

Tiefenpsychologie und Wunderfrage

Von Johannes T e n z l e r , Fulda

Es wäre durchaus zu verstehen, wenn die erste Reaktion auf den obigen Titel sich bei so manchem Leser in dem Ausruf niederschläge: »Was haben denn diese beiden so verschiedenen Gebiete miteinander zu tun?« Dieser Einwurf bezöge sich also auf einen anscheinend vorausgesetzten, auf den ersten Blick jedoch keineswegs einsichtigen Zusammenhang zwischen den in unserer Überschrift angesprochenen Wissenschaftsbereichen der Psychologie des Unbewußten und der biblischen Exegese.

Eine fragende Ratlosigkeit dieser Art stellt nun eine ganz natürliche Äußerung des menschlichen Geistes dar. Sie bezeugt zudem ihre selbstverständliche Gutartigkeit dadurch, daß sie eine schlichte und eindeutige Antwort auf ihre spontan aufgeworfene Frage erwartet.

Nicht so harmlos gibt sich allerdings der Einwand: »Was haben Tiefenpsychologie und Wunderfrage gemein?«, wenn ihn Angst und Mißtrauen aus einem mehr oder weniger verblüfften Frager emporschnellen lassen. D. h. wenn der Fragende allsogleich, teils heimlich, teils halboffen, bereits die Wahl eines Themas wie des unsrigen kritisiert und von vornherein annimmt, hier sei doch nur eine Zerstäubung des Realitätscharakters, genauer des geschichtlichen Wirklichkeitsgehalts vor allem der neutestamentlichen Wunder beabsichtigt. Im Endeffekt werde es daher sicherlich darum gehen, die Wunderberichte der Hl. Schrift in psychologische Rationalisierungen aufzulösen. Das aber bedeute schließlich, sie historisch unglaubwürdig zu machen und zu unüberprüfaren Nichtigkeiten zu degradieren. Gegenüber solch einer von innen her diffamierenden Grundeinstellung läßt sich beweiskräftig behaupten: Thomas von Aquin hätte niemals so gedacht. Der Substanz nach, so erklärt der gegenwärtig mit z. T. verheerender Leichtfertigkeit beiseite gestoßene doctor communis nämlich, können neue Erkenntnisse der göttlichen Offenbarung zwar nichts hinzufügen und die Glaubensartikel daher auch nicht vermeh-

ren. In der kognitiven Durchdringung finde jedoch durchaus ein Fortschritt statt; denn es gäbe »aufgrund aufeinanderfolgender Epochen . . . eine Zunahme der Wissenschaften, die der Mensch kraft seiner Vernunft heraufgeführt hat . . . Auf diese Weise haben die Menschen auch in der Glaubenserkenntnis Fortschritte gemacht, indem sie von der ineinandergreifenden Abfolge des Zeitenstromes beeinflusst waren.«¹⁾

Nimmt man dieses auf offensichtlicher Eigenerfahrung beruhende Gespür des Aquinaten für das organische Wachstum menschlichen Wissensstrebens adäquat zur Kenntnis, dann bedeutet es keinerlei Wagnis, die Behauptung aufzustellen: Thomas hätte sich an den empirischen Erhebungen der sogenannten Tiefenpsychologie gewiß nicht vorbeigedrückt.

Nach dem heutigen Stande dieses Wissenschaftszweiges ist folgendes Faktum nämlich nicht mehr zu leugnen: Die Lehre vom unbewußten Bereich der Seele liefert einen entscheidenden Beitrag zur Erstellung einer umfassenden Anthropologie und damit auch zu einer Gesamt-sicht über den Menschen, der die Botschaft der göttlichen Offenbarung entgegennimmt.

Freilich ist damit noch nichts über die Beweggründe ausgesagt, die einen Durchforscher der Hl. Schrift veranlassen können, tiefenpsychologische Aspekte in sein Urteil über bestimmte biblische Texte miteinzubeziehen. Die Motive für eine Berücksichtigung der Tiefenpsychologie in der Exegese können nämlich selbst einen unbewußten Hintergrund besitzen. Dieser kann z. B. entweder auf einem tief verborgenen Absicherungsbedürfnis, also auf der latenten Angst eines Exegeten beruhen, dessen Ratio eine erweiterte Basis für seinen Glauben sucht. Oder dieser unterschwellige Hintergrund kann von einem Abstützungsdrang durchmasert sein, der nicht bis ins Bewußtsein gelangt ist und sich zum Ziel gesetzt hat, die eigenen, vom jeweiligen Zeitgeist mehr oder minder abhängigen Forschungsergebnisse zu stabilisieren.

Aufgrund solch sehr realer anthropologischer Tatbestände erscheint es daher mehr als angebracht, die Person des Exegeten selbst ein

¹⁾ Thomas von Aquin: »Summa theologica« II. II q. 1 a. 7 concl. sowie ebd. ad 2. Vgl. auch »Anmerkungen zur »Summa theologica«, dtsh.-lat. Ausg., Bd. 15, Heidelberg-München 1950, 372-373.

wenig zu durchleuchten, und zwar insofern er einerseits Kind seiner spezifischen Gegenwart ist und zum anderen ein Einzelwesen mit persönlicher Individualstruktur darstellt. Der erste Abschnitt unserer Darlegungen befaßt sich daher noch nicht mit dem Verhältnis von Tiefenpsychologie und Wunderexegese, sondern vorab mit dem forschenden Menschen unserer Zeit, der die Exegese vornimmt.

1. Strukturanthropologische Gesichtspunkte im Hinblick auf den modernen Exegeten und seinen Umgang mit der Hl. Schrift

Im Fortschrittstaumel unserer Tage vergißt der Mensch von heute in erschreckendem Ausmaß den Sachverhalt, daß eine jede Epoche, und damit eben auch die unsere, stets nur einen mehr oder weniger begrenzten Ausschnitt im Gesamt der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten darstellt, obwohl sie von kognitiven Errungenschaften sonder Zahl natürlich ständig und gegenwärtig in geradezu hektischer Abfolge angereichert wird.

Dieser Umstand verhindert weitgehend einen einigermaßen ausreichenden Überblick über wesentliche Zusammenhänge und schwächt dadurch den elementaren menschlichen Sinn für eine Ganzheitsschau fortlaufend.

Dies muß sich besonders verhängnisvoll dann auswirken, wenn der Mensch sich selbst ins Auge faßt; denn im Wust verschiedenster anthropologischer Erhebungen gerät er leicht in Gefahr, einzelne Disziplinen und deren spezifische Ergebnisse viel zu isoliert zu betrachten, was zwangsläufig zu Blickverengungen und Akzentverschiebungen führt.

Besonders übel wirkt sich hier unter Umständen der jeweilige Zeitgeist aus, wenn er eine Verkürzung der Seins- und Wirkfülle des Menschen heraufbeschwört. Ein derartiger Ausfall pflegt vor allem dann mit ziemlicher Sicherheit einzutreten, sobald neue wissenschaftliche Errungenschaften mit durchaus wohlmeinender, aber zumeist noch allzu unreflektierter Einseitigkeit in den Vordergrund geschoben werden. Sie erlangen dabei jedoch allmählich eine Geltung, deren

Eigengewicht die Notwendigkeit zudeckt, einen gebührenden Gesamtzusammenhang zwischen früheren und frisch gewonnenen Erkenntnissen herzustellen. Mit anderen Worten: Das ad omnia ausgerichtete Wesen des menschlichen Geistes wird unter dem Einfluß einer ersten Entdeckerfreude kognitiv abgedunkelt. Besonders bemerkenswert bleibt hierbei der Umstand, daß solch eine erkenntnismäßige Verschattung durch einen längeren, gegebenenfalls sogar recht ausgedehnten Zeitraum hindurchgetragen werden kann.

Dieser Sachverhalt wird nun merkwürdigerweise viel zuwenig oder überhaupt nicht beachtet. Dennoch wirft er auf unsere gegenwärtige Situation im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts ein durchdringendes Licht, das unserer Selbstklärung nicht nur dienlich ist, sondern sich dafür sogar als unersetzlich erweist, wenn wir aus einigen Sackgassen wieder herausfinden wollen, in die wir uns seit geraumer Zeit zu verlaufen drohen. Worauf wir uns daher zu besinnen haben, ist folgender geistesgeschichtliche Tatbestand: *Wir stehen im nach-cartesianischen Zeitalter!*

Diese Feststellung wiederum bedeutet: Wir unterliegen auch heute noch den Auswirkungen der neuzeitlichen Denkanstöße Descartes', und zwar nicht nur in positiver, sondern auch in negativer Hinsicht, d. h. bezüglich ihrer strukturanthropologischen Einseitigkeiten. Dies sei an einem dreifachen Zusammenhang aufgezeigt:

a) Seit Descartes bezieht der Mensch seine persönliche Selbstgewißheit aus seiner Denkfähigkeit. Das berühmte cogito, (ergo) sum führt nämlich zu einer letzten Endes kopernikanischen Konsequenz: *Nicht mehr denke ich, weil ich bin, sondern ich bin, weil ich denke.* Selbstsetzung durch Denken heißt also seit Cartesius weitgehend eine der Grunddevisen des modernen Menschen. Sie mußte ihrerseits folgerichtig eine verhängnisvolle Schwächung der menschlichen Seinsbetroffenheit nach sich ziehen und die kognitive Seite des Verhältnisses zwischen seins- und welthafter Objektivität einerseits sowie seelischer Subjektivität andererseits fortlaufend in den Hintergrund drängen.

b) Die Mathematik wird für Descartes zum eigentlichen Garanten philosophisch-wissenschaftlicher Erkenntnisgewißheit erhoben. Die emotionale Wirklichkeit des menschlichen Seelenlebens bleibt infolgedessen durchgehend unberücksichtigt. Dieser Ausfall, der übrigens

auch bei Descartes persönlich vorhanden war²⁾) und sich in der Öffentlichkeit von heute fast seuchenartig auszubreiten beginnt, mußte u. a. die affektive Geistigkeit im Menschen, wie sie sich z. B. im Staunen und Danken offenbart³⁾, weit ins Abseits rücken.

c) Durch die Aufgliederung des Menschen in eine *res cogitans* (= Geist) und in eine *res extensa* (= Körper) spaltet die cartesiansche Philosophie das Menschenbild dualistisch auf. Gerade in diesem Zusammenhang ist die Anschauung Descartes', die Tiere seien als rein körperliche Wesen nichts als Maschinen, besonders erhellend. In der *res extensa* Tier existierte für ihn also keine animalische Psyche. Daß sein Landsmann, der Materialist de la Mettrie, keine hundert Jahre später die Konzeption vom *l'homme machine* entwickeln konnte, nimmt deshalb nicht wunder.

Jedoch, bereits Pascal hatte sich, nach anfänglicher Bejahung, von der Einseitigkeit der Philosophie Descartes' losgesagt. Er stellte dem *esprit de géométrie*, durch den er selbst, in jungem Alter, zu staunenswerten Entdeckungen getrieben worden war, den *esprit de finesse* als ganz anders geartetes Erkenntnisorgan zumindest gleichberechtigt zur Seite. Außerdem entdeckte er das paulinisch-augustinische *cor* (= Herz) aufs neue und brachte es mit denkerischer Leidenschaft als kognitive Instanz in die Debatte. Damit leistete er einen entscheidenden Beitrag zur Konsolidierung eines unzerstückten Strukturbildes vom Menschen.

Seinen genialen Ansatz vom *esprit de finesse* hat im 19. Jahrhundert John Henry Newman in seinem »Grammar of Assent« durch den Begriff des »illative sense« auf angelsächsische Weise in das naturwissenschaftliche Zeitalter transponiert. Auch der anthropologischen Wirklichkeit des *coeur* war er sich durchaus bewußt, wie der Leitspruch seines Kardinalswappens bezeugt: »Cor ad cor loquitur.«

Es ist freilich nicht zu bestreiten, daß gerade die spezifischen Be-

²⁾ Über diese bedeutsame Tatsache vgl. 1. Marie-Louise von Franz: »Der Traum des Descartes« aus »Zeitlose Dokumente der Seele«, in: »Studien aus dem C. G. Jung-Institut« Zürich III, Zürich 1952, 49–119, und 2. Karl Stern: »Die Flucht vor dem Weib – Zur Pathologie des Zeitgeistes«, Salzburg 1968, 56–77.

³⁾ Vgl. Wilhelm Josef Revers: »Über das Staunen«, und Balduin Schwarz: »Über die Dankbarkeit«, in: Johannes Tenzler (Hg.): »Wirklichkeit der Mitte«, Freiburg-München 1968, 37–56 bzw. 677–704.

mühungen Pascals und Newmans die geistige Grundströmung ihres Zeitalters keineswegs zu beeinflussen vermochten. Lebendig blieben sie dennoch.

Allerdings kann kein Zweifel darüber bestehen: Durch den Cartesianismus sind, ohne daß sein Begründer dies je beabsichtigt hatte, bestimmte geistige Anlagen im Seelenaufbau des Menschen in einen Schrumpfungszustand geraten. Dieses Abwelken muß sich aber deswegen so folgenschwer auswirken, weil der Glaube als menschliche Antwort auf die göttliche Offenbarung sich nur über gewisse intakte Geistesfähigkeiten vollziehen kann. Sie dienen ihm sozusagen als naturale Basis, vermag er sich doch nicht aus einer total menschenfremden Realität zu erheben. Ein Aufnahme- und Wachstumsfundament muß er schließlich besitzen, um auf den An-Spruch Gottes antworten zu können. Diese Reaktionsgrundlage besteht in der wesenhaften Empfänglichkeit des Menschengeistes, genauer in dem kognitiven Pol der humanen Seelenstruktur, der *vor* aller Denkdynamik zunächst einmal pathischen Charakter trägt und eben deswegen den Mutterboden für den Glauben liefert.

Nimmt der Mensch also die göttliche Offenbarung gläubig entgegen, dann vermag er das nur zu tun, wenn er zuvor ausreichend erkannt hat, daß er von einer um ihn werbenden, zugleich aber auch verpflichtend über ihm stehenden Instanz angesprochen worden ist und sich somit zuinnerst als auf diese Weise Betroffener erlebt hat. Die nach-cartesianischen Jahrhunderte haben jedoch, nach der fast totalen Abdunkelung der theoretischen zugunsten der praktischen Vernunft durch Kant, das kognitive Empfängnispathos innerhalb des polaren menschlichen Seelengefüges so stark verkümmern lassen, daß damit zugleich auch die akzeptorische Glaubensfähigkeit des Menschengeistes ihres strukturanthropologischen Saat- und Entfaltungsfeldes in steigendem Maße verlustig ging. Da aber das Angerührtsein zum Glauben mit dem vorhin erwähnten Betroffenheitserlebnis unlöslich gekoppelt ist, schmilzt auch dieses *personale Gefühl* – denn so ist es zu nennen! – heutzutage allmählich dahin. Infolgedessen greift zwangsläufig eine wachsende seelische Ortlosigkeit um sich, die bei vielen Christen bis zur offensichtlichen Identitätskrise angeschwollen ist. Dieser Zusammenhang bildet mit Sicherheit einen der wesent-

lichen Hintergründe jener vielberedeten Gaubenskrise unserer Gegenwart, die natürlich auch uns Theologen anhaucht, die Exegeten selbstverständlich nicht ausgenommen.

Gerade im Zusammenhang mit der Auslegung der Hl. Schrift ist nun aber zusätzlich der Aufklärung zu gedenken, die dem seit Descartes weltlos gewordenen Bewußtsein des neuzeitlichen Menschen noch ihren spezifischen Rationalismus aufpfropfte. Doch führte der Weg der mit aufrichtiger Begeisterung gepriesenen *reinen* Vernunft allmählich zur *nackten* Vernunft, die sich ihrerseits wiederum angestachelt fühlte, alle Gegenstände, auf welche sie ihr gleißendes Licht warf, ebenfalls radikal zu entblößen. Allerdings zeigen bereits die zwei bedeutsamsten geistesgeschichtlichen Gegenreaktionen auf diesen rationalistischen Kahlschlag, der Pietismus und die Romantik, daß die betonten Ziele der Aufklärung insofern viel zu einseitig konzipiert waren, als dahinter, strukturanthropologisch gesehen, ein gar zu beschränktes Bild vom Menschen und vom Ineinanderspiel seiner Seelenkräfte stand. Freilich, der allzu introvertierte Pietismus war gewiß von außerordentlicher Redlichkeit erfüllt, erwies sich aber dem voranstürmenden Zeitenwandel gegenüber letztlich als gar zu dünnblütig. Und die Romantik schäumte von genialischen Entdeckungen zwar über, vermochte sich selbst aber nicht zu zügeln, was ihr bemerkenswerterweise schon Eichendorff zum Vorwurf gemacht hat. So konnte auch sie keinen korrektiven Gegenpol zu jenem sogenannten Fortschritt bilden, der von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, über den sieghaften Aufbruch der Naturwissenschaften im 19., zum technischen Atomzeitalter des 20. Jahrhunderts führte.

Die protestantischen Bibelexegeten verfolgten nun im ganzen jene Linie weiter, die inmitten der Aufklärung von Reimarus und Lessing vorgezeichnet worden war. So unsinnig es wäre, die unverrückbaren Ergebnisse der von ihnen mit leidenschaftlichem Scharfsinn betriebenen Bibelkritik zu leugnen, so ist doch zu betonen, daß so manche ihrer z. T. Aufsehen erregenden Aussagen – und hier sei, unseres Themas wegen, vor allem an verschiedene Auffassungen über die Wunderberichte gedacht! – gerade vom strukturanthropologisch-tiefenpsychologischen Standpunkt her, entscheidender Differenzierungen und Korrekturen bedürfen.

Das hat natürlich ebenso für katholische Exegeten zu gelten, die den endgültigen Anschluß an die Forschungen ihrer evangelischen Brüder erst nach dem letzten Krieg gefunden haben und nun, gleich ihnen, gegenwärtig auch von jener geistigen Strömung umspült werden, die man bereits als zweite Aufklärung bezeichnet hat.

Es ist jedoch nicht der hellwache Blick dieser zeitgenössischen Erkenntnishaltung, der hier zu beanstanden wäre, sondern vielmehr die darin so häufig zutage tretende epochale Verschattung oder gar Ausschaltung wesentlicher Fähigkeiten und Kräfte innerhalb der psychischen Gesamtstruktur des Menschen. Denn dieser Ausfall führt nicht nur zu einer Verkürzung des Menschenbildes, sondern auch zu einer verengten Exegese der biblischen Wunderberichte. Schon das Sprechen von »Wundergeschichten« statt von »Wunderberichten« kann u. U. Zeichen solch einer rationalistischen Schriftauslegung sein. Ihre forschersche Redlichkeit vermeint nämlich, ihrem Glauben die Überzeugung an eine historische Wirklichkeit der als Wunder bekannten Machttaten Jesu nicht mehr zumuten zu dürfen.

Was dieser Auffassung dabei aber weitgehend fehlt, ist jene gebührende Distanz zu sich selbst, die sich einzuordnen versteht in ihre eigene »epochale Befindlichkeit«⁴⁾. Für unser Zeitalter, das alle Phasen der neuzeitlichen Entwicklung, angefangen von Descartes' umwälzendem Denken über die Aufklärung und das vom naturwissenschaftlichen Aufbruch geprägte vorige Jahrhundert bis hinein in das technisch-atomare Heute, in sich birgt, erweist sich deshalb eine Besinnung auf die gegenwärtige geistesgeschichtliche Situation als besonders dringlich⁵⁾. Vor allem ist u. a. auch Klarheit darüber nötig, daß die Zerreißen der Einheit von Leib und Geist im cartesianischen Menschenbild⁶⁾ mit dazu beigetragen hat, die Heilstaten Jesu im

⁴⁾ Jörg Splett: »Philosophische Anthropologie«, in: »Sacramentum Mundi«, 1. Bd., Freiburg-Basel-Wien 1957, Sp. 167.

⁵⁾ In diesem Zusammenhang spielt natürlich auch das Ereignis der Reformation entscheidend hinein. Mit dem Cartesianismus hat sie, strukturanthropologisch gesehen, ein doppeltes gemein: 1. das sie bestimmende Element des Subjektiven und 2. das sich von dort erhebende Streben des neuzeitlichen Menschen nach Identitätsgewißheit.

⁶⁾ Es ist sachlich durchaus verfehlt, diese Spaltung immer nur der platonischen Philosophie anzulasten, wie das heutzutage üblich geworden ist.

konkreten Bereich des körperlichen mit einer mehr oder weniger großen Skepsis zur Kenntnis zu nehmen. Unter dem Einfluß der Aufklärung verblaßte dann zusätzlich noch der Tatbestand, daß sich die göttliche Offenbarung in Christus an den *ganzen* Menschen mit *all* seinen leib-seelisch-geistigen Gegebenheiten und Fähigkeiten richtet. So wendet sie sich z. B. auch an die menschliche Anlage zur Imagination. Nur erhält diese Einbildungskraft im Rahmen des göttlichen Heilswerkes bereits im Judentum, vor allem aber nach der Menschwerdung Gottes einen ganz anderen Stellenwert.

Von diesem Wandel sind in hervorragendem Maße die beiden religiösen Grundauszeugungen der Phantasie betroffen: der Mythos und die Magie. Die Herrschaft des ersteren ist nach Christi Geburt endgültig vorüber. Das haben bereits die Kirchenväter der Antike gebührend herausgestellt. Erhalten, weil eben im menschlichen Seelengefüge verankert, blieb jedoch das imaginative Bewußtsein mit seiner Befähigung zum Bilddenken und zur Symbolintuition⁷⁾. Und was das imaginative Phänomen der Magie angeht, so tritt es in der Bibel u. a. durch den Tatbestand in Erscheinung, daß sich der gottmenschliche Heilsdialog dort sogar unter Zeichen vollzieht, die man nicht anders als magisch bezeichnen kann⁸⁾.

Nun hat aber gerade die nach-cartesianische Auffassung vom Menschen, neben sonstigen Vereinfachungen und Vereinseitigungen, ohne Zweifel dazu geführt, aus wissenschaftlichen Gründen, d. h. um möglicher Exaktheit willen – nach dem Vorbild der Mathematik (Descartes und Kant!) – die Imagination als anthropologisches Datum in die Sicht vom Menschen erst gar nicht mit einzubeziehen oder zumindest derart in den Hintergrund zu drängen, daß sie vom psychischen Totum abgeschnitten wurde. Schleicht sich nun ein solcherweise verarmtes, um nicht zu sagen unter die Räuber gefallenes Menschenbild über einen ernsthaft bemühten Exegeten in die Schriftauslegung ein, dann treten natürlich zwangsläufig Ergebnisse zutage,

⁷⁾ Dieser Ausdruck ist Wilhelm Heinen zu verdanken. Vgl. »Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften«, Bd. IV u. V, Münster 1963, 21f., bzw. Münster 1964, 278.

⁸⁾ Vgl. Mt 8, 1–4; 14–15; 9, 18–30; 14, 34–36; Mk 1, 29–31; 40–42; 6, 53–56; 7, 32–36; 8, 22–25; Lk 4, 40–41; Joh 9, 6–7.

denen man u. U. das Etikett »Trivialitäten durch ratio pura« schwerlich versagen kann.

Bezüglich der Krankenheilungen Jesu ist außerdem anzumerken, daß der staunenswerte Fortschritt der modernen ärztlichen Wissenschaft im 19. Jahrhundert nicht unwesentlich dazu beigetragen hat, den Glauben an die Geschichtlichkeit jener Heilstaten zu erschüttern. Dabei ließ man freilich zwei Umstände außer acht: 1. daß die sogenannte Schulmedizin den menschlichen Körper, und zwar noch bis vor einigen Jahrzehnten, viel zu isoliert von der Gesamtstruktur des Menschen betrachtete, was letztlich ein cartesianisches Erbe darstellte, und 2. daß ihr Blickfeld infolgedessen bei weitem nicht so ausgedehnt war, wie sie selbst angenommen hatte. Erst die psychosomatische Medizin hat hier Wandel geschaffen, indem sie die Verknüpfung körperlicher Erkrankungen mit seelischen Störungen verschiedenster Art als ein äußerst verbreitetes Faktum aufzuzeigen vermochte.

Wenn diese medizinische Richtung bis auf den Tag unbezweifelbare Heilerfolge zu verzeichnen hat und aufgrund ihrer spezifischen Sicht somit einen wesentlichen Beitrag zu einer ganzheitlichen Auffassung vom Menschen leistet, dann verdankt sie dies freilich in entscheidendem Maß der Tiefenpsychologie. Gerade die Erforschung des unbewußten Bereichs der humanen Psyche hat den vielfältigen und unleugbaren Zusammenhang zwischen leiblichen Krankheitssymptomen und mehr oder weniger verborgenen Seelenleiden offenbar gemacht.

Aber noch ein weiterer Tatbestand, der allerdings kaum beachtet zu werden pflegt, ist hier aufs deutlichste herauszustellen: In der modernen Tiefenpsychologie taucht, vom Unbewußten her, all das wieder an die Oberfläche, was vom Beginn des neuzeitlichen Denkens bis in die Moderne hinein in den Hintergrund gedrängt worden war. Auf eine Kurzformel gebracht, ließe sich sagen: Descartes wird korrigiert! Was er und seine Epigonen in ihrem Menschenbild trennten oder gar daraus verbannten, das sucht nunmehr sein Recht, will aufgenommen und eingegliedert werden in eine umfassendere Anschauung vom Menschen. Und daher fordern die ausdrückliche Anerkennung ihres Realitätscharakters sowie ihres Zusammenspiels mit allen anderen Seelenkräften: der Leib, das Gefühl, die Phantasie, die ur-

sprüngliche Empfängnispathik des Geistes samt seiner angeborenen, also naturalen Gläubigkeit, die bereits Pascal dem cartesianischen »cogito, (ergo) sum« gegenübergestellt hat. Das bedeutet aber zugleich, daß der Mensch wieder als ganzer so in den Blick gelangt, wie dies zur Zeit Jesu fraglos der Fall war. Daß solch eine strukturanthropologische Gesundung sich auch auf die Auslegung der Hl. Schrift, genauer auf den Exegeten selbst, als theologisch forschenden Menschen, auswirken muß, liegt auf der Hand. Anders ausgedrückt: die ratio sobria (die nüchterne Vernunft) des Historikers hat mit der ratio ebria (der trunkenen Vernunft) des vom Geiste Gottes erleuchteten Gläubigen zur Lebenseinheit zu verschmelzen, wie es nach der Menschwerdung Gottes auch gar nicht anders sein soll.

2. *Der kognitive Teilbeitrag der Tiefenpsychologie zur Exegese biblischer Krankenheilungen*

Dieser zweite Zwischentitel ist mit Absicht präzise und behutsam zugleich formuliert. Er will nämlich einmal andeuten, daß gewisse Ergebnisse der modernen tiefenpsychologischen Forschung tatsächlich eine Bedeutung für die theologische Disziplin der biblischen Exegese besitzen. Zum anderen soll aber auch darauf hingewiesen sein, daß es zu einer adäquaten Auswertung tiefenpsychologischer Erhebungen jener gläubigen Bescheidenheit bedarf, die es für selbstverständlich erachtet, sich in das Gesamt der exegetisch relevanten Wissenschaftszweige erkenntnistmäßig einzuordnen, ohne darin freilich zu versinken.

Zunächst ist jedoch auf einen Sachverhalt von ganz besonderer Tragweite hinzuweisen. Er bezieht sich auf die Frage: *Was ist ein Wunder?* Dieses Problem gehört zwar rechtens in den Bereich der Fundamentaltheologie⁹⁾, aber die moderne Tiefenpsychologie hat, wie übrigens schon vor ihr die Atomphysik, die alte, auf dem Kausal-

⁹⁾ Vgl. dazu den Aufsatz von P. Béla Weissmahr, Zauber, Mirakel, Wunder. Auf der Suche nach einem ausgewogenen Wunderverständnis, in: *bibel und kirche*, 1/1. Quartal 1974, 2-5, sowie ders., *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Frankfurt a. M. 1973.

gesetz beruhende Definition des Wunders als einer *Durchbrechung der Naturgesetze* höchst fragwürdig gemacht. Damit unterstrich sie ungewollt eine Feststellung, die der hl. Augustinus bereits vor über 1500 Jahren getroffen hatte: *Wunder stehen nicht im Gegensatz zur Natur, sondern im Gegensatz zu dem, was wir von der Natur wissen*¹⁰).

Obwohl dieser Ausspruch des größten aller Kirchenväter im Hinblick auf Totenerweckungen, Naturwunder (z. B. Stillung des Sturms auf dem See) und Dämonenaustreibungen spezifischer Differenzierungen dringend bedarf, so überrascht er doch nicht nur durch seine gelassene Überlegenheit, sondern bezeugt als denkerischer Vorgriff über anderthalb Jahrtausende hinweg, daß eben die Durchbrechung der sogenannten Naturgesetze letztlich kein allgemeingültiges Indiz für die Bestimmung eines Geschehnisses als eines Wunders darstellt. Auch absolut unbezweifelbare Fakten wie die Heilungen in Lourdes – und wir wollen uns in dieser Untersuchung nur auf Krankenheilungen beschränken – bedürfen einer derartigen Beweisführung nicht. Wenn die dort konstituierte und von der Kirche in jeder Form geförderte internationale Ärztekommision aufgrund genauester, nach allen Regeln der Kunst vorgenommener Prüfung ein solches Ereignis als medizinisch nicht zu deutendes Phänomen bezeugt, dann meint sie eben, die erfolgte Heilung sei gemäß dem augenblicklichen Stande unseres menschlichen Wissens auf dem Gebiet der Heilkunde absolut unerklärlich.

Aber auch solch ein gewissenhaftes Resümee aus dem Kreis der empirischen Wissenschaften darf nicht isoliert in sich selbst verharren. Das entspräche nämlich durchaus einer nach-cartesianischen und nach-kantischen Denkungsweise. Sie muß vielmehr in den Gesamtzusammenhang mit allen Seelen- und Geisteskräften des Menschen gestellt werden, der eben nicht dualistisch aufzufassen ist, sondern als Person in einer Fülle von Sinnbezügen lebt sowie ständig vor neuen Aufgaben der Sinnverwirklichung steht. Und hier übt das Verhältnis des Menschen zu Gott einen entscheidenden Einfluß aus auf die Er-

¹⁰) Vgl. Alfred Stelter: *Psi-Heilung. Die wissenschaftliche Erforschung und praktische Anwendung medialer Kräfte*, Bern–München–Wien 1973. Das Augustinus-Zitat dient dort als Leitspruch. Leider ohne jede Stellenangabe.

haltung bzw. auf die Wiederherstellung seiner Ganzheit in Einheit und seiner Einheit in Ganzheit, wozu eben wesentlich auch die leibliche Gesundheit gehört.

Daß die Verkümmernng des anthropologisch schlechthin konstitutiven Zentraldatums ganzheitlich verfaßter Einheit und einheitlich gegliederter Ganzheit schwere gesundheitliche Störungen und lebensbedrohende Erkrankungen nach sich zieht, dieses Ineinandergreifen von geist- und leibseelischer Wirklichkeit haben die moderne Psychotherapie und die psychosomatische, ja sogar die sogenannte Paramedizin¹¹⁾ als eindeutigen Tatbestand erwiesen, der sich auch röntgenologisch verifizieren läßt.

Unter den verschiedenen Richtungen der Tiefenpsychologie sind allem Anschein nach »die interessantesten Vorschläge sowohl für das Verständnis magischer wie Wunder-Heilungen . . . durch die Forschungen C. G. Jungs angebahnt . . .«¹²⁾. Er hat nämlich auf empirischem Wege die leibseelische Einheit und Ganzheit als Hauptgrundlage menschlichen Heilseins erkannt und von seiner eigenen Lebensmitte an den Gottesarchetypus, d. h. das dynamische Urbild von Gott in der humanen Psyche als eine zentrale Wirklichkeit »von superiorer Gewalt«¹³⁾ beschrieben. Ihre Bedeutung ist so groß, daß die Flucht vor ihr oder gar die Leugnung ihrer Zugehörigkeit zum vollständigen Menschen zu äußerst quälenden Symptomen, von der Neurose bis zu schweren organischen Störungen zu führen vermag. Es ist aber eine jede redliche Aufdeckung und tapfere Anerkennung ganzheitswidriger Einstellungen und Verhaltensweisen im wahrsten Sinne des Wortes heil-sam; denn sie versetzt das vertrauende Individuum in einen Zustand, durch den seine persönliche Ganzheit wiederhergestellt werden kann, und diese Auffüllung wirkt bis in die leibliche Sphäre hinein, und zwar nicht nur in der Form eines allgemeinen körperlichen Wohlbefindens, sondern bis zur Heilung von

¹¹⁾ Das erste Kapitel des in Fußnote 10 erwähnten Buches von Stelter trägt die Überschrift *Schulmedizin und Paramedizin*. Letztere besagt Heilung durch ungewöhnliche Praktiken.

¹²⁾ Wilhelm Bitter: Die medizinische Psychologie und die »geistigen« Heilungen, in: ders. (Hg.): *Magie und Wunder in der Heilkunde*, Stuttgart 1959, 28.

¹³⁾ C. G. Jung: Über die Psychologie des Unbewußten, in: *Ges. Werke*, Bd. 7, 77.

Krankheiten, deren Ursache letztlich darin bestand, daß der Leidende deswegen nicht voll bei sich war, weil er eines wesentlichen Stückes seiner menschlichen Ganzheit – aus was für Gründen immer – entbehrte.

Dieser hintergründige Mangel geht dem Kranken in der Regel zunächst gar nicht auf. Was ihn martert, sind ja die äußeren Symptome seiner Krankheit. Wenn er sich selbst jedoch vertrauend *zusammennimmt* (!) – und gerade diese ganzheitsfördernde Tat setzt er, sobald er sich mit Hilfe des Psychotherapeuten, innerlich anzuschauen wagt –, dann kann solch ein Mut durchaus Heilung erwirken, u. U. schlagartig und sogar bei verhältnismäßig düsteren Krankheitsbildern. Es bleibt freilich ein Faktum, daß der Mensch seine körperlichen Mängel zumeist viel intensiver spürt, als seine seelischen. Aber immerhin erfährt er die oftmals tief deprimierende Hinfälligkeit seines leiblichen Lebens auf solche Weise, daß er sich darin seiner Hilfsbedürftigkeit bewußt wird. Faßt er sich aber ein Herz – auch dieser auf das geistseelische Zentrum der Person bezogene Ausdruck weist bereits auf Ganzheit hin – und wendet er sich mit Vertrauen einem übermenschlichen Gesundmacher zu, dann ist Heilung möglich, wie immer man sie sonst erklären mag. C. G. Jung würde sagen, sie sei darauf zurückzuführen, daß der im kollektiven Unbewußten verankerte Archetypus (= Urbild) vom göttlichen Heilbringer durch seine Faszination wirksam geworden sei und den numinos davon überwältigten Kranken an seinem seelischen Ganzheitszentrum angeührt habe. Und das sei allemal heilträchtig.

Derartige Zusammenhänge, deren realen Vollzug man ersichtlicherweise keineswegs als Durchbrechung von Naturgesetzen zu bezeichnen braucht, lassen sich nun in gewisser Weise auch auf die Krankenheilungen Jesu anwenden. Seine diesbezüglichen Machttaten verlieren nämlich nicht das geringste von ihrem *heilsgeschichtlichen* Charakter, wenn man annimmt, er habe sich während seiner öffentlichen Tätigkeit solcher Möglichkeiten bedient, die durchaus im natürlichen Bereich des Menschen liegen, ohne von ihm allerdings in der Regel realisiert werden zu können. Es kommt nur alles darauf an, daß man die strenge Verbindung dieser Zeichen Jesu mit seiner heilsgeschichtlichen Sendung niemals aus dem Auge verliert. Gerade diese absolute Ver-

knüpfung bezeugen die Evangelien ständig, wenn sie von der Glaubensforderung des Herrn im besonderen Zusammenhang mit seinen Wundern berichten und sein oftmaliges *Dein Glaube hat dir geholfen* nach den verschiedensten Heilungen überliefern, während er das Verlangen der Juden nach Zeichen ohne vorausgehenden Glauben stets brüsk zurückgewiesen hat.

Beachtet man dies alles, dann wird man sich darüber nicht wundern bzw. beunruhigen oder gar falsche Schlüsse daraus ziehen, daß es auch im vorchristlichen Altertum Heilungen gegeben hat, wie z. B. das Heiligtum des griechischen Arztgottes Asklepios zu Epidauros mit seinen Votivgaben aufs deutlichste bezeugt. Auch Heilungen im nichtchristlichen Raum von heute brauchen uns keineswegs zu verwirren. Erstens liegen derartige therapeutische Ereignisse eben wirklich noch im Rahmen natürlicher Möglichkeiten; denn wer sich dem Gott oder einer als überlegen anerkannten Instanz bedingungslos zuwendet, faßt sich dadurch selbst an seinem glaubensfähigen Herzenszentrum zusammen, eröffnet sich dadurch den Weg zu seiner zuvor irgendwie zugedeckten seelisch-geistigen Ganzheit und trägt so zu seiner Gesundung bei. Außerdem weiß man bis heute bei weitem noch nicht, bis zu welchem Grade Krankheiten psychischen Ursprungs sind. Nichts aber hat dies alles mit dem Heil der göttlichen Offenbarung zu tun, wie es Jesus verkündet; denn er hatte stets die Rettung des ganzen Menschen und nicht nur dessen körperliche Existenzweise im Auge. Schon das griechische Wort *sozein*, das im NT für Christi Taten Verwendung findet, bedeutet ja *heilen* und *retten* zugleich. So »wird in der Heilung das Heil transparent«¹⁴⁾, das Gott dem ganzen Menschen durch und in Jesus schenken will.

Gerade unter Berücksichtigung dieses heilsgeschichtlichen Zusammenhanges kann es nicht erstaunen, daß sich Jesus, unter steter Voraussetzung bedingungslosen Glaubens, zu Handlungen herbeiließ, die man ihrer äußeren Form nach durchaus als »magische« Praktiken bezeichnen darf¹⁵⁾. Doch ist dabei nicht zu übersehen, daß diese Ver-

¹⁴⁾ Franz Neidl, Unser Glaubensbegriff und die Heilungen Christi, in: Entschluß, Jg. XXIX/1, Oktober 1973, 15. Für unser Thema bildet dieser Artikel eine ideale Ergänzung.

¹⁵⁾ Vgl. Mk 7, 33. 34: Die Heilung des Taubstummen, Mk 8, 23–25: Die Heilung des Blinden, und Joh 9, 6. 7: Die Heilung des Blindgeborenen.

richtungen von ihm so gewählt waren, daß ein ganz ursprünglicher Symbolbezug zum jeweiligen Leiden darin aufleuchtete und nichts von jenen Abstrusitäten aufschien, die bei wirklicher Magie zumeist die Regel ausmachen. Außerdem tragen diese »magischen« Handlungen Jesu alle miteinander den Charakter der Berührung, d. h. also schlicht menschliches Gepräge. Man muß aber auch jener Heilungen gedenken, die nur über das Wort und über beträchtliche Entfernungen hinweg erfolgten¹⁶). Der Herr hat somit keineswegs Hokuspokus getrieben, sondern der Magie – nach Adolf Allwohn »ein Handeln, das sich auf die wirksame Gegenwart numinoser Kräfte im Sinnlich-Erfaßbaren bezieht«¹⁷) als einem Element der humanen Imagination die höchste Aufgipfelung zuteil werden lassen; denn das Magische wurde durch ihn hingehoben in den durch die Inkarnation ermöglichten Glaubensdialog mit dem Gott, der das Heil des ganzen Menschen will und es auch zu wirken vermag.

Vom tiefenpsychologischen Standpunkt aus ist aber noch ein weiterer Punkt zu beachten. Er stellt zwar gewiß *nur* eine Hypothese dar, diese hat aber viel für sich. Es handelt sich um das sogenannte Mana, ein melanesisches Wort, mit dem sich F. R. Lehmann ausführlich befaßt hat¹⁸). Über ihn hat es C. G. Jung aufgegriffen, weil es seiner energetischen Betrachtungsweise unbewußter psychischer Vorgänge in idealer Weise entsprach. Mana bedeutet demnach einen Energiebegriff, einen Ausdruck für das außergewöhnlich Wirkungsvolle. Eine Mana-Persönlichkeit ist folgerichtig ein menschliches Wesen, das sich entweder selbst eine besondere Kraftgeladenheit zuschreibt oder dem eine solche von anderen zugesprochen wird. In beiden Fällen liegt, psychologisch gesehen, eine Projektion aus der Tiefenseele vor. Jung bezeichnet daher die Mana-Persönlichkeit als eine Dominante des kollektiven Unbewußten, den bekannten Archetypus des mächtigen Mannes, in Form des Helden, des Häuptlings, des Zauberers, Medizinmannes und Heiligen, des Herrn über Menschen und Geister, des Freundes Gottes . . . Die Mana-Persönlichkeit entwickelt sich historisch

¹⁶) Vgl. Mt 8, 13: Der Hauptmann von Kapharnaum, und dass. Joh 4, 50.

¹⁷) A. Allwohn, Magie und Suggestion in der Heilpraxis, in: Magie und Wunder in der Heilkunde, 31.

¹⁸) *Mana*, Leipzig 1922.

zur Heldenfigur und zum Gottmenschen, dessen irdische Figur der Priester ist¹⁹⁾.

Es hat nun unleugbar in der Menschheitsgeschichte, von den Primitiven bis hinauf in unsere zivilisierteren Tage, stets Persönlichkeiten gegeben – nicht nur Männer übrigens! –, denen besondere Kräfte eigen waren, so daß sie Krankheiten verschiedenster Art dauerhaft zu heilen vermochten. Derartige Heilungen trugen z. T. auch ausgesprochen medialen Charakter²⁰⁾. Auf jeden Fall spielt die konkrete Berührung zwischen dem Leidenden und dem Heilung Spendenden in der Regel eine entscheidende Rolle. Wir wissen, daß die Kranken zur Zeit Jesu eine solche Berührung aufs dringlichste gesucht haben. Unter den vielen Begegnungen dieser Art²¹⁾ ist die Begebenheit mit der blutflüssigen Frau die eindrucklichste. Alle drei Synoptiker berichten sie, aber nur Markus (5, 30) und Lukas (9, 46) heben klar heraus, daß von Jesus »eine Kraft ausgegangen« war. Diese Formulierung läßt sich schwerlich anders denn als Mana-Vorstellung bezeichnen.

Man setzt nun auch hier weder die Person Jesu selbst herab noch mindert man die Geschichtlichkeit und die Bedeutung seiner Krankenheilungen als Heilstaten, wenn man annimmt, er habe sich dabei solcher Möglichkeiten bedient, wie sie durchaus im Rahmen des Menschlichen liegen und die kaum anders denn als für zumindest magisch getönt zu halten sind. Jesus hat ja, wie wir sahen, körperliche Berührungen bei Heilungsereignissen nicht nur nicht abgelehnt, sondern bewußt darin miteinbezogen. Nur ist eines wiederum deutlich festzuhalten: Der Herr überschreitet den Bereich der Magie klar dadurch, daß er seine diesbezüglichen Handlungen wiederum mit dem Glauben der Heilungsuchenden an ihn verknüpft. Mag dieser Glaube als unbedingte Voraussetzung für die neutestamentlichen Krankenheilungen auch noch so unkonturiert sein, d. h. mehr oder weniger mana-hafte Züge aufweisen, Jesus führt ihn in seiner Entwicklungsbedürftigkeit weiter bis ins bewußte Selbstergreifen und -entscheiden. So stellt sich solch ein auf der ersten Entfaltungsstufe stehender Glaube an die

¹⁹⁾ C. G. Jung: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, in: Ges. Werke, Bd. 7, 250, o. J., und 255.

²⁰⁾ Vgl. das in Anmerkung 2 erwähnte Buch von Stelter.

²¹⁾ Vgl. Mt 14, 36 und Mk 6, 56.

Person Christi z. B. bei der blutflüssigen Frau als mana-artige Scheu dar, die nach erfahrener Heilung noch anwächst (Mk 5, 33), durch das Wort vom Glauben, der geholfen hat (Mk 5, 34), jedoch zur Gnadenerfahrung der Heilsbotschaft in ihrer Gesamtheit aufsteigt. Denn immer spricht die göttliche Offenbarung den *ganzen* Menschen, nicht nur seine Leiblichkeit an. Sie meint ihn bis hinein in die Verborgenheit seines Herzens. Und so wurde im Falle der blutflüssigen Frau »zugleich der Glaube an die magische Berührung in den Gottesglauben, dessen Wesen eine personale Beziehung ist, umgewandelt. Wir haben hier eine Aufhebung der Magie in dem dreifachen Sinne der Beseitigung, der Bewahrung und der Erhöhung. Der Akzent im Handeln Jesu liegt auf der behutsamen Bewußtmachung des Unbewußten und der Weiterführung der zunächst unbewußten Überwältigung zur bewußten Glaubensentscheidung«²²). Anders ausgedrückt, aus der unpersönlich-eshaften Beziehung zum Heilenden wird ein im Wort anhebendes und darin sich verwirklichendes Du-Verhältnis als Antwort gläubiger Existenz.

Folgerichtig verwirft weder das AT noch das NT das Beschwören, »sondern nur die nicht in den Gottesglauben integrierte Magie, d. h. ein vorwitziges Hantieren damit, das nicht in einem gläubig-zuversichtlichen Ergreifen der Allgegenwart Gottes und der Macht Jesu Christi wurzelt«²³). Die cartesianische Zerreißung von Leib und Seele kennt die Bibel jedenfalls nicht. Bereits innerhalb des mosaischen Judentums »prägte sich in der kultischen Materialität der penetrante Immanenzwille Jahwes aus, der sich durchaus nicht mit der Innerlichkeit Israels begnügte. Diese Vorstellung von einer Verankerung des Heils tief im Dinglichen hat Israel nie preisgegeben, auch die Propheten nicht«²⁴). Diese Linie überführt Jesus reibungslos in den Neuen Bund. Mt 11, 5 bezeugt das ausdrücklich.

So läßt sich zum Thema Tiefenpsychologie und Wunderfrage, das hier nur in einem bestimmten Punkt angeschnitten und gestreift werden konnte²⁵), zusammenfassend folgendes sagen:

²²) A. Allwohn, a.a.O., 40, 1. und 2. v. A., 3. v. Vf.

²³) Ebd., 37, v. A.

²⁴) Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, München 1957, 278.

²⁵) Die in »bibel und kirche«, 1/1. Quartal 1974, 25–28 besprochene Literatur zeigt die diesbezügliche Fülle der Probleme erst eigentlich auf.

1. Innerhalb des NT tritt in den Wundern der Krankenheilung die magische Befähigung zutage, die zu den natürlichen Möglichkeiten des Menschen gehört.
2. Die magische Wirkung wird erzielt durch die via Unbewußtes bewirkte Herstellung des lebensmäßigen Gesamtzusammenhanges, in dem ein jeder Mensch steht, ohne seiner freilich zumeist gebührend habhaft zu sein. Im Unbewußten ist er gegeben. Seine Herausführung auf magische Weise trägt mehr oder weniger es-haften Charakter.
3. Durch Jesus werden die magischen Möglichkeiten und Wirkungen in den personalen Glaubensdialog mit Gott erhoben. Auf diese Weise werden die Machttaten des Herrn Gegenwartszeichen dafür, daß das Reich Gottes bereits gekommen ist. Zugleich sind sie aber auch eschatologischer Hinweis auf die künftige Heilsvollendung, auf die teleiosis pántōn.
4. Bei der Exegese der biblischen Heilungswunder bleibt stets zu überprüfen – und zwar durchaus im Zusammenhang mit der Problematik von Formgeschichte und literarischer Gattung –, ob eine Ablehnung der Historizität von berichteten Wundergeschehnissen der genannten Art nicht eventuell auf einem Ausfall anthropologischer Kenntnisse beruht, der seinerseits wiederum einer zeitbedingten Verkennung psychischer Möglichkeiten des Menschen bzw. einer Verkümmerng des kognitiven Organs für solche Fähigkeiten zu verdanken ist.
5. Gerade in diesem Zusammenhang sollte die Tatsache neuerlich ernstgenommen werden, daß Heilstaten der Krankenheilung ganz selbstverständlich zum Reiche Gottes gehören, das bereits gekommen ist und anfanghaft inmitten der Menschheit lebt und sich ausbreitet. Auch davon nämlich spricht die Bibel²⁶⁾.

Deswegen dürfen die Wunder genannten Heilstaten Gottes für die Christenheit keine Ereignisse darstellen, die nur im Buch der Bücher vorkommen, also vor zwei Jahrtausenden stattgefunden haben, weswegen sie nun nicht mehr überprüfbar und daher nur mit tiefster

²⁶⁾ Vgl. Mt 10, 8; 17, 20; 21, 21; Mk 11, 22; Lk 10, 9; 17, 6.

Skepsis zu betrachten seien. Bereits die Apostelgeschichte bezeugt die Verheißung Christi von Joh 14, 12: »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubt – die Werke, die ich tue, wird auch jener tun, und er wird größere als diese tun, weil ich zum Vater gehe«. Die christliche Gemeinde stellt eine Kommunität dar, für deren Tiefenglaube Wunder nichts Fremdartiges oder Unmögliches darstellen²⁷⁾.

²⁷⁾ Vgl. Apg 2, 43; 3, 1ff.; 4, 16; 5, 12; 6, 8; 8, 6. 13; 12, 7ff.; 14, 3. 10; 15, 12; 16, 26; 19, 11f.; 28, 4ff. 8f.; 1 Kor 12, 10. 28. 30; 2 Kor 12, 12; Apk 11, 5f.