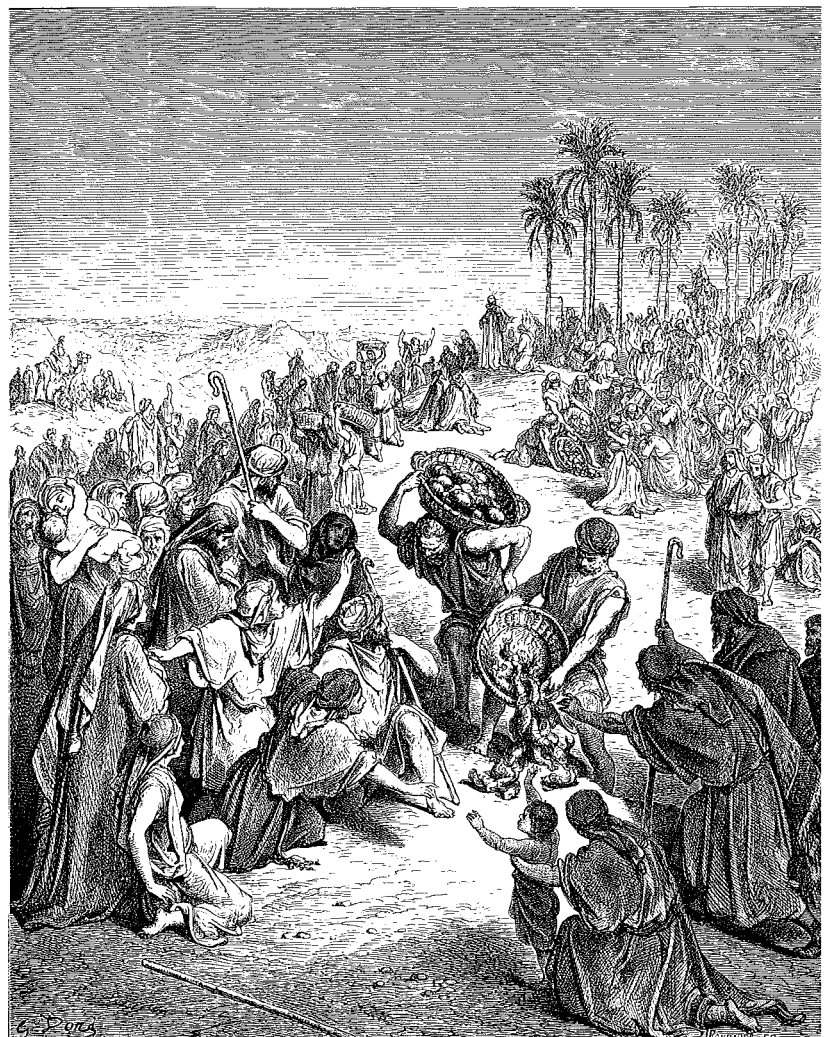
Die kurzschlussartige Logik, die der immer lauter werdenden Forderung von Heilungsgottesdiensten zugrunde liegt, besteht in einer suggestiven Umkehrung des historischen Analogieschlusses. So sind die Protagonisten der Heilungsgottesdienste der Auffassung, dass Wunder deshalb auch »heute noch möglich und realisierbar« seien, weil sie ja von der ersten Christenheit bezeugt sind.⁵ Dabei bemerken sie nicht, wie sehr sie einer zeitgenössischen, kapitalistischen Theologie der Machbarkeit verpflichtet sind, wenn ihnen das Fürbittengebet des Sonntagsgottesdienstes nicht ausreicht und sie sich selbstüberheblich und mit den Hoffnungen verzweifelter Menschen spielend zu göttlichen Heilern ausrufen.

»Neue« Lösungen der Wunderexegese: Neo-Rationalismus

H. E. G. Paulus damals und zum Beispiel Gerd Theißen (»Urchristliche Wundergeschichten«) heute, stimmen darin überein, dass es sich bei den Dämonenaustreibungen Jesu nicht um Dämonenaustreibungen gehandelt hat, sondern um die Heilung psychischer Erkrankungen, die sich Theißen vornehmlich als soziokulturell erzeugte Massendepressionen erklärt: »Innerhalb einer Gesellschaft, die ihre Probleme und Intentionen in mythischer Sprache zum Ausdruck bringen kann, kann sozialer und politischer Druck als Herrschaft von Dämonen interpretiert werden. Oder vorsichtiger ausgedrückt: Politische Fremdherrschaft und der damit gegebene soziokulturelle Druck kann die im Dämonenglauben zum Ausdruck kommende Erfahrung verschärfen und zu jener massenhaften Verbreitung von Besessenheitsphänomenen führen, die in der Welt des Urchristentums vor-

auszusetzen ist.« Für Theißen gibt es keine //Dämonen//⁶, sondern nur einen überholten »Glauben an Dämonen und Teufel«, die Theißen entmythologisierend versteht als »eine sehr menschliche Interpretation negativer Erscheinungen«.⁷ Deshalb fahren auch bei Theißen keine //Dämonen// in die Schweineherde (vgl. Mk 5,13), vielmehr werden die Römer vom »aggressiven Wunsch« der politisch Besetzten – nicht zu verwechseln mit dämonisch Besessenen – »wie Schweine ins Meer« geschickt. Wenn es aber keine //Dämonen// gibt, dann können sie auch nicht ausgetrieben werden.

Theißen hält also keineswegs die neutestamentlichen Wundergeschichten als Wunder für reale Ereignisse, denn selbst die »unbezweifelbaren« »Exorzismen und Therapien« erzählt das Neue Testament nach ihm »in einer gesteigerten Gestalt«. Auf Theißen trifft zu, was er zusammen mit Annette Merz hinsichtlich der rationalistischen Wundererklä-



Gustave Doré, *Das Wunder der Speisung der Viertausend*

nung schrieb: Er versucht, »die Wunder dem modernen Verstand plausibel zu machen, indem »er« das eigentlich Wunderbare aus ihnen herausinterpretiert [...]

»Urchristliche Wundergeschichten sind durch den historischen Jesus provozierte symbolische Handlungen, in denen die historische Gestalt über alle Maßen hinaus gesteigert wird.« Die Definition der Wundergeschichten als *symbolische* Handlungen reiht Theißen in die lange Tradition der Entmythologisierung ein. Die Wundergeschichten sind auch bei Theißen nichts anderes als Sprachereignisse, die vom historischen Jesus provoziert, aber gerade nicht vollbracht wurden. Konkret heißt das: Jesus heilte tatsächlich – was sich Theißen sozialpsychologisch und psychosomatisch erklären kann – aber: »Die Fama vom Wundertäter Jesus machte sich schon zu seinen Lebzeiten gegenüber der Realität selbständig, wenn man z. B. von wunderbaren Brotvermehrungen erzählte.« Wenn Theißen immer wieder vom Wunderwirken Jesu spricht, ohne seine Kombination aus Neorationalismus und Entmythologisierung erläuternd hinzuzusetzen, so ist das eine – sicherlich nicht intendierte – Irreführung der Leserschaft, die dadurch entsteht, dass Theißen Objektsprache und Metasprache vermischt. Jesus hat in der Konzeption Theißens keine Wunder vollbracht. Die urchristlichen Wundergeschichten sind für Theißen ein Produkt der »erzählende[n] Phantasie«, denen bestenfalls ein historischer Haftpunkt zugestanden wird, der aber gerade nicht als Wunder klassifiziert werden kann.

Auch Eugen Drewermanns tiefenpsychologische Wundererklärungen verstehen die Wundertexte nicht wörtlich, sondern fassen sie als Vehikel »tieferer« Wahrheiten auf und suchen im Jargon der Entmythologisierung nach deren »eigentlicher« Botschaft, die er mittels der Tiefenpsychologie meint aussagen zu können.



Paul Creutzberger, 1670, Austreibung eines Teufels aus einem Besessenen

Die Wunderdiskussion und die neuere Problematisierung des Wirklichkeitsbegriffs

Wir sehen also wie wenig Neues die »neuen« Ansätze hinsichtlich der Wunderfrage bringen. Die grundlegende Fragestellung ist in der künftigen Wunderdiskussion weder eine historische, noch eine formkritische, sondern gleichermaßen eine philosophische wie theologische. Sie lautet: Wie verstehen wir »Wirklichkeit« und wie sehen wir Gott handeln in Bezug auf diese »Wirklichkeit«?

Die Bibelexegese steht vor der Aufgabe, ihren Wirklichkeitsbegriff im interdisziplinären theologischen und philosophischen Diskurs zu klären. Was sie nämlich mit Blick auf die Wunderfrage für »historisch« ausgibt oder bestreitet, hängt überwiegend nicht an den exegetischen Einzeluntersuchungen, sondern an den Plausibilitätsannahmen, die bereits vor jeder Einzeluntersuchung feststehen. Wenn man – wie etwa Bultmann – von einem lückenlosen Begriff der sogenannten »Naturgesetze« ausgeht, der der mechanischen Physik Isaac Newtons (1642-1727) verpflichtet ist, dann können keine Geschichten als »historisch« aufgefasst werden, die solche »Naturgesetze« überschreiten. Arbeitet man mit psychosomatischen Erklärungsmodellen wie z. B. Theißen und Drewermann, so kann man Heilungswunder und Dämonenaustreibungen als jederzeit und überall

beobachtbare psychosomatische Heilungen von körperlichen und psychischen Krankheiten interpretieren, wobei der Spaß spätestens bei den »Geschenk Wundern« (Brotvermehrung / Wasser in Wein) freilich aufhört. Klinkt man sich andererseits zugunsten eines anthropomorphen und dann zumeist autoritären Gottesbegriffes aus der gesamtgesellschaftlichen Bemühung um die gemeinsame Erschließung von Wirklichkeit aus – eine durch und durch unprotestantische »Lösung« –, wird man, ohne mit der Wimper zu zucken, nicht nur Jesus über die Wasser schreiten, sondern auch die gesamte ägyptische Armee darin ersaufen lassen – schon aus der Sicht des verfluchten Feigenbaums ein unerträglicher Zynismus.

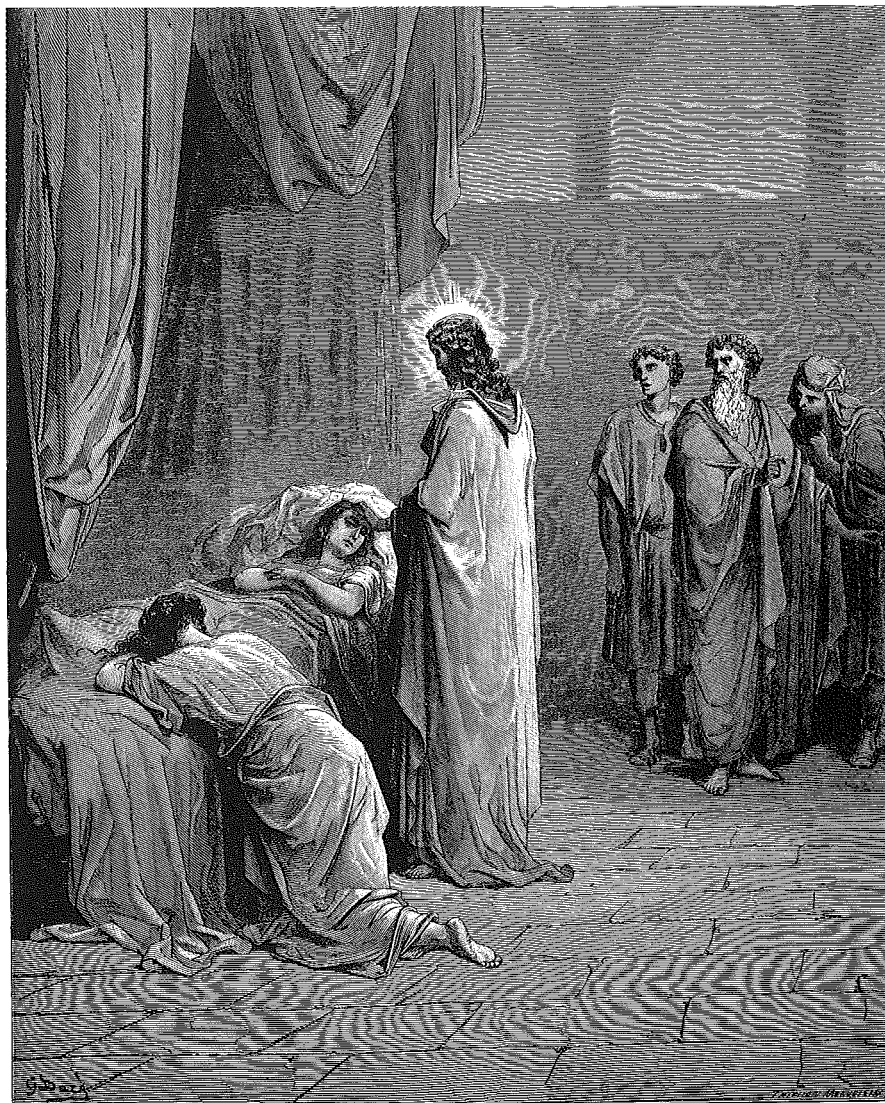
Es gibt keine einfache »Lösung« der Wunderfrage und sie ist als Frage mitnichten überholt. Nicht ihre »Lösung«, sondern ihre Öffnung erscheint ein vielversprechender philosophischer und theologischer Weg zu sein. Dann erschließen sich in ihr theologische Grundfragen und philosophische Probleme, die ein sachgemäßer theologischer Diskurs nur zum eigenen und zum gesellschaftlichen Schaden verabschieden oder simplifizieren darf. Die Wunderfrage ist neu zu stellen und zwar jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung. Ansätze dazu sind seit längerem in der Exegese da vorhanden, wo der Wirklichkeitsbegriff thematisch wird.

Auf je unterschiedliche Weise und mit verschiedenen Theoriehintergründen haben Walter Wink, Klaus Berger, Gerd Petzke, Howard Clark Kee, Susan Garrett und Heike Bee-Schroedter⁸ dafür plädiert, das Wunderverständnis frühchristlicher Texte nicht auf dem Hintergrund eines unthematisierten modernen Wirklichkeitsverständnisses zu untersuchen, sondern die Konstruktion der Wirklichkeit in der Antike selbst zu bearbeiten.

In der neuesten exegetischen Theoriediskussion wird darauf verwiesen, dass grundlegende Begriffe, mit denen die neutestamentliche Exegese operiert, neu geklärt werden müssen. Es ist eine wichtige Aufgabe heutiger neutestamentlicher Wissenschaft, »danach zu fragen, was Geschichte, was Wirklichkeit, was Sprache, was ein Text ist bzw. wie wir sie heute unter den Bedingungen unserer Lebenswelt auffassen können.«⁹ Vor allem Peter Lampe rückt die Frage nach dem Wirklichkeitsbegriff in den Mittelpunkt seiner Überlegungen und fragt: »Welchen Realitätsbegriff haben Theologen und Exegetinnen, wenn sie von ›Wirklichkeit Gottes‹, ›Auferstehungswirklichkeit‹ oder ›eschatologischer Wirklichkeit‹ reden?«.¹⁰ Lampe insistiert darauf, dass die diesbezüglich notwendige »Selbstverständigung im theologischen Lager« angemessen nur unter Einbeziehung der »gegenwärtigen interdisziplinären Diskussion um den Realitätsbegriff« geführt werden kann.

Semiotische Einsichten in Wunder und Wirklichkeit

Mit Blick auf die Kontroverse um die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu forderte Erhardt Güttgemanns bereits 1972 in seinem grundlegenden Aufsatz »›Text‹ und ›Geschichte‹ als Grundkategorien der Generativen Poetik. Thesen zur aktuellen Diskussion um die ›Wirklichkeit‹ der Auferstehungstexte«, das Verhältnis von Text und Wirklichkeit bzw. von Text und Geschichte semiotisch



Gustave Doré, Die Auferweckung der Tochter des Jairus

zu problematisieren. Er gibt zu bedenken, dass Wirklichkeit/Geschichte nur erfahren werden kann, wenn sie mit »Bedeutsamkeit«¹¹ ausgestattet ist. Das, was als Wirklichkeit erlebt wird, ist daher abhängig von dem Bedeutungszusammenhang, dem Text, in dem es verortet wird: »›Text‹ und ›Geschichte‹ sind keine statischen Gegebenheiten, sondern relationale Faktoren eines semiotischen Systems. Sie lassen sich daher nur in ihrer semiotischen Relationalität adäquat analysieren.«

In meiner Habilitationsschrift Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus habe ich versucht, dieser semiotischen Einsicht folgend, den Ort des Wunderdiskurses der paulinischen Briefe

in ihrer jeweiligen Wirklichkeitskonstruktion zu untersuchen. Im Rahmen der Plausibilitätsannahmen, die die paulinischen Briefe setzen und voraussetzen, sind Wunder von Gott oder mit Gottes Kraft gewirkte, menschliche Möglichkeiten übersteigende Geschehnisse. Sie gehören gerade nicht zum Bereich des Rätselhaften, Geheimnisumwitterten, Sensationsheischenden. Sie gehören nicht zum »naiven Wunderglauben einer kindlichen Menschheit«. Sie erlangen ihre Plausibilität auf der Basis der Schöpfungstheologie der Schriften Israels, wie sie Paulus verstand. Sein Wunderverständnis weist dabei signifikante Unterschiede zu denen etwa der Synoptiker aus. In den paulinischen Briefen etwa fehlen Dämonenaus-

treibungen. Strafwunder hingegen kommen viel häufiger vor und haben eine enorme theologische Funktion. Der Wunderdiskurs mit seinen Plausibilitätsannahmen ist integraler Bestandteil seiner gesamten Theologie und Weltsicht.

Die Plausibilitätsannahmen des Paulus sind aber nicht die unseren und auch nicht – besser gesagt: schon gar nicht – die der fundamentalistischsten Fundamentalisten. Keine der Welten, in der Menschen heute leben, ist deckungsgleich mit der des Paulus und auch nicht mit den Welten der anderen biblischen Schriften. Die biblischen Schriften bilden im Verständnis protestantischer Theologie und Kirche daher die Grundlage der Klärung unseres Verständnisses von Gott, Mensch und Welt. Wer sie als eindeutigen Tatsachenbericht liest oder als unhinterfragbare Gebrauchseinweisung der eigenen Frömmerei benutzt, missversteht nicht nur sich selbst, sondern gerade auch die biblischen Schriften und den Kanon als Ganzen. Alle menschliche Kommunikation basiert auf der unhintergehbaren Verwendung von Zeichen. Und zu jeder Zeichenverwendung gehören interpretative Akte. Der Textwissenschaftler Janos Petöfi hat recht: »The basic operation of natural-language communication is *interpretation*.«¹²

Die Bibel wird missbraucht, wenn sie als Beweisbuch für die eigene Weltsicht ausgenutzt wird. Auf diese Weise wird aus dem Buch des Lebens eine ideologische Waffe, die andere unterdrückt und sogar als Theologie des Weißen Hauses Kriege legitimiert.¹³ Die Bibel eröffnet lebendige Gemeinschaft dann, wenn ihre widersprüchliche Vielfalt und ihre sperrige Fremdheit als Reichtum gesehen wird, der unsere eigenen Weltwahrnehmungen zu öffnen in der Lage ist und uns neugierig auf die Interpretation der anderen werden lässt.¹⁴

Die philosophische Frage, vor die die Wunderfrage als offene Frage stellt, lautet: Wie gehen wir mit der Vielfalt von Weltdeutungen um? Setzen wir uns für das postmoderne Projekt eines qualifizierten Plurals ein, der entschieden jeden Singular, auch den der einen Wahrheit, als gewaltvolle Ausgrenzung des Anderen interpretiert¹⁵ oder versuchen wir mit der kategorialen Semiotik Charles Sanders Peirces einen Wirklichkeitsbegriff zu erarbeiten, der diesen qualifizierten Plural der Deutungen denkbar macht, ohne auf

den Anspruch der einen Wahrheit zu verzichten? Nicht nur für die Bibelwissenschaften und die Theologie als Ganzer, sondern für unsere pluralistische Gesellschaft insgesamt hängt viel von der Arbeit an dieser Frage ab.¹⁶

Gerade das wird an der Wunderfrage als offener theologischer Frage deutlich: Sie fragt danach, worauf wir im Leben und im Sterben hoffen wollen; sie fragt danach, welche Kräfte wir in unserer Wirklichkeit am Werk sehen. Wonach sehnen wir uns, wenn wir nach dem Wunderbaren verlangen? Wie sehen wir die Welt und uns, wenn wir auf ein Wunder hoffen? Wie sehen wir Gott und Jesus Christus, wenn wir von ihren Wundern erzählen, und wie passt zu der Wundermacht Gottes das Leid der Welt? Kämen diese Fragen zu einem Abschluß, so würde damit nicht nur wissenschaftliche Theologie und institutionelle Kirche, sondern Glaube und Leben selbst »erledigt«. Die Wunderfrage als offene Frage versammelt unsere Fragen über Gott und die Welt.

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen IV. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1965, 130.146.

³ *Theologia Practica* 24 (1989), Internationale katholische Zeitschrift 18 (1989), *Katechetische Blätter* 114 (1989).

⁴ O. Betz, W. Grimm, *Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu. Heilungen – Rettungen – Zeichen – Aufleuchtungen*, ANTI 2, Frankfurt a.M., 1977, 5 f. Auf dieser Welle schwimmt auch K. Bergers Schrift »Darf man an Wunder glauben?« Stuttgart 1996

⁵ R. Gerloff, *Historische Aspekte von Heilung*, ThPr 24 (1989), 20-28, hier: 26, berichtet von Gruppen, »die darauf bestanden, daß neutestamentliche Wunder heute noch möglich und realisierbar sind. Gegen die rein akademische Theologie und die verfaßte Kirche [...] setzen sie ein leibliches und korporatives Verständnis der christlichen Gemeinschaft und erweckten so »apostolische Kräfte.«

⁶ U. Eco, *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, übersetzt von G. Memmert, *Supplemente* 5, München 1987, 19: »Einfache Schrägstriche bezeichnen etwas, das als Ausdruck oder Signifikat gemeint ist, während doppelte Winkelklammern etwas als Inhalt Gemeintes kennzeichnen. /xxxx/ signifiziert, drückt aus oder bezieht sich also auf <xxxx>, [...] Um etwa den Gegenstand Auto vom Wort Auto zu unterscheiden, wird im ersten Fall das Wort zwischen Doppelschrägstriche gesetzt und kursiv geschrieben. //Auto// ist also der dem verbalen Ausdruck /Auto/ korrespondierende Gegenstand, und beide beziehen sich auf die Inhaltseinheit <Auto>.«

⁷ G. Theißen, *Argumente für einen kritischen Glauben oder: Was hält der Religionskritik stand? TEH 202*, München 1978, 14, vgl. ebd., 45.48f.90f.103.

⁸ Vgl. G. Petzke, *Historizität und Bedeutsamkeit von Wunderberichten. Möglichkeiten und Grenzen des religionsgeschichtlichen Vergleichs*, in: *Neues Testament und christliche Existenz*, FS Herbert Braun zum 70. Geburtstag, hg. v. H. D. Betz u. L. Schottroff, 1973, 367-385; H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method*, New Haven/London 1983; ders., *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, SNTS Monograph Series 55, Cambridge 1986; S. Garrett, *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings*, Minneapolis 1989; H. Bee-Schroedter, a.a.O..

⁹ S. Alkier, R. Brucker, *Neutestamentliche Exegesen interdisziplinär – ein Plädoyer*, in: dies. (Hg.), *Exegese und Methodendiskussion*, TANZ 23, Tübingen/Basel 1998, XIII.

¹⁰ P. Lampe, *Die urchristliche Rede von der »Neuschöpfung des Menschen« im Lichte konstruktivistischer Wissenssoziologie*, in: S. Alkier, R. Brucker (Hg.), *Exegese und Methodendiskussion*, TANZ 23, Tübingen/Basel 1998, 21-32, hier: 21.

¹¹ E. Güttgemanns, »Text« und »Geschichte« als Grundkategorien der Generativen Poetik. Thesen zur aktuellen Diskussion um die »Wirklichkeit« der Auferstehungstexte, *LingBib* 11 (1972), 1-12, hier: 8.

¹² Janos S. Petöfi / Emel Sözer, *Static and Dynamic Aspects of Text Constitution*, 440-475, hier: 440.

¹³ Vgl. Laurence L. Welborn, *Vom Unterrichten der Bibel im »Ausnahmestand«*. Reflexionen über die hermeneutische Aufgabe eines neutestamentlichen Historikers nach dem 11. Sept. 2001, *ZNT* 10 (2002), 2-12.

¹⁴ Vgl. dazu S. Alkier, *Fremdes Verstehen – Überlegungen auf dem Weg zu einer Ethik der Interpretation biblischer Schriften*. Eine Antwort an Laurence L. Welborn, *ZNT* 11 (2003), Themenheft Ethik, 48-59.

¹⁵ Vgl. W. Welsch, *Einleitung*, in: dies. (Hg.) *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, 2. Aufl. 1994.

¹⁶ Vgl. H. Deuser, *Theologische Implikationen des Naturalismus*, in: *Religion und Bildung*. Giessener Hochschulgespräche und Hochschulpredigten der ESG, Gießen 2003, 153 – 162; ders., *Inkarnation und Repräsentation*. Wie Gott und Mensch zusammen gehören, *ThLZ* 124 (1999), 355 – 370.

Stefan Alkier ist Professor für Neues Testament an der J. W. von Goethe - Universität in Frankfurt.