

# ÜBERLEGUNGEN ZU EINER INTER-KULTURELLEN VERSTÄNDIGUNG ÜBER NEUTESTAMENTLICHE WUNDER

von Werner Kahl

## 1. Einleitung

Im folgenden setze ich voraus, daß ein allgemeiner Wunderglaube sowie diesbezüglicher Unglaube nur in dem jeweiligen geistesgeschichtlichen Kontext verständlich werden. Die Frage nach der Realität von Wundern wird immer im Rahmen eines bestimmten kulturellen Systems beantwortet, sei es positiv oder negativ: was den einen als sicheres Faktum gilt, ist den anderen Zeugnis des Un- oder Aberglaubens.<sup>1</sup> Die Verabsolutierung der eigenen Anschauung ist nun – wie der Wunderglaube und dessen Ablehnung, aber im Gegensatz zum Wunder – ein allgemein zugängliches, sowohl beobachtbares als auch beschreibbares Phänomen der Religionsgeschichte.<sup>2</sup> Wunder selbst hingegen sind *absolut* nicht feststellbar. Ich gehe bei der Analyse von Wunderberichten allerdings davon aus, daß sie verlässlicheren Aufschluß geben über die jeweiligen Anschauungen und Absichten der Erzählenden als über die im erzählten Geschehen vorausgesetzte Wirklichkeit an sich.<sup>3</sup>

Dies wird exemplarisch deutlich anhand der Analyse von sechs Perikopen aus unterschiedlichen religionsgeschichtlichen und literarischen Zusammenhängen, die sich als Varianten ein und derselben Erzählung herausstellen: »Die Heilung des Sohnes einer gesellschaftlichen Autoritätsperson über eine räumlich beträchtliche Distanz hinweg« (Mt 8,5–13; Lk 7,1–10; Joh 4,46–53; bBer 34b [2x]; yBer 9d).<sup>4</sup> Trotz vieler Versuche, die Frage ihrer traditionsgeschichtlichen Beziehungen zueinander zu erhellen, läßt sich weder eindeutig klären, wie sich die rabbinischen zu den evangelischen, noch wie sich die

<sup>1</sup> Vgl. S. ALKIER, »Lazarus – Fact, Fiction, Friction«, Vortrag am RPI Loccum anläßlich eines Mentorentages am 29.8.1996, S. 15, der mit Verweis auf Umberto Eco's Kategorie der Enzyklopädie der LeserInnen (entfaltet in U. ECO, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München/Wien 1987) darzulegen versucht, »daß die Frage nach der Realität oder Fiktionalität von Wundergeschichten nicht auf der Ebene ihrer jeweiligen Textauslegung beantwortet wird, sondern vor jeder Lektüre feststeht« (Hervorhebung durch mich); vgl. auch die abschließenden Thesen, S. 25f.

<sup>2</sup> Zu diesem Phänomen vgl. B.K. BLOUNT, *Cultural Interpretation. Reorienting New Testament Criticism*, Minneapolis 1995; DERS., »Kulturelle Interpretation: Jenseits der Begrenzungen von ‚Bedeutung«, mit einer Einführung von W. KAHL, *Transparent-Extra*, S. 1–12, in: *Transparent* Nr. 44, Dez. 1996.

<sup>3</sup> Vgl. W. KAHL, *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting: A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective* (FRLANT 163), Göttingen 1994, S. 12f.

<sup>4</sup> Ebd. S. 166–173, 177–180, sowie DERS., »Strukturelle Erzähltheorie am Beispiel des religionsgeschichtlichen Vergleichs neutestamentlicher und rabbinischer Versionen einer Story«, in: S. ALKIER, R. BRUCKER (Hg.), *Exegese und Methodendiskussion* (TANZ 23), Heidelberg 1998, S. 155–176.

synoptischen zur johanneischen, noch wie sich die beiden ursprünglich der Redequelle zugeordneten Versionen in historisch diachroner Hinsicht zueinander verhalten.<sup>5</sup> Auch angesichts dieser Problematik erscheint die Frage nach einer vermeintlich ursprünglichen Fassung wenig sinnvoll. Anhand des Vergleiches der sechs verschiedenen Varianten der Erzählung kann aber anschaulich vor Augen geführt werden, in wie vielfältiger Weise ein Erzählstoff durch unterschiedliche kulturelle, religiöse und literarische Kontexte je eigene Prägungen erfährt. Bei all diesen Beobachtungen wird die grundsätzliche und bedeutsame, wenn auch nicht unproblematische Frage nach der *Faktizität* bzw. *Historizität* von Wundern in Antike und Gegenwart nur mittelbar berührt. An dieser Stelle stellt sich nämlich das mitzubedenkende Problem der Realitätserkenntnis bzw. -interpretation. Es gab und gibt offenbar weltweit ganz unterschiedliche Wahrnehmungen von Wirklichkeit.

Läßt sich aber angesichts dieser Sachlage überhaupt definieren, was ein Wunder ist? Ich denke, daß sich diese Frage in einer Weise beantworten läßt, die einer Verifikation an den unterschiedlichsten Kulturen und Wirklichkeitsverständnissen standhält. Nach der Analyse von vielfältigem religionsgeschichtlichen Material definiere ich als Wunder ein *Geschehen, das nicht aufgrund eines menschlichen Vermögens zustande kommen kann, sondern seine Ursache hat in einem Sprech-, Denk-, Willens- oder sonstigen Handlungsakt eines Subjekts, das der numinosen Sphäre (Geist, Gott, Engel, Ahne, Teufel, Dämon etc.) zugerechnet wird.*<sup>6</sup>

## 2. Zeitgenössisches Fallbeispiel

Der deutsche Evangelist Reinhard Bonnke bewirkt Wunderheilungen in Afrika. Das bezeugen viele Afrikaner und meinen damit, daß Blinde wieder sehend werden, Lahme wieder gehend und Stumme wieder sprechfähig – nicht aufgrund eines medizinischen Eingriffs, denn aus medizinischer Sicht handelte es sich hier offensichtlich und angeblich um hoffnungslose Fälle –, sondern Heilung setzte schlagartig ein aufgrund eines vollmächtigen Gebetes des weißen Predigers. Nun sind allerdings Wunder, Heiler und Hexen<sup>7</sup> nichts Ungewöhnliches im afrikanischen Kontext. In diesem Kontext des Bewußtseins davon, daß das gesamte Leben mit der numinosen Sphäre unauflösbar

<sup>5</sup> Vgl. nur die unterschiedlichen Lösungsvorschläge von P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament bearbeitet. Ein Beitrag zum Streit um die »Christusmythe«*, Tübingen 1911, bes. S. 22.; DERS., »Die Wunder Jesu und die Wunder der Rabbinen«, in *ZWTh* 54 (1912), S. 158–79, bes. S. 170; U. WEGNER, *Der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 7,28a; 8,5–10.13 par Lk 7,1–10). Ein Beitrag zur Q-Forschung* (WUNT II,14), Tübingen 1985; B. KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wandertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (FRLANT 170), Göttingen 1996, S. 257–259.

<sup>6</sup> Vgl. meine lexikalischen Artikel zum Wunderbegriff in der vollständig neu erarbeiteten Auflage des *Theologischen Begriffslexikons zum Neuen Testament*, Bd. 2 (1998).

<sup>7</sup> Hexenverfolgungen im europäischen Sinne, geschweige Ausmaß, hat es in Afrika nie gegeben. Wenn afrikanische Christen heute Hexen »bekämpfen«, dann nicht die jeweiligen Personen, sondern die in ihnen herrschenden bösen, d. h. antigöttlichen und lebensbedrohlichen Geister.

verwoben ist,<sup>8</sup> zeichnet sich Bonnke dadurch aus, daß seine Wunder eine missionarische Funktion haben. Diese Wundervorgänge ereignen sich in großer Quantität und spielen sich mit einer scheinbaren Mühelosigkeit innerhalb kürzester Zeit ab. Dadurch erweist sich Bonnkes Gott als mächtiger als die Geister der Fetischpriester. Während Elia im AT (1 Kön 18) nach einem inszenierten Machtkampf zwischen Baal und Gott die konkurrierenden Baalspriester hinrichten ließ, werden bei den Massenheilungen Bonnkes die heidnischen Fetsche durch Verbrennung anschaulich vernichtet.

Viele Afrikaner haben einen direkten und unmittelbaren Zugang zur Bibel im allgemeinen und zu den Wundern Jesu im besonderen. Wunder gehören zu ihrer Lebenserfahrung. In Afrika wird somit als Realität erlebt, gedeutet und kommuniziert, was von einer Weltminderheit in den reichen Ländern des Nordens, die sich lange Zeit mit dem Nimbus der Aufgeklärtheit umgab, als unreal und Ausdruck eines kindlichen Aberglaubens abgetan wird.

### 3. Kritische Betrachtung

Nach obiger Definition dürften nun Geschehnisse, die *diesseits* menschlicher Möglichkeiten – wenn auch oft im verschwommenen Grenzbereich dessen, was menschenmöglich und was unmöglich ist – liegen *könnten*, nur *bedingt* bzw. *nicht unbedingt* zu den Wundern gezählt werden. So könnten die durch Bonnke gewirkten Heilungen, wollte man sie nicht gleich – und vielleicht berechtigterweise – als Scharlatanerie abtun, z.B. eine psychologische Erklärung finden: durch die gebetsmächtige Suggestierung des Beistandes Gottes hätte sich bei einem Blinden eine letztlich psychisch bedingte Ursache seines Blindseins spontan gelöst (vgl. moderne psychologisierende Deutungen der ntl. Wunderheilungen).

Derartige Geschehnisse sind also immerhin verschiedentlich zu interpretieren, je nach dem was der jeweilige Betrachter/die jeweilige Betrachterin für möglich hält, bzw. welche Rolle die numinose Sphäre in seinem/ihrer Lebenskontext, inklusive persönlicher Erfahrung, spielt. Überzeugt werden dürfte etwa ein skeptischer Mensch wohl dadurch, daß er/sie miterlebt, wie etwas eindeutig Menschenunmögliches geschieht, etwa daß einem einbeinigen Menschen ein Bein aufgrund eines vollmächtigen Gebets spontan nachwächst. Die skeptische Person würde dann *wissen*, daß hier die numinose Sphäre involviert sein *muß*, wenn ein Trick ausgeschlossen werden kann, und sie würde dann an die Präsenz dieser Sphäre, etwa an Gottes Eingriff in Heilhandlungen, glauben können.

<sup>8</sup> Vgl. die hervorragende Darstellung der westafrikanischen traditionellen Religiosität durch K.A. OPOKU, *West African Traditional Religion*, Accra 1977.

#### 4. Biblische Konkretionen

Wichtig aber scheint mir die Tatsache, daß die etwa von Bonnke berichteten und als Wunder dargestellten Geschehnisse *mehrdeutig* bleiben. Über ihre Deutung *kann* nämlich gestritten werden, weil es sich hier nicht um eindeutige Wunder im oben definierten Sinn handelt. Das gilt nun allerdings – aus grundsätzlich wonderskeptischer Perspektive – auch für die meisten ntl. Heilungen und andere als Wunder Jesu im NT dargestellten Geschehnisse. Wenn viele Christen die in diesen Erzählungen beschriebenen ungewöhnlichen Taten als Wunder deuten, schließen sie sich darin den ntl. Schriftstellern an, indem sie dabei Jesus als Träger numinoser Macht, d.h. als Wundertäter *voraussetzen*.

Ich möchte dies an der Erzählung von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten in Joh 4,46–54 deutlich machen: Der königliche Beamte schließt aus dem zeitlichen Zusammentreffen der Zusage der Heilung durch Jesus und der tatsächlich eingetretenen Heilung, daß *Jesus* in ursächlichem Zusammenhang mit der Heilung steht. Aufgrund dieses Schlusses, der auch innerhalb der Erzählung keineswegs notwendig ist, beginnt der Bittsteller mit seinen Angehörigen zu glauben (an Jesus als den Offenbarer Gottes). Die allgemeine Beobachtung Jesu hinsichtlich des Zustandekommens von Wunderglaube trifft auf den königlichen Beamten allerdings nicht unbedingt zu: »Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, dann glaubt ihr nicht« (V. 48). Die Schlußfolgerung des Vaters ist nämlich schon *Ausdruck seines Glaubens an Jesu Heilfähigkeit*, zumal er es von Anfang an für möglich hielt, daß Jesus heilen könnte, wenn in der Geschichte wohl auch impliziert ist, daß Jesus seine Erwartungen übertraf, indem er – aus der Perspektive des Vaters und des Evangelisten – über eine Distanz hinweg heilte.

Auch dieses Geschehnis ließe sich von einem Skeptiker als Zufall deuten. *Daß* die von Jesus berichteten Wunder mehrdeutig sind, zeigt in eindrücklicher Weise die Wunderauslegung von der Antike bis heute. In der modernen Exegese überwiegt die Tendenz, die Wunderberichte des NTs einfach wegzurationalisieren. Dabei wird meistens zugestanden, daß Jesus heilen konnte, wobei diese Heilungen aber ihres wundersamen Charakters gleichsam entkleidet werden. Andere Wunder wie z.B. der Seewandel oder die Brotvermehrung werden hingegen als legendarische Berichte ohne jeden historischen Kern abgewiesen. D.h., uneindeutige sowie eindeutige Wunder – im oben definierten Sinn – werden zu eindeutigen Nichtwundern.<sup>9</sup> Diese Ansätze werden dem NT nicht gerecht, da der antike Referenzrahmen durch den neuzeitlich-westlichen wertend ersetzt wird.

Sicher scheint mir nur eins: Wie der königliche Beamte in der joh. Darstellung, so waren die ntl. Schriftsteller davon überzeugt, daß Jesu Heilungen, Totenaufweckungen,

<sup>9</sup> Vgl. die rationalistisch historisierende bzw. entmythologisierende Linie von D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen 1835/36 über R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 12), Göttingen 1921 hin zu G. THEIBEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974 und B. KOLLMANN, *Jesu und die Christen*, wobei die beiden letzteren den Anstoß, den die ntl. Wunderberichte den »aufgeklärten« Zeitgenossen bieten, gelegentlich durch psychologisierende Exegese zu beseitigen versuchen; vgl. auch die Kritik durch ALKIER, »Lazarus«, S. 4–6.

Seewandel, Brotvermehrungen, etc. tatsächlich und wirklich Wunder des immanenten Trägers numinoser Macht Jesus waren, also Geschehnisse jenseits menschlicher Möglichkeit, und nicht etwa Kunststückchen oder lediglich auf Zufall beruhende glückliche Wendungen (z.B. aufgrund von temporären psychischen Störungen oder Scheintod). Diese Wundermacht Jesu scheint ihm im übrigen auch von seinen Gegnern zugestanden worden zu sein. Auch dies ist Ausdruck dessen, daß in der Antike – wie heute z.B. in Afrika – die Möglichkeit der Involvierung numinoser Mächte in diesseitigen Ereignissen grundsätzlich vorausgesetzt wurde. In Bezug auf Jesus schieden sich die Geister erst an der Frage der Zugehörigkeit seiner Wunderfähigkeit: war sie von Gott oder muß sie der widergöttlichen Sphäre zugeordnet werden (vgl. z.B. Mk 3,22–30 parr. sowie Joh 9,1–41)? In diesem Kontext macht die Zeichenforderung durch die Pharisäer Sinn (Mt 12,38–42 parr.): Durch ein »Zeichen vom Himmel« versprechen sie sich eine *eindeutige* Antwort auf die Frage nach der Zugehörigkeit Jesu. Jesus bleibt ihnen *diese* Eindeutigkeit schuldig.

Für einen geheilten ehemals Blinden hingegen ist die Sache klar. Er antwortet den Gegnern, die Jesus für einen Widersacher Gottes halten, folgendermaßen (Joh 9,30–33): »Darin besteht ja gerade das Wundersame, daß ihr nicht wißt, woher er ist. Und mir hat er die Augen geöffnet. Wir wissen, daß Gott Sünder nicht erhört; aber wenn einer gottesfürchtig ist und seinen Willen tut, den erhört er. Seit dem Beginn der Zeiten ist es noch nie bekannt geworden, daß einer einem Blindgeborenen die Augen geöffnet hat. Wenn dieser nicht von Gott wäre, hätte er nichts vermocht.«

Sicher schwingt in Joh 9 eine allegorische Deutung der Blindenheilung durch den Evangelisten bereits mit: Blindsein bedeutet – auch – Nichtwissen in Bezug auf Gottes Pläne im allgemeinen und in Bezug auf die Sendung Jesu als seines Sohnes im besonderen. Voraussetzung dieser Deutung ist aber die als tatsächlich geschehen dargestellte Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen. Der Evangelist legt Wert darauf, jede Manipulation und Zufälligkeit des Geschehenen auszuschließen. Bei dem Kranken handelt es sich um einen *Blindgeborenen*, wie allseits bezeugt wird, und »seit dem Beginn der Zeiten ist es noch nie bekannt geworden, daß einer einem Blindgeborenen die Augen geöffnet hat« (V. 32). Physisches Sehenkönnen wird vorausgesetzt als eine Fähigkeit, die dem Menschen aufgrund der guten Schöpfung Gottes zu eigen ist. Demgegenüber ist physisches Blindsein Resultat von Sünde, also eines Handelns, das nicht dem göttlichen Willen entspricht. Jesu Akt des Sehenmachens ist – als Wiederinstandsetzung dessen, was der Schöpferwillen ursprünglich beabsichtigte – eine Tätigkeit, die dem göttlichen Schöpfungshandeln entspricht. Deshalb kann sie nicht Sünde sein und deshalb kann es sich bei Jesus nicht um einen Sünder handeln, da Gott einen Sünder nicht mit dieser Wundermacht ausgestattet hätte – soweit die Argumentation in Joh 9.

Auch für die jüdische Einschätzung der wundersamen Ereignisse im AT gilt, daß sie auf Gott zurückgeführt werden. Als Beispiel diene Philo, *De Vita Mosis* I. 210–213. Im Anschluß an die Schilderung der Versorgung Israels mit Speise vom Himmel auf dem Weg aus der ägyptischen Sklaverei interpretiert Philo die Erzählung von der wundersamen Aufhebung des Wassermangels folgendermaßen:

»Nachdem Moses jenen heiligen Stab nahm, mit Hilfe dessen er die Zeichen (σημεία) in Ägypten vollbracht hatte, schlug er unter göttlicher Inspiration den steilen Felsen. Es mag sein, daß der Fels ursprünglich eine Quelle enthielt, deren Wasserader nun angeschlagen war, oder daß damals ein Wasservorrat, der sich dort aufgrund versteckter Wasseradern angesammelt hatte, zum erstenmal durch den Aufschlag nach außen befördert wurde (...). Wenn jemand diesen Dingen nicht glaubt (ἀπιστεῖ), kennt er weder Gott noch hat er jemals versucht ihn kennenzulernen. Andernfalls würde er sofort erkennen (...), daß diese außerordentlichen und unfaßlichen Geschehnisse für Gott ein Kinderspiel sind. Dafür braucht man nur seinen Blick zu richten auf die Dinge, die wirklich großartig und der eifrigen Betrachtung würdig sind, nämlich die Schöpfung des Himmels und der Planeten (...). Aber diese Dinge werden, obwohl sie wahrhaftig Wunder sind, aufgrund ihrer Gewöhnlichkeit wenig beachtet. Anders ist es mit dem Ungewöhnlichen: obwohl es sich um mickrige Angelegenheiten handelt, erliegen wir den merkwürdigen Erscheinungen und erschrecken aufgrund ihrer Neuigkeit.«

Philo gesteht zu, daß bei der wundersamen Versorgung der Israeliten mit Wasser auch ein Zufall zugrunde liegen könnte. Dieses Eingeständnis mag eine kritische Wunderdiskussion im Alexandria des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung reflektieren. Philo verweist auf die Schöpfung als überdeutliches und eindrückliches Zeichen der Wundermacht Gottes. Von hier aus schließt er auf die Möglichkeit der Involvierung Gottes bei kleineren Wundern, wie er sie bei dem Wasserwunder voraussetzt. Gleichzeitig kritisiert Philo ein Wunderverständnis, das sich nur auf außergewöhnliche Ereignisse bezieht und eben dabei das eigentliche Wunder der Schöpfung durch Gott aus dem Blick verliert.

## 5. Folgerungen

An den ntl. – wie an anderen antiken oder zeitgenössischen – Wundererzählungen wird deutlich, daß eine grundsätzliche *Glaubensbereitschaft* zur Wunderwahrnehmung dazugehört. Ungewöhnliche Ereignisse werden auf das Einwirken numinoser Mächte zurückgeführt. Vorausgesetzt ist hierbei der Glaube

a. an die Existenz der numinosen Sphäre, etwa Gottes, und darüber hinaus

b. an die Verwobenheit der diesseitigen Existenz mit der numinosen Sphäre.

Beide Voraussetzungen werden in *unserem* geistesgeschichtlichen Kontext durch einen weitverbreiteten und in der Antike wohl unbekanntem Atheismus – die Annahme, daß es keinen Gott gibt – hinfällig. Bei einer deistischen Position fällt die zweite Voraussetzung weg. Darüber hinaus macht es der Mangel an *eindeutigen* Wundern in unserem Lebenskontext einem Skeptiker heute nicht leicht, einen ungebrochenen Zugang zu den ntl. Wundern zu finden, selbst wenn ein »blinder Glaube« im NT eingefordert wird (vgl. nur Joh 20,29; Röm 8,24f.; 2 Kor 4, 17f.; 5,7 und Hebr 11,1.3).

Ich denke, es gibt keine Kriterien, Jesu Wunder historisch zu verifizieren oder zu falsifizieren. Wir können aber den geistesgeschichtlich-kulturellen Kontext der Wunder Jesu herausarbeiten, um in diesem Kontext, nicht in unserem, diese Wundererzählungen

zu verstehen. Dabei wird die geistesgeschichtliche – diese Begriffswahl impliziert kein Werturteil – Diskrepanz zwischen unserem und dem damaligen Kontext nicht einfach übersprungen werden können. *Unsere* – nicht die etwa von afrikanischen Christen – Verhältnisbestimmung zu Wundern ist aus der *Perspektive des NTs* problematisch und bleibt bis auf weiteres die Herausforderung an die westliche Theologie, insbesondere nach dem Deutlichwerden der Kontextgebundenheit und der geistesgeschichtlichen Bedingtheit des großartigen Entwurfs Bultmanns von der Entmythologisierung des NTs. Angesichts dieser Problematik ist es wohl an der Zeit, sich von einem ideengeschichtlichen Imperialismus, wie er seit kurzem etwa aus der Sicht der African-American Minority in den USA an der westlichen Exegese kritisiert wird, zu verabschieden.<sup>10</sup>

Wunder im NT provozieren nicht nur Glauben, sondern setzen Glauben immer schon voraus, wie an den Varianten der Erzählung von der Heilung des Hauptmanns exemplarisch deutlich wird. Eine ökumenische, interkulturelle Verständigung<sup>11</sup> über den Wunderbegriff nötigt im Vorfeld zur – erneuten – Klärung einiger Fragen. An die Wundergläubigen: Warum offenbart sich Gott heute nur in uneindeutigen, nicht aber in eindeutigen Wundern, bzw. warum bedürfen Geschehnisse immer einer religiösen Interpretation, die sie erst als Wunder deklariert? An die Wunderskeptiker: Warum sollte sich Gott damals nur in der Schöpfung oder der Auferweckung Jesu von den Toten offenbart haben, bzw. warum sollte sich Gott heute nicht mehr in Wundern offenbaren?

Ist den heutigen Kulturen, die das Wirklichkeitsverständnis des NTs hinsichtlich der Verwobenheit der innerweltlichen mit der numinosen Sphäre teilen, nicht doch grundsätzlich ein hermeneutischer Vorsprung einzuräumen? Die Klärung dieser offenen Fragen setzt die Bereitschaft und Fähigkeit zur selbstkritischen Besinnung voraus – auf allen Seiten. Sind wir bereit, unser Wirklichkeitsverständnis in Frage stellen zu lassen? Nicht in ehrfürchtiger Kapitulation vor einem vermeintlich ganzheitlichen Weltbild der Antike oder anderer heutiger Kulturen, sondern aus der Einsicht in die Beschränktheit unseres abendländisch-neuzeitlichen Weltbildes heraus!<sup>12</sup>

Die Begegnung mit dem, was uns z.B. in der afrikanischen Prägung des Christentums als fremd erscheint, könnte gleichzeitig die Funktion eines Spiegels als auch eines Fensters annehmen. Als *Spiegel*: Wir erkennen die Konturen und Spezifika unserer christlichen

<sup>10</sup> Vgl. BLOUNT, *Cultural Interpretation*; A.K.M. ADAM, *What is Postmodern Biblical Criticism?*, Minneapolis 1995, bes. S. 45–60; vgl. auch aus lateinamerikanisch-befreiungstheologischer Perspektive TH. SCHMELLER, *Das Recht der Anderen. Befreiungs-theologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika* (Ntl. Abh. 27), Münster 1994.

<sup>11</sup> ALKIER, »Lazarus«, S. 19 entwirft aus semiotischer Perspektive sehr schön die Vision einer *ökumenischen Lektüregemeinschaft*: »Eine semiotische Lektüre will andere Lektüren nicht ersetzen und schon gar nicht ihre Legitimität bestreiten. Semiotik eröffnet aber eine Möglichkeit zu fragen, wie solche Lektüren zu ihren Ergebnissen kommen und die unausgesprochenen Annahmen, denen sich die konkreten Lektüren verdanken, deutlich zu machen. Semiotik *relativiert* in einem *ideologiekritischen* Interesse den Absolutheitsanspruch jeder einzelnen Lektüre und eröffnet damit die Vision einer ökumenischen Lektüregemeinschaft, die die Vielfalt der Lektüren nicht als gefährliches, zu beseitigendes Übel anvisiert, sondern sie als dem Reichtum der Texte angemessen zu schätzen lernt« (Hervorhebungen durch mich).

<sup>12</sup> Als Beispiel solch einer geforderten Grenzüberschreitung vgl. die weitsichtige und innovative Wunderdiskussion in K. BERGER, *Darf man an Wunder glauben?*, Stuttgart 1996.

Tradition genauer, sehen was anders ist und worauf wir besonderen Wert legen. Hier scheint mir das Theologoumenon vom Wort Gottes besonders auffällig. Es ist ja kein Zufall, daß die Umschreibung von Jesus Christus als Wort Gottes so gut korrespondiert zum aufklärerischen Dogma des Primates der Vernunft in der Weltwahrnehmung und -deutung. In dieser Tradition stehen wir im Abendland. Dazu kompatibel ist es, wenn in den Bibelwissenschaften das dort begegnende mythische Weltbild der Antike wegrationalisiert und der Fokus auf die Sprüche und die Lehre Jesu gelegt wird. So erscheinen z.B. die Heilungsgeschichten und überhaupt Motive wie Berührungen und Emotionen in den Wundergeschichten als wenig relevant für unseren Kontext (vgl. dazu das völlige Fehlen von Heilungsliedern in deutschen Kirchengesangbüchern). Gleichzeitig sind natürlich Theo-logen in unserer Kultur die anerkannten Experten des Wortes Gottes. Sie beschäftigen sich mit *Texten*, entwerfen neue Texte und *reden* über Gott (vgl. dazu die Tendenz einiger Semiotiker, die ganze Welt als Text zu begreifen). D.h., ideologiekritisch ist einzugestehen, daß wir ständig versucht sind, uns das Objekt unserer Beschäftigung erst zu konstruieren, indem wir es auf bestimmte Aspekte reduzieren, um diese dann besonders zu akzentuieren, wobei andere Aspekte der wahrzunehmenden (Text-)Wirklichkeit unterbelichtet bzw. als irrelevant völlig ausgeblendet werden. In diesem Prozeß werden wir selbst wichtig als Experten des von uns konstruierten Forschungsgegenstands, den wir – das sei nochmals wiederholt – uns erst selbst nach unserem Vermögen und unseren Vorlieben geschaffen haben (vgl. die historisch-kritischen Versuche zur Eruierung des hinter den biblischen Texten vermuteten Tradierungsprozesses). So weit so gut. Der Vorgang wird problematisch, wenn wir unser Vorgehen universalisieren, d.h. es als allgemein gültig proklamieren und andere Zugänge als primitiv und ungültig diskreditieren. Das ist sicher geschehen und geschieht noch im Hinblick auf die Wahrnehmung und Anerkennung von Hermeneutiken aus der sog. Dritten Welt. In der Begegnung mit dem Fremden kann ich aber auch wie durch ein *Fenster* den Blick nach draußen richten und neue Zugänge entdecken. So kann mir die Auslegung des NTs in Westafrika z.B. nicht nur meine eigenen Begrenzungen vor Augen führen, sondern mir Aspekte des NTs deutlich werden lassen, die mir bisher verschlossen blieben bzw. bleiben mußten. Jetzt kann ich vielleicht neue Sinndimensionen des ntl. Konzepts erkennen und erleben, nach dem das Wort Gottes *Fleisch* wurde – daß also Emotionen, Berührungen, Körperlichkeit, Gemeinschaft, kurz das Leben in seiner ganzen Fülle und nicht nur Gedanken, Entscheidungen, Einstellungen und Worte im NT unter den Zuspruch des heilenden Geistes gestellt werden.

### Summary

This paper offers some preliminary observations concerning the development of an intercultural, ecumenical hermeneutics of the Bible. The focus is on the interpretation of New Testament (NT) miracle stories from an African and from a European perspective. It becomes clear that the predominant world-view in African cultures presupposes the existence of numinous powers at work in reality, while the post-enlightenment perception

of reality in Europe and the USA rejects any such claim. The African and the ancient perceptions of reality with respect to the involvement of the numinous sphere in worldly affairs show many affinities and are almost identical. In Africa, as in NT antiquity, healings can be attributed to the miraculous intervention of God who destroys the power of life-threatening demons.

This experience of reality is a challenge to the Western world-view. The Western demythologizing of reality, and of the NT in particular, can no longer claim absolute validity, for all cultures. Due to the many affinities to the ancient perception of reality, do African Christians have a hermeneutical advantage? At least it can be presumed that the African experience and interpretation, both of life and of the NT, can open up new dimensions of meaning and relevance in the latter.