

Christoph Kleine

Die Wissenschaft und das Wunder

Überlegungen zum Umgang der Religionswissenschaft mit dem ›Paranormalen‹

Inhalt

Die Religionsgeschichte ist reich an Berichten über Wunder und ›übernatürliche‹ Ereignisse, die in unterschiedlichen kulturhistorischen Kontexten in sehr unterschiedlichem Maße konstitutiv für ein religiöses System waren und sind. Allein die Quantität der Wunderberichte zeigt deren Bedeutsamkeit für die Vorstellungswelt religiöser Menschen zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten. Die Religionswissenschaft kann es sich daher ebenso wenig wie die Mentalitätsgeschichte und andere historische Disziplinen leisten, diesen Aspekt religiöser Literatur zu ignorieren. Nun fällt es jedoch den ›gebildeten‹ Europäern – zu diesen zählen bekanntlich auch viele Religionswissenschaftler – spätestens seit der Aufklärung schwer, an die Existenz von Wundern zu glauben. Die Haupttendenzen im Umgang mit Wunderberichten vom Mittelalter bis heute werden grob nachgezeichnet. Es soll sodann gezeigt werden, daß die Beschäftigung mit Wundergeschichten für die religionsgeschichtliche Forschung dann fruchtbar sein kann, wenn die Frage nach der ›Wahrheit‹ dieser Berichte zugunsten einer an Zeichenwert und sozialer Funktion der miracula orientierten Betrachtungsweise aufgegeben wird.

1. Einleitung

Die Religionswissenschaft hat es hinsichtlich ihres Gegenstandes mit einem besonderen Problem zu tun. Sie beschäftigt sich häufig mit Dingen, die landläufig als ›irrational‹, als Ausgeburt des menschlichen Unwissens und ›Aberglaubens‹ empfunden und vom modernen, ›aufgeklärten‹ Menschen für historisch überwunden gehalten werden. Daß man über ›Irrationales‹ durchaus einen rationalen Diskurs führen kann, wird dabei von Fachfremden oft genug übersehen. Der religiöse Diskurs ist in den meisten Fällen zweifellos rational in dem Sinne, daß die angeführten Argumente den Gesetzen der Logik weitgehend folgen und die religiösen Denksysteme in sich oft ein hohes Maß an Kohärenz aufweisen. Allein die zugrundeliegenden Axiome entziehen sich dem Zugriff durch die Wissenschaft. Aus gutem Grunde endet für die Mehrzahl der heutigen Religionswissenschaftler ihr Zuständigkeitsbereich spätestens bei der Frage nach der Gültigkeit der Axiome religiöser

Denksysteme. Der jeweilige Gegenstand einer Religion, auf den diese sich letztendlich bezieht, kann nicht unmittelbar der Gegenstand der Religionswissenschaft sein. Dieser wissenschaftstheoretisch begründete ›Reduktionismus‹ hat dazu geführt, daß die Fragen nach der Existenz Gottes, der Wahrheit der Offenbarung, dem Heiligen usw., zunehmend ausgeklammert und dem Bereich des Religiösen statt des Religionswissenschaftlichen zugeordnet werden. Von dieser Position her könnte man geneigt sein, die Beschäftigung mit dem universellen religionsgeschichtlichen Phänomen des Wunders als irrelevant für die Religionswissenschaft auszuschließen. Für den Religionshistoriker ist das bloße Übergehen des Phänomens jedoch unbefriedigend und zwar aus zwei Gründen:

1. Der Großteil aller historiographischen und hagiographischen Quellen ist so durchwoben von Wunderberichten, daß nach dem Herausstreichen derselben oft wenig von der Quelle übrig bleibt, denn: »Der ›historische Kern‹ von Wundergeschichten läßt sich nicht einfach durch Ausschalten der legendären oder topischen Komponenten gewinnen, da die historischen Elemente hier integrierende Bestandteile an sich ahistorischer Darstellungen sind, die nur aus dem Kontext der hagiographischen Aussage heraus gedeutet werden können.«¹
2. Die Masse der Wunderberichte, die in Europa wie in Ostasien eigene Literaturgattungen hervorgebracht haben,² verweist unmißverständlich auf deren immense Bedeutung in der religiösen Vorstellungswelt und Propaganda bestimmter historischer Kontexte. Wenn also eine sture Mißachtung der *Mirabilia* nicht in Betracht kommt, muß die Frage nach einem sinnvollen wissenschaftlichen Umgang mit solchen Berichten aufgeworfen werden.

1 F. Lotter, »Legenden als Geschichtsquellen?«, in: *Deutsches Archiv* 27, 1971, 95.

2 H.-H. Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Berlin 1996, 297. Van Caenegem betrachtet die *miracula* als eine von drei Gattungen der christlichen Hagiographie. R. C. van Caenegem, *Kurze Quellenkunde des westeuropäischen Mittelalters*, Göttingen 1962, 45. Zu Wundergeschichten im ostasiatischen Kontext siehe z. B. R. F. Campamy, »Notes on the Devotional Uses and Symbolic Functions of Sūtra Texts as Depicted in Early Chinese Buddhist Miracle Tales and Hagiographies«, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 14, 1991, 28-72.; ders., *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China* (Sury Series in Chinese Philosophy and Culture), New York 1996; Y. K. Dykstra, »Miraculous Tales of the Lotus Sutra: The Dainihonkoku Hokkegenki«, in: *Monumenta Nipponica* 33, 1977, 2, 179-200; V. Georgieva, »Representation of Buddhist Nuns in Chinese Edifying Miracle Tales during the Six Dynasties and the Tang«, in: *Journal of Chinese Religions* 24, 1996, 47-76; D. E. Gjertson, *Miraculous Retribution: A Study and Translation of T'ang Lin's Ming-pao chi*, Berkeley 1989; ders., »The Early Chinese Buddhist Miracle Tale: A Preliminary Survey«, in: *Journal of the American Oriental Society* 101, 1981, 3, 287-301; Kyōkai, *Miraculous Tales from the Japanese Buddhist Tradition: The Nihon ryōiki of the Monk Kyōkai*, übers. von Kyoko Motomochi Nakamura, Richmond 1997; H. Schmidt-Glintzer, »Buddhistische Erzählungen und Berichte von übernatürlichen Ereignissen«, in: *Enzyklopädie des Märchens*. Bd. 2, hg. von K. Ranke, Berlin; New York 1979.

2. Was sind Wunder?³

Die Haltung des ›vormodernen Abendländers‹ zum Wunder war maßgeblich durch die aristotelische Vorstellung von den Dingen geprägt. Aristoteles zufolge hatte jedes Ding bestimmte natürliche Eigenschaften, das heißt es verhält sich auf eine bestimmte, vorhersehbare Weise, solange nicht ein Agens seine Kraft auf es überträgt und damit zu ›unnatürlichem‹ Verhalten zwingt. So konnte man von einem Wunder sprechen, wenn kein natürliches Agens für ein Ereignis auszumachen war. Während Kirchenväter wie Augustinus (gest. 430) oder Papst Gregor I. (gest. 604) zu bedenken gegeben hatten, daß auch ›schlechte Menschen‹, wie heidnische Magier, Wunder vollbringen könnten und Wunder daher nicht *per se* etwas Positives für den Glauben darstellten,⁴ kam für Thomas von Aquin allein Gott die Macht zu, Wunder zu wirken. Papst Benedikt XIV. (1675-1758) hielt in seinem einflußreichen Standardwerk *De Miraculis* dafür, daß als Wunder solche Ereignisse zu bezeichnen seien, deren Hervorrufung die Macht der sichtbaren und physischen Natur übersteige.⁵ Wunder konnten ihm zufolge nicht nur von Gott bewirkt werden, sondern auch von Engeln und Menschen, denen diese Fähigkeit von Gott verliehen wurde. Außerdem spricht er nur dann von Wundern, wenn diese dem katholischen Glauben dienen und die Heiligkeit bestimmter Menschen demonstrieren.⁶ Hiermit wird deutlich auf die Zweckgebundenheit des Wunders hingewiesen, die schon Bernhard von Clairvaux (1090-1153) behauptet hatte. Der berühmte Ordensgründer glaubte nämlich genau zu wissen, warum Gott Wunder wirke, nämlich, »um die anderen [die Zeugen der Wunder] zu Eiferern und Liebhabern der Heiligkeit zu machen«.⁷

Nach dem englischen Empiristen John Locke (1632-1704) ist ein Wunder »a sensible operation, which, being above the comprehension of the spectator, and in his opinion contrary to the established course of nature, is taken by him to be divine.«⁸ Diese Definition des Wunders, die noch heute sinnvoll und gebräuchlich ist, enthält vier entscheidende Implikationen:

-
- 3 Die Fragen nach der Definition und der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit von Wundern können und sollen hier nur in groben Zügen angeschnitten werden. Für eine eingehendere Behandlung verweise ich, neben den im Text erwähnten Werken, auf folgende Titel: D. und R. Basinger, *Philosophy and Miracle: The Contemporary Debate*, Lewiston, N. Y. u. a. 1986; K. Berger, *Darf man Wunder glauben?*, Stuttgart 1996; J. Hanauer, *Wunder oder Wundersucht? Erscheinungen, Visionen, Prophezeiungen, Besessenheit*, Aachen 1991; E. und M.-L. Keller, *Der Streit um die Wunder. Kritik und Auslegung des Übernatürlichen in der Neuzeit*, Gütersloh 1968.
 - 4 H.-H. Kortüm, *Menschen und Mentalitäten...*, 299.
 - 5 R. Swinburne, *The Concept of Miracle. New Studies in the Philosophy of Religion*, London; Basingstoke 1970, 2.
 - 6 R. Swinburne, *The Concept of Miracle...*, 8.
 - 7 A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997, 78.
 - 8 Zit. nach H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method*, New Haven; London 1983, 7.

1. Wunder sind sinnlich wahrnehmbar,
2. sie sind dem Beobachter unerklärlich,
3. sie widersprechen der jeweils vorherrschenden Vorstellung von den Gesetzen der Natur,
4. sie werden auf numinose Kräfte zurückgeführt.

Swinburne führt ein weiteres Merkmal des Wunders ein, wenn er feststellt, »[...] a miracle is an event of an extraordinary kind, brought about by a god, and of religious significance«.⁹ Während man darüber streiten kann, was genau ein »Ereignis außergewöhnlicher Art« sei und es fraglich ist, ob ein Wunder immer von einem Gott bewirkt werden muß, ist sein Hinweis auf die religiöse Bedeutung des Wunders sinnvoll.¹⁰ Also erweitern wir die Liste:

5. Wundern wird von den unmittelbaren oder mittelbaren Zeugen eine religiöse Bedeutung zugesprochen.

Diese Arbeitsdefinition ermöglicht uns zunächst einmal, das Wunder gegen verwandte Phänomene abzugrenzen. Ereignisse, die nicht empirisch über die Sinnesorgane erfahren werden (zum Beispiel Visionen, mystische Erlebnisse) scheiden dieser Definition zufolge aus, auch wenn damit ein erheblicher Teil der sogenannten *miracula spiritualia* unberücksichtigt bleiben, sofern sie nicht intersubjektiv wahrnehmbare Folgen zeitigen. Ebenso müssen viele der sogenannten PSI-Phänomene ausgeklammert werden. Zwar zeichnen sich diese dadurch aus, daß sie angeblich empirisch intersubjektiv wahrnehmbar sind und damit ein Kriterium der *miracula corporalia* erfüllen.¹¹ Sie haben jedoch für die Betroffenen meist keine religiöse Bedeutung und werden von Parapsychologen nicht innerhalb des Rahmens eines etablierten religiösen Deutungssystems interpretiert. Vielmehr herrscht über das Agens der behaupteten Phänomene unter PSI-Forschern weitgehende Unklarheit. Außerdem beschränkt sich die Parapsychologie im allgemeinen auf bestimmte Phänomene, die grob in die Kategorien »Außersinnliche Wahrnehmung« (ASW) und »Psychokinese« (PK) eingeteilt werden. Manche klassischen Wunder wie die Auferweckung eines Toten, die Unversehrtheit des Leichnams eines Heiligen usw. gehören nicht zum engeren Forschungsfeld der Parapsychologen. Daß es Überschneidungen zwischen den Bereichen Wunder und PSI-Phänomen gibt, ist

9 R. Swinburne, *The Concept of Miracle...*, 1.

10 Eine engere Definition im Hinblick auf die religiöse Bindung des Wunders liefern D. und R. Basinger (*Philosophy and Miracle...*, 23), für die die Urheberchaft Gottes zentral ist. Ihnen zufolge ist ein Wunder »(1) a permanently inexplicable event directly caused by God and (2) an awe-producing naturally explicable event directly caused by God.« Ihre Definition läßt sich daher nur schwerlich außerhalb des Bereichs der großen monotheistischen Religionen verwenden.

11 Daß ein wesentlicher Teil dieser behaupteten Phänomene der Kategorie »außersinnliche Wahrnehmung« (ASW) zugerechnet wird, tut dem keinen Abbruch, denn die unterstellte außersinnliche Wahrnehmung bezieht sich ausschließlich darauf, daß eine PSI-begabte Person über Wissen verfügt, welches nicht empirisch vermittelt ist, oder eine andere Person beeinflusst, ohne daß ein sinnliches Kommunikationsmedium gebraucht würde. Die Wirkung der PSI-Phänomene, so meinen jedenfalls die Parapsychologen, seien gleichwohl manifest.

evident, zumal die Frage nach der religiösen Bedeutung und der hinter dem Ereignis stehenden Wirkmacht von verschiedenen Beobachtern ganz unterschiedlich beantwortet werden kann. Eine Betrachtung der Auseinandersetzung um die von der PSI-Forschung behaupteten paranormalen Phänomene kann für unser Thema aber vor allem deshalb zweckdienlich sein, weil die Argumente der Skeptiker gegen die Existenz von PSI-Phänomenen weitgehend identisch sind mit denen gegen historische oder zeitgenössische Wunderberichte.

3. Ansätze des kritischen Umgangs mit Wunderberichten

Die mittelalterliche Literatur ist voll von Wunderberichten, ohne die der Heiligenkult und damit die Vitalität des Christentums kaum zu denken wäre, denn »Heiligenkulte setzen die Wundertaten propagierende Heiligenviten voraus«. ¹² Es ist jedoch zu beachten, daß der Umkehrschluß nicht automatisch gilt. Wie am Beispiel des ostasiatischen Buddhismus zu zeigen ist, kann wunderreiche Hagiographie auch ohne einen besonders ausgeprägten und organisierten Heiligenkult gedeihen. Die Existenz von Wundern wurde jedenfalls als vollkommen selbstverständlich angenommen. Das bedeutet jedoch nicht, daß man kritiklos jedem Wunderbericht geglaubt hätte. Man kannte die Gefahr der bewußten oder unbewußten Täuschung durch interessierte Personen. Jedes Wunder, das sich am Grab eines Heiligen zugetragen hatte, stärkte seinen Kult und damit die Bedeutung seines Grabes als Wallfahrtsstätte. Es erübrigt sich, auf die politischen und wirtschaftlichen Implikationen hinzuweisen, die damit verbunden waren. Häufig wurden Äußerungen des Unglaubens gegenüber den Wundern der Heiligen in den *Vita et Miracula* selbst thematisiert. ¹³ So berichtete zum Beispiel der Bischof Pierre d'Arcis in einem Brief an Papst Clemens VII. (1378-1394) im Jahr 1389 von vorgetäuschten Heilungswundern im Zusammenhang mit dem Kult um das »Leichentuch von Turin«. ¹⁴ Obwohl der Zweifel an Wunderberichten leicht als Blasphemie abqualifiziert werden konnte, scheint eine skeptische Haltung nicht selten gewesen zu sein. ¹⁵

Massiver und vor allem grundsätzlicher wurde die Kritik am Wunderglauben im Zeitalter der Reformation. Die Protestanten »entlarvten« die zahllosen Wunderberichte in den Heiligenlegenden als ein augenfälliges Exempel für die Betrugsabsichten der römischen Pfaffen. ¹⁶ Immerhin unterschied Luther zwischen »unhistori-

12 F. Lotter, »Legenden als Geschichtsquellen...«, 198.

13 F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prag 1965, 47; 451-455.

14 J. Nickell, *Looking for a Miracle: Weeping Icons, Relics, Stigmata, Visions and Healing Cures*, Amherst, N. Y. 1993, 25.

15 M. Goodich, »Miracles and Disbelief in the Late Middle Ages«, in: *Mediaevistik* 1, 1988; H.-H. Kortüm, *Menschen und Mentalitäten...*, 323.

16 F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger...*, 26.

schen Heiligenlegenden, die ›aus Frömmigkeit‹ (*de pietate*), und solchen, die ›aus Profitgier‹ (*propter pecunias*) entstanden sind.«¹⁷

In ähnlicher Weise sah die Aufklärung in den Wunderberichten klerikalen Betrug oder bestenfalls einen Ausdruck der Geistesverwirrung unaufgeklärter Menschen, die sich, um mit L. Lévy-Bruhl zu sprechen, im ›état prélogique‹ befanden. Mit der fortschreitenden empirisch-induktiven ›Enträtselung‹ der Natur wurde dem allmächtigen und frei agierenden Gott, sofern seine Existenz nicht gänzlich bestritten wurde, der Rang eines Schöpfers zugesprochen, der seine Schöpfung weitgehend sich selbst und den von ihm erlassenen ›Naturgesetzen‹ überließ. So wandte etwa J. J. Rousseau (1712-1778) gegen den Wunderglauben ein:

»Gott kann Wunder wirken? Das hieße die Gesetze verletzen, die er selbst eingerichtet hat. Würde diese Frage ernsthaft behandelt, dann wäre die Frage gottlos, wenn sie nicht absurd wäre.«¹⁸

Dem mittelalterlichen Menschen dagegen war als Axiom die Allmacht Gottes gegeben, die durch außergewöhnliche Vorkommnisse um so mehr bestätigt wurde. So wie jedesmal, wenn ein Wassertropfen zur Erde fällt, unser Glauben an das ›Gesetz‹ von der Schwerkraft bestätigt wird, so ist jedes Wunder ein weiteres Indiz für die Wirkmächtigkeit heiliger Kräfte, deren direkte Intervention als einzige Ursache für ein so bezeichnetes Ereignis in Betracht kommt.

Selbst die katholische Kirche distanzierte sich schließlich in gewissem Umfang unter dem Druck der Aufklärung von den zahllosen Wunderberichten in den Heiligenlegenden und religiösen Geschichtswerken und versuchte, den historischen Kern aus den Texten zu extrahieren, der übrig bleiben sollte, nachdem man die allzu abenteuerlichen Teile herausgestrichen hatte.¹⁹ Vor allem die auf die Arbeit des Jesuiten Heribert Rosweyde (1569-1629) und seines Nachlaßverwalters Jean Bolland (1596-1665) zurückgehende Schule der Bollandisten bemühte sich um eine, dem damaligen Stand der Geschichtswissenschaften entsprechende kritische Aufarbeitung der christlichen Heiligenlegenden,²⁰ freilich mit dem gegenreformatorischen Ziel, den Heiligenkult zeitgemäß zu restaurieren.²¹ Eine Wiederbelebung erfuhr der Versuch der Bollandisten, den ›wahren Kern‹ der meist phantastischen Heiligenlegenden für die Moderne zu bewahren, in diesem Jahrhundert unter der

17 K. Schreiner, »Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters«, in: *Saeculum* 17, 1966, 135.

18 Zit. nach A. Görres, *Kennt die Religion den Menschen? Erfahrungen zwischen Psychologie und Glauben*, München 1983, 81.

19 F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger...*, 27.

20 F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger...*, 26; G. Weilandt, »Ansichten über das Mittelalter: Zur Bewertung hagiographischer Texte in der neuzeitlichen Geschichtsforschung«, in: G. Kerscher (Hg.), *Hagiographie und Kunst: Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*, Berlin 1993, 33.

21 Zum Versuch vor allem der Jesuiten, den durch die Reformation angeschlagenen Heiligenkult zu revitalisieren, siehe auch E. Harvolk, »›Volksbarock‹ Heiligenverehrung und jesuitische Kultpropaganda«, in: P. Dinzelbacher, D. R. Bauer (Hg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990, 262-278.

Federführung H. Delehayes, der in den zahllosen Wunderberichten im wesentlichen ein Zugeständnis der Autoren an die ungebildeten Rezipienten der Geschichten sah, denn: »Das Übernatürliche leuchtet der Menge nur ein, wenn es mit dem Wunderbaren verschmilzt.«²² Insgesamt jedoch hielt die katholische Kirche an ihrer Behauptung fest, daß Gott jederzeit Wunder wirken könne, und das Auftreten gut bezugter Wunder gilt seit Papst Gregors IX. (1227-1241) Verkündung, »daß weder Tugenden ohne Wunder, noch Wunder ohne Tugenden für eine Heiligsprechung ausreichen«,²³ bis heute als ein entscheidendes, wenngleich nicht unumstrittenes Kriterium für die Kanonisierung eines neuen Heiligen.

Der moderne wissenschaftliche Umgang mit Wunderberichten wird seither von zwei Grundhaltungen bestimmt: Verdrängung oder ›Rationalisierung‹. Beide Fraktionen schrieben den Wunderglauben der Naivität, der Unwissenheit und dem Aberglauben des mit den Gesetzen der Natur nicht vertrauten Volkes zu. Für die ›Verdränger‹, die bis heute den größten Teil zum Beispiel der historisch arbeitenden Buddhismusforscher ausmachen, war das Thema Wunder damit erledigt, und man ignorierte Wunderberichte als unhaltbare Fiktion und hagiographisches Beiwerk.²⁴ Die ›Rationalisierer‹ nahmen die Wunderberichte immerhin insofern ernst, als sie nicht von vornherein pure Sinnestäuschung oder gar ›Pfaffenbetrug‹ unterstellten, sondern natürliche Ursachen für angeblich falsch interpretierte Phänomene suchten oder in einer ›psychologistischen‹ Variante Psychose, Schizophrenie, Hysterie, Epilepsie, das ›Tourette-Syndrom‹, Migräne oder ähnliche pathologische Zustände verantwortlich machten.²⁵ Eine psychologische Ferndiagnose, wie sie zum Beispiel Blank im Hinblick auf religiöse Visionen in der mittelalterlichen Vitenliteratur vornimmt, muß allerdings als wissenschaftlich höchst fragwürdige Spekulation eingestuft werden.²⁶ Beide Ansätze im Umgang mit Wunderberichten sind offenkundig unbefriedigend.

22 H. Delehaye, *Die hagiographischen Legenden*, Kempten 1907, 50.

23 K. L. Woodward, *Die Helfer Gottes. Wie die katholische Kirche ihre Heiligen macht*, München 1991, 267.

24 Noch heute vertritt wohl die Mehrzahl der Forscher die Auffassung, daß eine Hagiographie aus dem »harten Kern der ursprünglichen Vita« und einem »Netz von Schmuck und Legenden«, das sich im Laufe der Zeit um sie webe, besteht. R. C. van Caenegem, *Kurze Quellenkunde...*, 46. Vgl. auch P. Magnin, *La vie et l'œuvre de Huisi ... (515-577). Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*, Paris 1979, 52: »[...] la tradition populaire transforma cette [Huisis] biographie en une hagiographie, où se retrouvent mêlés faits réels, gestes miraculeux, croyances bouddhiques et populaire.« Aus dieser Auffassung ergibt sich notwendig die Forderung nach der Verwendung der ältesten verfügbaren Versionen eines Textes. Es ist jedoch zu bedenken, daß die ältesten Fassungen einer Hagiographie zwar historisch zuverlässiger sein können, aber nicht müssen. In jedem Fall bleibt eine Hagiographie die tendenziöse Beschreibung eines idealisierten Heiligen nach bestimmten kulturspezifischen und literarischen Maßgaben.

25 Zum Beispiel B. J. Nickell, *Looking for a Miracle...*, 229 f.

26 W. Blank etwa schreibt: »In weitaus den meisten Fällen handelt es sich in den Viten um Visionen, die durch die Einbildung hervorgerufen wurden. An vielen Beispielen ließ sich zeigen, wodurch sie ausgelöst wurden (Metaphern, Erzählungen, Berichte, Bilder, Plastiken).« W. Blank, *Die Nonnenviten des 14. Jh. Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene*, Diss., Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg 1962, 266.

Als Versuch einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit unerklärlichen Phänomenen, die im Zuge des Okkultismusbooms seit dem späten 19. Jahrhundert die Menschen beschäftigten, lieferte die Parapsychologie einen vollkommen neuen Ansatz der ›Wunderbetrachtung‹. Parapsychologen, deren berühmtester Vertreter J. B. Rhine (1895-1980) 1935 an der Duke University in North Carolina das erste parapsychologische Laboratorium einrichtete, bemühen sich seither, die Frage nach der Existenz sogenannter PSI-Phänomene mit Hilfe standardisierter experimenteller Methoden zu beantworten. Ob es der Parapsychologie tatsächlich gelungen ist, die Existenz paranormalen Phänomene zu beweisen, ist bis heute heftig umstritten. Den Parapsychologen stehen unversöhnlich die Skeptiker und sogenannten Rationalisten gegenüber, die teilweise mit einem erstaunlichen aufklärerischen Elan die Nichtexistenz von Wundern und paranormalen Erscheinungen beweisen wollen und zu diesem Zweck Organisationen wie das *Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal* gegründet haben.²⁷

4. Der Streit um das Paranormale oder: Kann es Wunder geben?

Die Skeptiker treten in aller Regel mit dem unerschütterlichen Selbstbewußtsein derjenigen auf, die sich in Übereinstimmung mit dem derzeit dominierenden *common sense* befinden. Sie sehen sich vor allem in der aufklärerischen Tradition des Empiristen D. Hume (1711-1776). Hume forderte in seinem berühmten Aufsatz »On Miracles«, daß mögliche Gegenerklärungen und Einwände gegen einen Wunderbericht phantastischer erscheinen müßten als die Wunder selbst, wenn die Existenz eines Wunders überzeugend nachgewiesen werden solle.²⁸ Es bedürfe einer großen Anzahl von Zeugen, die über einen gesunden Verstand, gute Erziehung und Bildung verfügten. Die Schwächen in Humes Argumentation sind evident: Er selbst entscheidet darüber, wer kompetent und redlich sei. Er selbst legt fest, was gesunder Verstand, Erziehung und Bildung sind. Daß Hume nur solche Zeugen als glaubhaft einstufen würde, die sein Welt- und Wissenschaftsverständnis weitgehend teilen, liegt auf der Hand. Nach Humes eigenen Kriterien kann es denn auch schlechterdings kein glaubhaft bezeugtes Wunder geben.

»[Es] findet sich in der ganzen Geschichte nicht ein Wunder, das durch eine genügende Anzahl von Personen bezeugt wäre, deren gesunder Verstand, Erziehung und Bildung so außer Frage stehen, daß jede Verblendung

27 Es ist schon bemerkenswert, daß z. B. der offenkundig dem ›Rationalismus‹ zugeneigte New Yorker Verlag ›Prometheus Books‹ das Buch *Looking for a Miracle* des radikalen Skeptikers J. Nickell unaufgefordert und in großer Stückzahl an religionswissenschaftliche Institute in Deutschland verschickt.

28 D. und R. Basinger, *Philosophy and Miracle...*, 34.

*bei ihnen sicherlich ausgeschlossen ist; deren unzweifelhafte Redlichkeit sie jedem Verdacht, andere betrügen zu wollen, entrückt [...]*²⁹

Die darauffolgende Aussage macht unmißverständlich deutlich, daß Humes Entscheidung über die Möglichkeit der Existenz von Wundern *a priori* und nicht *a posteriori* gefallen ist:³⁰

*»[...] deshalb dürfen wir als Regel aufstellen, daß kein menschliches Zeugnis genügende Kraft besitzen kann, um ein Wunder zu beweisen und zu einer berechtigten Grundlage für ein solches Religionssystem zu machen.«*³¹

Man muß sich nun allerdings fragen, warum Skeptiker wie J. Nickell sich trotz dieser angeblich *a priori* gegebenen Unmöglichkeit, ein Wunder empirisch aufzuweisen, immer wieder die Mühe machen, zahllose Beispiele zu sammeln und zu veröffentlichen, in denen angebliche Wunder scheinbar als bewußte Fälschungen, Täuschungen oder Fehlinterpretationen ›entlarvt‹ worden sind. Vor den Augen der Hume-Epigonon befinden sich diejenigen, die von der Existenz paranormaler Phänomene ausgehen, in einer ›Catch-22-Situation‹: Da Wunder und paranormale Phänomene nach den Maßstäben unserer Weltsicht schlechterdings unmöglich sind, muß jeder, der meint, solche Erscheinungen bezeugen zu können, einer Täuschung unterliegen oder vorsätzlich lügen. Also ist die Glaubwürdigkeit eines Wunderzeugen *a priori* ausgeschlossen.

Doch worauf stützt sich die feste Überzeugung, nicht nur der Skeptiker, es gäbe keine Wunder? Es gibt grob gesagt zwei Hauptgründe für die Zurückweisung von Wunderberichten:

1. Entweder, die beschriebenen Vorkommnisse werden als erfunden oder zumindest eingebildet abgetan, da sie mit nichts vergleichbar sind, was der ›Rationalist‹ aus eigener oder glaubwürdig vermittelter Anschauung kennt, und/oder weil das Wunder den ›Naturgesetzen‹ widerspricht. Wenn zum Beispiel von einem heiligen Asketen berichtet wird, er sei auf einer Wolke reitend gen Westen entschwunden, so spricht gegen die Wahrheit dieses Berichts, daß der Skeptiker Vergleichbares noch nicht erlebt hat und daß das geschilderte Ereignis Newtons Gravitationsgesetz widerspricht.
2. In anderen Fällen wird zwar das Ereignis selbst für möglich gehalten, die implizit oder explizit mitgelieferte Ursachenerklärung jedoch nicht akzeptiert. So

29 Zit. nach H. L. Edge, »Die Mängel der Kritik eines ›Rationalisten‹ an der Parapsychologie«, in: H. P. Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale; Bd. 2: Beiträge aus Philosophie und Psychologie*, Frankfurt a. M. 1981, 311.

30 D. und R. Basinger (*Philosophy and Miracle...*, 35-36) bezweifeln, daß Hume wirklich darauf hinaus wollte, die logische Unmöglichkeit von Wundern zu beweisen. Vielmehr sei es ihm lediglich darum gegangen zu zeigen, daß »We will [...] never have an adequate epistemological basis for believing that a miracle (as an unexplained event) has occurred.«

31 Zit. nach H. L. Edge, »Die Mängel der Kritik...«, 311.

mag in gewissen Fällen die Behauptung eines Hagiographen, der Leichnam eines Heiligen sei für einen langen Zeitraum unverwest geblieben, als solche wohlwollend zur Kenntnis genommen werden. Nur die meist unausgesprochene Erklärung, nämlich daß die Unversehrtheit des Leichnams auf dessen Heiligkeit zurückzuführen sei, wird als irrational verworfen. Stattdessen bemühen sich die modernen Rezipienten solcher Berichte um Ersatzerklärungen, die besser mit dem derzeitigen Weltbild kompatibel scheinen. So mag man spekulieren, daß die besondere Beschaffenheit der Grabstätte, das Klima oder dergleichen für die Mumifizierung des Toten verantwortlich zu machen seien.

Es ist leicht einzusehen, daß beide Gründe für die Zurückweisung eines Wunderberichts denkbar schwach sind. Wollten wir nur das glauben, was wir in ähnlicher Weise schon selbst erlebt haben, müßten wir einen Großteil dessen, was wir bisher für wahr hielten, in Zweifel ziehen. Wer hat schon so etwas wie die Explosion einer Atombombe, den Einschlag eines Kometen auf der Erde usw. erlebt? Nach der Glaubwürdigkeit der Zeugen solcher Ereignisse wird gewöhnlich überhaupt nicht gefragt. Auch die Berufung auf die Naturgesetze ist naiv bzw. tautologisch. Zunächst einmal sind Ereignisse, die als wundersam oder paranormal bezeichnet werden, gerade dadurch definiert, daß sie einem oder mehreren Naturgesetzen zuwiderlaufen bzw. sich *contra, supra* oder *praeter naturam* vollziehen.³² Wer an die Existenz von Wundern glaubt, glaubt eben entweder, daß die Naturgesetze bislang unzureichend formuliert wurden oder, daß sie unter bestimmten Bedingungen außer Kraft gesetzt werden können. Somit wären die bislang formulierten Naturgesetze korrekturbedürftig bzw. nicht universell gültig.³³ Betrachtet man die vergleichsweise schwache erkenntnistheoretische Basis, auf der die Naturgesetze ruhen, muß man diese Möglichkeiten durchaus in Betracht ziehen. Vereinfacht gesagt sind alle Naturgesetze formalisierte Verallgemeinerungen einer gewissen Anzahl von Beobachtungen. Der erkenntnistheoretische Status der Naturgesetze geht daher über den einer subjektiven Wahrscheinlichkeit nicht hinaus. Es gibt gute pragmatische Gründe für das Festhalten an den Naturgesetzen, aber keine, sie für uneingeschränkt wahr und gültig zu halten. Ein Ingenieur zum Beispiel tut in seinem Arbeitsalltag gut daran, nicht mit Wundern zu rechnen, sondern seine Geräte an den

32 Vgl. z. B. K. Rahner und H. Vorgrimmler, die stellvertretend für die offizielle katholische Lehrmeinung konstatieren, daß das von Gott gewirkte Wunder die »Natur, die sich wesentlich in den Schranken eines überblickbaren Naturgesetzes auslegt, entschränkt in die höhere Gesetzlichkeit der göttlichen Heilsökonomie« (K. Rahner; H. Vorgrimmler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1983, 451).

33 Dem halten die »Theisten« (so ihre Selbstbezeichnung) D. und R. Basinger entgegen, daß »Natural laws tell us that, given a specific set of natural conditions and given that there are no other relevant forces present, certain natural phenomena will or will not always occur« (*Philosophy and Miracle...*, 11). Demnach liefen Wunder nicht den Naturgesetzen zuwider, sondern hätten lediglich Ursachen, deren Vorhandensein in den Naturgesetzen nicht in Betracht gezogen wird und auch nicht werden muß. Im Gegensatz zu A. Flew und A. McKinnon halten sie das gleichzeitige Vorhandensein von Regel und Ausnahme für denkbar, d. h. ein von Gott gewirktes Wunder könne sich als Ausnahme von der Regel, die in den Naturgesetzen formuliert ist, ereignen, ohne damit die Modifikation der Naturgesetze zu erfordern (14). Die These der Basingers ist insofern problematisch, als sie die Existenz eines autonom agierenden, allwissenden und omnipotenten Gottes voraussetzen, dessen Handeln niemals vollständig von der Wissenschaft erklärt oder vorhergesagt werden könne.

physikalischen Gesetzen zu orientieren. Der Wert der ›Naturgesetz‹ genannten Arbeitshypothesen besteht lediglich relativ zu einer ganz bestimmten Lebensform oder sozialen Praxis. Für die technisch-industrielle Naturbeherrschung haben sich die Naturgesetze fraglos hervorragend bewährt. Sie versagen allerdings vor Aufgaben wie Sinnstiftung, Ethikbegründung usw. Für diesen Zweck taugt die Hypothese von einem allmächtigen, planvoll waltenden Gott weit besser. Die Gültigkeit naturwissenschaftlicher Erklärungsmodelle ist außerdem strikt auf die physikalische Realität beschränkt, und die »Leugnung der Möglichkeit einer nicht-physikalischen Realität mit der einzigen Begründung, sie liege jenseits des physikalischen Geltungsbereichs, ist ein offensichtlicher Zirkelschluß.«³⁴ Mit anderen Worten: Sowohl der spezifische Gegenstandsbereich als auch der Anwendungszweck der Naturwissenschaften läßt diese ungeeignet erscheinen, Aussagen über paranormale Phänomene zu treffen, es sei denn, sie vermöchten es, in bestimmten Fällen zu zeigen, daß es sich bei dem für paranormal gehaltenen Phänomen tatsächlich um ein ganz ›normales‹ oder ›natürliches‹ handelt, welches von den Beobachtern falsch (oder anders?) interpretiert wurde.

Skeptiker wenden nun gewöhnlich mit Hume ein, daß es letztlich auch gar nicht ihre Aufgabe sei, die Unmöglichkeit von Wundern zu beweisen. Die Beweislast läge bei dem, der eine Behauptung aufstellt, und je gewagter die Behauptung sei, desto wasserdichter müsse der Beweis sein.³⁵ Historisch gesehen kann man die Frage der Beweislast jedoch auch mühelos umdrehen, denn die überwältigende Mehrheit aller Menschen in allen Kulturen und zu allen Zeiten hat an die Existenz von Wundern geglaubt oder glaubt noch daran. Geht man nicht von einem evolutionistischen Geschichtsmodell aus, demzufolge die Menschheit mit jedem Paradigmenwechsel der Wahrheit ein Stück näher kommt, befinden sich die Skeptiker in der Position, ihre Behauptung von der Nichtexistenz von Wundern gegenüber der Mehrheit begründen zu müssen. Nun ist es jedoch schlechterdings unmöglich, die Nichtexistenz einer Sache zu beweisen.

Immerhin teilt die Parapsychologie in ihrem Bemühen, den Beweis für die Existenz paranormalen Phänomene zu erbringen, weitgehend den Rationalitätsbegriff der etablierten Wissenschaft und bedient sich prinzipiell derselben Untersuchungsmethoden. Die Frage, ob es der Parapsychologie gelungen ist, die Existenz paranormalen Phänomene nachzuweisen, wird je nach Standpunkt unterschiedlich beurteilt, und es hat nicht den Anschein, als ließe sich der Streit in absehbarer Zeit beilegen. Allerdings ist recht offensichtlich, und dies wird auch von Vertretern der PSI-Forschung eingestanden, daß der Nachweis paranormalen Phänomene nicht ganz den Anforderungen des gängigen Wissenschaftsbetriebs genügt, das heißt die beiden Kriterien der Erklärbarkeit und der Vorhersagbarkeit der Phänomene werden in der Regel nicht befriedigend erfüllt.

34 R. Trigg, »Die Grenzen der Wissenschaft«, in: H. P. Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*; Bd. 2...., 86

35 Man beruft sich in diesem Zusammenhang dann auch gerne auf ›Ockhams Rasiermesser‹ (*›entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem‹*), d. h. auf die methodologische Grundauffassung, daß immer derjenigen These die höhere Plausibilität beizumessen sei, die mit möglichst wenigen und v. a. ohne metaphysische Vorannahmen auskomme.

Manchmal ergeben sich bei der Beurteilung der Glaubwürdigkeit von Wunderberichten kuriose Allianzen. Historisch arbeitende Forscher wie zum Beispiel W. Speyer, Professor für Kultur- und Geistesgeschichte, holen sich Schützenhilfe bei der Parapsychologie:

»Daß es Charismata gibt, von denen mehr oder minder zuverlässige Quellen, vor allem die hagiographische Literatur, sprechen, kann nicht bezweifelt werden. Die moderne Erforschung des Okkultismus und der Parapsychologie liefert dafür den Beweis.«³⁶

Und umgekehrt werten Anhänger der PSI-Forschung die mittelalterlichen Wunderberichte als Beweise für die Existenz paranormaler Phänomene:

»Hier aber liefert uns nicht nur die moderne Medienforschung, sondern unter anderem auch die Hagiographie [...] bemerkenswert gut dokumentierte Berichte [über Levitationen].«³⁷

Allerdings muß man als Religionshistoriker mit Kee fragen, »is it sufficient to ask concerning miracle – or any other phenomenon from the ancient world – ›Did it really happen?‹«³⁸ Kees Antwort lautet »nein!«. Seine Frage ist deshalb bedenkenswert, weil sie sich nicht nur auf das Problem der historischen Faktizität von Wundern, sondern zusätzlich aller anderen Phänomene der antiken Welt bezieht. Er überwindet damit – und das ist der entscheidende Punkt – den lieb gewordenen Irrglauben, Historiker könnten ohne weiteres Fiktion von Tatsachenberichten unterscheiden. D. v. d. Nahmer hat hierzu völlig richtig festgestellt: »Was der Wissenschaft bis heute fehlt, sind tragfähige Kriterien für eine Scheidung des Geschehenen vom Fiktiven [...].«³⁹

5. Über die Behandlung von Wunderberichten in der (religions)geschichtlichen Forschung

Ein Problem der PSI-Forschung besteht darin, daß es sich bei den von ihr behandelten Phänomenen um in gewisser Hinsicht kontingente Erscheinungen handelt und zwar in dem Sinne, daß die Bedingungen, unter denen sie auftreten, unbekannt und daher nicht beliebig reproduzierbar sind. Dementsprechend ist es den For-

36 W. Speyer, »Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen: Analogien und Kontinuitäten«, in: P. Dinzelsbacher; D. R. Bauer (Hg.), *Heiligenverehrung...*, 55.

37 P. Ringger, *Parapsychologie. Die Wissenschaft des Okkulten*, Zürich 1972, 22.

38 H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World...*, 3.

39 D. v. d. Nahmer, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994, 151.

schern bislang nicht gelungen, Versuchsanordnungen zu finden, welche sogenannte PSI-Phänomene in beliebig häufiger Wiederholung zwangsläufig hervorzurufen vermöchten. Betrachten wir dagegen religiöse Wunderberichte, so scheinen die Bedingungen für das Auftreten der Wunder einigermaßen klar benennbar zu sein, und das religiöse Glaubenssystem liefert stets auch Erklärungen für die Ursache der Wunder. Allerdings sind Heiligkeit, Gottesnähe, magische Befähigung usw. schwerlich unter Laborbedingungen herzustellen. Skeptiker wenden häufig gegen den Wunderglauben ein, daß auffallenderweise viel von Wundern in der Vergangenheit berichtet wird, heutzutage wundersame Ereignisse jedoch – gelinde gesagt – selten geworden sind. Die Skeptiker befinden sich mit diesem Hinweis in unvermuteter Gesellschaft. Zu allen Zeiten haben religiöse Autoren verschiedener Kulturen darüber lamentiert, daß es in der Gegenwart kaum noch gelänge, eines Wunders ansichtig zu werden, während frühere Zeiten mit solchen Erscheinungen über die Maßen gesegnet gewesen seien. Dieses Lamento ist gewöhnlich Teil einer weit verbreiteten religiösen (oder allgemein menschlichen?) Dekadenztheorie, derzufolge die ursprüngliche, reine Religion im Laufe der geschichtlichen Entwicklung zunehmend weniger verstanden, geglaubt und praktiziert werde. Es handelt sich dann um den »Topos von der Verderbtheit der Gegenwart und der Gottesfurcht der alten Zeit«.⁴⁰ Besonders ausgeprägt ist dieser Dekadenzglaube in der »Drei-Zeiten-Lehre« des ostasiatischen Buddhismus. Insofern die Klage über den sich in einem Mangel an Wundern ausdrückenden Verfallsprozeß zu einer moralisch-religiösen Umkehr bei den Adressaten führt, reiht sie sich natürlich nicht selten in eine allgemeine religiöse Propaganda ein. Allerdings muß auch beachtet werden, daß die Lamentierenden selbst meist durch Hagiographie und Erbauungsliteratur von den angeblichen Wundern der Vergangenheit wissen. Diese Literaturen zeichnen sich nun einmal dadurch aus, daß sie gerade das Außergewöhnliche, das Wunderbare zum zentralen Gegenstand haben. Das geballte Auftreten von Mirabilia in den entsprechenden Literaturen gibt somit keinen unmittelbaren Aufschluß über die tatsächliche subjektive Häufigkeit von Wundern aus der Sicht der jeweiligen Zeitgenossen.

Gerade die Tatsache, daß vorneuzeitliche Historiographien und Hagiographien mit oft stereotyp anmutenden Wunderberichten regelrecht überladen sind, machte es »rationalistischen« Historikern leicht, diese als rein literarische Topoi abzutun, die für die historische Rekonstruktion des eigentlichen Gegenstandes der Texte bedeutungslos und damit schlicht zu vernachlässigen seien. Allerdings besteht kein notwendiger Widerspruch zwischen Topos und Realität, und »auch einer topisch stark gebundenen Erzählung können wirkliche Geschehnisse zugrunde liegen.«⁴¹ Darüber hinaus können auch scheinbar nüchterne Angaben topisch gebunden sein.⁴² Außerdem, wären Wunderberichte rein literarische Topoi, müßte man ver-

40 F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger...*, 56.

41 F. Lotter, »Legenden als Geschichtsquellen...«, 198.

42 A. Köstler, »Topik als Beschreibung. Zum Quellenwert verschiedener Textsorten am Beispiel Montecassinos«, in: G. Kerscher (Hg.), *Hagiographie und Kunst...*, 55. So weist A. Köstler am Beispiel der *Chronica monasterii Casinensis*, auf der bis heute praktisch alle Rekonstruktionen der Basilika von Montecassino basieren, nach, daß die darin enthaltenen scheinbar nüchternen Baubeschreibungen mit ihren genauen Maßangaben und »Zahlenketten

muten, daß verschiedene Kulturen bzw. literarische Traditionen ihre jeweils eigenständigen Topoi hervorgebracht hätten. So ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden, daß die ›Mirabilia‹ in der christlichen Hagiographie sich offenbar an das Vorbild neutestamentlicher Wundergeschichten anlehnten.⁴³ Tatsache ist aber, daß eine Vielzahl der geschilderten Wunder in ganz unterschiedlichen kulturhistorischen und geographischen Kontexten in verblüffender Ähnlichkeit auftauchen. Es ist wahrscheinlicher, wenn auch schwer beweisbar, daß der Glaube an eine bestimmte Art von Wundern gleichsam eine ›anthropologische‹ Konstante darstellt, als daß sich die fraglichen Literaturen gegenseitig konkret beeinflusst und schließlich angeglichen hätten.⁴⁴ Wunderberichte einfach zu ignorieren hieße, ein wesentliches Moment der menschlichen Vorstellungs- und möglicherweise Erlebenswelt einer bestimmten Zeit auszuklammern und sich in der Forschung auf – vom Standpunkt der zu untersuchenden kulturellen Einheit – Unwesentliches zu konzentrieren. Der Kardinalfehler vieler Untersuchungen hagiographischer und historiographischer Quellen liegt tatsächlich in einer grundlegenden Fehleinschätzung der entsprechenden literarischen Gattungen.

Diejenigen, die Hagiographien und ähnliche ›wunderbare‹ Geschichten als explizite historische Quellen betrachten, vertreten gleichsam eine mit der modernen Semiotik überwundene, spezifisch neuzeitliche Zeichentheorie, die von der Binarität des Zeichens ausgeht. Sie halten – vermutlich unbewußt – an dem naiven Glauben fest, die hagiographische Geschichte (als *Bezeichnendes*) beschreibe *idealiter* quasi 1:1 ein historisches Ereignis (als *Bezeichnetes*), *realiter* aber reichere der Autor diese Beschreibung (aus dramaturgischen oder propagandistischen Gründen usw.) mit erfundenen Wundergeschichten oder ähnlichem an. Tatsächlich aber kann und muß der gesamte Text als ein Zeichen verstanden werden,⁴⁵ das nach C. Peirce und anderen eine triadische Struktur aufweist: 1. Der Text in seiner »konkret-materiell erscheinenden Zeichengestalt« wäre nun das *Bezeichnende* (*Signifikans*, oder *Form* nach R. Barthes), 2. das geschichtliche Ereignis als »Objekt, auf das im Zeichen Bezug genommen wird« wäre das *Bezeichnete* (*Signifikat*, oder *Begriff* nach R. Barthes), und 3. die im Text vorausgesetzte oder angelegte (nicht zwangsläufig auch realisierte) Reaktion der potentiellen Rezipienten bildet das

genauso topisch sind wie die großen Sprüche der Panegyrik«. Denn »sehr ähnliche Maßangaben [...] sowie gleichlautende Verweise auf Fenster und Eingänge [dienten] schon zur Beschreibung des Templum Salomonis in Ezechiel 41« (52). Pikanterweise enthalten die panegyrischen Lobgesänge auf den Bauherrn und das Kloster – also topisch überfrachtete und damit scheinbar unglaubwürdige hagiographische Konstrukte – den kühnen Vergleich des Baues mit dem Tempel Salomos. Dabei stellte sich durch Grabungen heraus, daß die Baubeschreibung in der Kloster-Chronik durchaus korrekt war, trotz ihres unbestreitbar topischen Charakters.

43 H.-H. Kortüm, *Menschen und Mentalitäten...*, 298.

44 Siehe hierzu auch H. Günters Vergleich der Buddha-Hagiographie mit der Josaphat-Legende in der *Legenda Aurea*. H. Günter, *Buddha in der abendländischen Legende?*, Leipzig 1922.

45 Daß der Zeichenbegriff nicht auf einfache Sprachzeichen wie bei Saussure zu beschränken ist und auch Texte als ganzes Zeichen sind, hat der Prager Strukturalismus bereits in den dreißiger Jahren festgestellt. J. Schulte-Sasse; R. Werner, *Einführung in die Literaturwissenschaft*, München 1994, 61.

Interpretans (oder *Bedeutung* nach R. Barthes).⁴⁶ Der Irrtum vieler traditioneller Historiker und Hagiographieforscher besteht nun wie gesagt darin, allein nach dem *Signifikat* im Sinne eines *Referenten* oder *Objekts* zu suchen, auf welches der *Zeichenträger* Text scheinbar verweist. Schon bei den Vorannahmen über das mutmaßliche *Signifikat* oder *Objekt* der Hagiographie schleicht sich zumeist ein zweiter Irrtum ein. Man glaubt, der *Zeichenträger* müsse auf einen physischen Gegenstand als *Referenten* oder etwas im empirischen Sinne ›objektiv‹ Gegebenes bezogen sein, und der Wert des Zeichens sei »von der Anwesenheit des Referens abhängig«. ⁴⁷ U. Eco hat aber zu Recht darauf hingewiesen, daß es sich bei dem *Signifikat* um eine »kulturelle Einheit«, eine »abstrakte Größe« handelt, also nicht um ein objektiv gegebenes, konkretes *Referens*, das in einem unauflöselichen Verweisungszusammenhang mit dem *Signifikans* stünde.⁴⁸ Unter Verkennung dieser Tatsache wird der historische Quellenwert einer Geschichte im allgemeinen umso niedriger eingeschätzt, je deutlicher die Wiedergabe ›harter Fakten‹ oder ›funktionaler Daten‹ (siehe unten), von denen man annimmt, auf sie müsse der Text als *Zeichenträger* mehr oder weniger angemessen verweisen, hinter das ›Phantastische‹ oder die ›intentionalen Daten‹ (die berühmten ›hagiographischen Ausschmückungen‹) zurücktreten. Nun kann aber das *Bezeichnete* (das *Signifikat*) ebenso ein rein geistiger Gegenstand, zum Beispiel ein religiöses Ideal, sein⁴⁹ und ist in der Regel, mit R. Barthes gesprochen, ein *Begriff*,⁵⁰ der einem kulturell geprägten Vorstellungsinhalt, seltener einem objektiven Gegenstand entspricht. Dies gilt insbesondere in der Literatur und vor allem in narrativen religiösen Texten, die, wie R. Barthes dies am Mythos gezeigt hat, ein »sekundäres semiologisches System« darstellen. »Was im ersten System Zeichen ist (das heißt assoziatives Ganzes eines Begriffs und eines Bildes), ist einfaches Bedeutendes im zweiten.⁵¹

Um Wundergeschichten angemessen beurteilen zu können, müssen wir also zunächst die Bedeutung (R. Barthes), den Zeichenwert (*valeur*, F. Saussure), die kommunikative Funktion oder eben das *Interpretans* (C. Peirce; U. Eco) des gesamten Textes in seiner Eigenschaft als Zeichen bzw. Bedeutungsträger ermitteln. Hierfür erforderlich ist die möglichst sorgfältige Aufdeckung des jeweiligen ›kulturellen Codes‹ bzw. ›kulturellen Gitters‹⁵² sowie eine möglichst genaue Rekonstruktion der jeweiligen kommunikativen Situation, in der der Text Verwendung fand. Anders ausgedrückt: der soziale Sinn des Textes als eines Zeichens ist nur dann zu bestimmen, wenn wir ihn in Beziehung zu den anderen Zeichen des Zeichensystems, dem er angehört, betrachten. Das phänomenologische Motto

46 Die Terminologie der Semiotik ist ebensowenig einheitlich wie die inhaltliche Bestimmung der einzelnen Begriffe. Ich halte mich hier weitestgehend an R. Barthes und U. Eco, ungeachtet der zwischen ihnen bestehenden Unterschiede.

47 U. Eco, *Einführung in die Semiotik*, München 1988, 74.

48 U. Eco, *Einführung...*, 74.

49 U. Eco, *Einführung...*, 71.

50 R. Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt a. M. 1964, 96.

51 R. Barthes, *Mythen...*, 92.

52 A. J. Greimas, *Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen*, Braunschweig 1971, 81.

»zu den Sachen selbst« und die daraus von manchen Literaturwissenschaftlern abgeleitete Forderung nach einer ›werkimmanenten‹ Textinterpretation steht zu einem solchen Vorhaben ersichtlich in krassem Widerspruch.⁵³ Sodann können wir in einem zweiten Schritt den Text selbst als Zeichensystem behandeln und die Wundergeschichten als Zeichen in ihrer Relation zu anderen Zeichen im Text untersuchen.

Gegen diese Aufgabenbeschreibung könnte eingewandt werden, daß die praktische Realisierung des Programms unausweichlich in einen zirkulären Erkenntnisprozeß führe. Das, was wir decodieren wollen ist zugleich ein Mittel zu seiner Decodierung, oder einfacher ausgedrückt: Legenden sind der Schlüssel zum Verständnis des gesellschaftlichen Codes, unter dessen Bedingungen sie entstanden und wirkten. Zugleich benutzen wir unsere Kenntnisse über den kulturellen Code zur Decodierung der Texte. Ein Vergleich mit dem berühmten ›hermeneutischen Zirkel‹ liegt nahe. Allerdings hat schon H.-G. Gadamer darauf hingewiesen, daß es sich beim hermeneutischen Zirkel eher um etwas handelt, was mit dem Verstehenden im Verstehensprozeß geschieht, denn um ein methodisches Verfahren: »Der Zirkel des Verstehens ist also überhaupt nicht ein ›methodischer‹ Zirkel, sondern beschreibt ein ontologisches Strukturmoment des Verstehens.«⁵⁴ Die Arbeit am legendarischen Material wird immer von unseren Vorstellungen über den jeweiligen kulturhistorischen Kontext beeinflußt sein, und die Erkenntnisse, die wir aus unserer Arbeit mit den Texten gewinnen, fließen unweigerlich in unser Bild vom kulturhistorischen Kontext ein. Diese Zirkularität ist unausweichlich und als eine epistemologische Grundbedingung zu akzeptieren.

Man darf auch nicht dem Fehler verfallen, den Text für ein zeitlos ›monovalentes‹ Gebilde zu halten. Ein adäquates Verständnis des Textes im oben ange deuteten Sinne ist weder durch die phänomenologische Abstraktion vom historischen Kontext, noch durch die Suche nach der Intention des Autors zu erreichen. Vielmehr haben wir von einer sich im geschichtlichen Prozeß verändernden Bedeutung eines Textes und seiner Teile auszugehen. Wir können immer nur mehr oder weniger einleuchtende Mutmaßungen über den ›sozialen Sinn‹ einer Geschichte in einem bestimmten kommunikativen Kontext, der das Beziehungsgeflecht Autor-Text-Rezipienten (oder schlicht den ›Sitz im Leben‹) umfaßt, anstellen. Wir wissen zum Beispiel über die griechischen Mythen, daß diese zur Zeit des Hellenismus nicht mehr die kommunikative Funktion erfüllt haben, die ihnen ihre Schöpfer vermutlich zugedacht hatten. Etwas Vergleichbares ist mit der

53 Das soll nicht heißen, daß die Phänomenologie nichts zur Erforschung von Wunderberichten beitragen könnte. In ihrem ureigensten Aufgabenbereich, der Erstellung von Typologien von Wundern oder Wunderberichten etwa – bietet sich diese Disziplin durchaus an. »Aber nach Erarbeiten dieser Typen ist über die phänomenologische Betrachtungsweise hinauszugehen, indem diese Typen [...] wieder an die historische Wirklichkeit zu binden sind.« P. Dinzelsbacher, *Visionen und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981, 5. Darüber hinaus könnte sich die von J. Waardenburg vorgeschlagene phänomenologische-›Intentionsforschung‹ als fruchtbar erweisen. J. Waardenburg, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin; New York 1986.

54 U. Japp, »Hermeneutik«, in: H. Bracker; J. Stückrath (Hg.), *Literaturwissenschaft: Ein Grundkurs*, Reinbek 1997, 590.

Hagiographie im Kontext der neuzeitlichen Hagiographieforschung passiert. Anstatt von einer Metaebene aus den hagiographischen Text als Bedeutungsträger in einem bestimmten historischen Kontext zu behandeln, werden die (Religions-)historiker häufig selbst zu bloßen unmittelbaren Rezipienten der Texte. Der Rezeptionzusammenhang, in dem sie sich mit den Texten auseinandersetzen, und der kulturelle Code, dem sie folgen, sind derart weit entfernt von dem ursprünglich vom Autor bewußt oder unbewußt im Text angelegten Bedeutungspotential, daß es hier unweigerlich zu erheblichen Verzerrungen kommen muß.

6. Ein Fallbeispiel

Nun mag das oben Gesagte etwas abstrakt geblieben sein. Im folgenden soll daher exemplarisch aufgezeigt werden, wie eine Geschichte in Anlehnung an semiotische Verfahrensweisen analysiert werden könnte. Die Ergebnisse der Analyse erheben keinen Anspruch auf Endgültigkeit. Es geht hier allein um die Veranschaulichung des Verfahrens an sich.

Die Geschichte

Der Unsterbliche vom Berg Atago⁵⁵

Niemand weiß woher der ›Unsterbliche vom Berg Atago‹ kam. Eines Tages begegnete er einem *Holzfäller*. Er sah wie eine *Kupferschale* geflogen kam und diesem Wasser vom Fluß Ōigawa brachte. Er beobachtete, an welchen Ort die Schale zurückflog und blieb schließlich selbst auf diesem *Berg*.

Vor langer Zeit lebten zurückgezogen auf dem Berg acht Schüler des Heiligen *Zōga*. Er ließ sie den Weg der Unsterblichkeit studieren. Ihre Körper wurden so *leicht*, daß, wenn sie auf ein dünnes Brett aus Zedernholz traten, dieses sich nicht durchbog. Ein jeder von ihnen war anderen Menschen geistig überlegen.

Jeden Morgen pflegte [der Unsterbliche] loszuziehen, um die grandiose Landschaft zu betrachten und sprach mit einem Seufzer: »Am Ende bleibt doch nur der *Schiff vom Reis*.«

Wie könnte man meinen, daß einer wie er nicht die Unsterblichkeit erlangt habe?

55 Ōe no Masafusa (1041-1111), *Honchō shinsen den* [Biographien japanischer Unsterblicher], in: Inoue Mitsusada; Ōsone Shōsuke (Hg.), *Ōjō den, Hokke genki* (Zoku, Nihon bukkyō shisō 1), Tokyo 1995, 585. Die gesamte Geschichtensammlung, der dieser Text entnommen ist, wurde vom Verfasser in Zusammenarbeit mit Livia Kohn übersetzt und kommentiert. Siehe C. Kleine; L. Kohn, »Daoist Immortality and Buddhist Holiness: A Study and Translation of the Honchō shinsen-den«, in: *Japanese Religions* 24, 1999, 2, 119-196.

Zeichenanalyse

Wichtige Zeichen und ihre Entschlüsselung:

1. Der *Holzfäller*: (a) verweist auf ein einfaches, naturverbundenes Leben und damit (b) auf die Bescheidenheit, Genügsamkeit usw. des Unsterblichen; aus einer anderen Perspektive (der Perspektive der strukturalen Semantik) kann das *Lexem* »Holzfäller« seine besondere Bedeutung im Text auch daraus gewinnen, daß es (im ursprünglichen Kommunikationszusammenhang) nicht mit dem ansonsten *dominant-rekurrenten Sem* [heilig], [erhaben] kompatibel erscheint bzw. seine Seme in einer *disjunktiven Relation* zu den dominant gesetzten *Semen* der Lexeme »Zōga«, »Berg«, »Unsterblichkeit« usw. stehen. Andererseits könnte der »Holzfäller« eben bereits ein Topos der Unsterblichkeitslegenden sein und damit partiell über die gleichen Seme verfügen wie die anderen wichtigen Lexeme im Text. Das läßt sich allerdings nur aus dem pragmatischen Kontext heraus gültig ermitteln, auf den wir jedoch durch eine vergleichende Untersuchung anderer Geschichten des gleichen Genres und historischen Kontexts schließen können. Möglich wäre im übrigen auch, daß die Lexeme wie »Holzfäller« und »Schuß« gewählt wurden, um dem Lexem »Unsterblicher« neue Seme hinzuzufügen, wie [natürlich], [spontan], [naturverbunden], [ursprünglich]. In diesem Fall hätten die Zeichen »Holzfäller« und »Schuß« die Funktion den gängigen Begriff von Heiligkeit zu modifizieren.
2. Die *Kupferschale*: (a) die Schale steht zunächst für das Eßgeschirr (als ›instrumentelle Funktion‹) eines buddhistischen Mönchs und ist damit ein Symbol für buddhistische Mönche und Asketen insgesamt (als ›kommunikative Funktion‹); (b) als fliegende und der Ernährung des Holzfällers auf wundersame Weise dienende Schale verweist sie auf die magischen Kräfte und dadurch wiederum indirekt auf die Unsterblichkeit ihres Besitzers. Die ›fliegende Schale‹ ist ein feststehender Topos in japanischen Heiligenlegenden.
3. Der *Berg*: (a) der »Berg« denotiert zunächst unmittelbar die geologische Formation, die von den Japanern »Atago-san« genannt wird. (b) Konnotiert werden für die Adressaten des Textes hiermit zugleich ›Bergasketentum‹, ›Jenseits‹ ›Dämonen‹, ›Wunder‹, ›Magie‹, ›Numinoses‹, ›Heiligkeit‹, ›Unsterblichkeit‹ usw., denn der Berg Atago zählt zu den bekanntesten heiligen Bergen des japanischen Bergasketentums.
4. *Zōga*: (a) das direkt notierte Signifikat oder Denotat »Zōgas« ist die historische Persönlichkeit diesen Namens (wohlgemerkt nur als *Begriff* oder *Vorstellungsinhalt*, wie er durch zahlreiche Legenden geprägt wurde); (b) assoziativ mit dem Namen Zōga verbundene Bilder hängen sich an das Denotat gleichsam als Konnotate an, nämlich ähnlich wie bei »Berg«: ›Bergasketentum‹, ›Wunder‹, ›Magie‹, ›Heiligkeit‹, ›Unsterblichkeit‹ usw. Damit stehen die Zeichen »Berg« und »Zōga« in der Beziehung einer ›*Synomie*‹ zueinander, dieweil sie zwei *Signifikanten* für ein *Signifikat* darstellen.
5. *leichte Körper*: (a) denotieren den Begriff menschlicher Leiber von geringem Gewicht, dünnen Menschen usw.; (b) konnotieren tun sie die ›Unsterblichkeit‹, die sich unter anderem darin zeigt, daß die Knochen der betreffenden Men-

schen leicht werden, bis sie schließlich vom Boden abheben und fliegen können.

6. *Schiff vom Reis*: steht für ›Nutzloses‹, ›Unrat‹, ›Gestank‹ und hebt sich kontrastierend gegen die Schönheit der Landschaft ab. Der *Zeichenwert*, die *Bedeutung* oder das *Interpretans* der Aussage des Protagonisten auf ihrer primären Kommunikationsebene ist mehrdeutig: sie kann die Wertlosigkeit der Existenz in all ihrer vordergründigen Schönheit meinen, ebenso die *vanitas* andeuten, die Überwindung des Nahrungsbedürfnisses durch den Unsterblichen anzeigen usw. Auf der sekundären Ebene der Geschichte selbst verweist die flapsige Aussage und der Gebrauch unflätiger Wörter auf die Weisheit und innere Freiheit des Unsterblichen, der infolge seiner Heiligkeit an keine weltlichen Konventionen mehr gebunden ist.

Grundlegende Faktoren für das Verständnis des Textes

- Die *sozialen Träger* der Zeichen: die kommunikative Funktion eines Zeichens erfüllt sich unmittelbar nur für eine bestimmte Menge von Individuen. Diese sind zunächst der Autor, seine Informanten und seine Adressaten, also die Japaner der Heian-Zeit. Es kann vorausgesetzt werden, daß die jeweiligen ›kulturellen Codes‹ oder ›kulturellen Raster‹ von ›Sender‹ und ›Empfänger‹ eine große Übereinstimmung aufwiesen, und daß damit die Realisierung der im Text angelegten Bedeutung relativ problemlos vonstatten ging.
- Der *soziale Kontext*: eine Zeit, in der zunehmend religiös Interessierte den großen buddhistischen Klöstern den Rücken kehrten, um sich in der Einsamkeit der ›heiligen Berge‹ ganz der religiösen Askese und der Kultivierung spiritueller wie magischer Fähigkeiten auf eine synkretistische Weise zu widmen. Der im 6. Jahrhundert aus China über Korea importierte Buddhismus schickte sich an, in Kombination mit Elementen daoistischer und indigener Lehren und Praktiken zum Volksglauben zu werden.
- Die *kommunikative Situation*: Die kommunikative Situation oder ›der Sitz im Leben‹ des Textes sind nur noch schwer zu ermitteln. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß die Geschichtensammlung der religiös unspezifischen Erbauung einer Schicht gebildeter Menschen diene und gleichzeitig der Selbstvergewisserung dieser Elite, als Japaner an das Vorbild der Chinesen heranreichen zu können.
- Der *mediale Kontext*: Die Geschichte ist Teil einer Sammlung von vermutlich 30 Geschichten⁵⁶ über ›japanische Unsterbliche‹. Sie gehört der damals populären Gattung der erbaulichen und miraculösen Geschichten über religiös begabte oder mit übernatürlichen Kräften ausgestattete Menschen an. Die Zugehörigkeit der Geschichte zu einem bestimmten Genre der Erbaungsliteratur bestimmt in erheblichem Maße den Erwartungshorizont und die Interpretationsbereitschaft- bzw. -fähigkeit der Rezipienten.

⁵⁶ Eine vollständige Fassung des Textes, geschweige denn des Originals, ist nicht erhalten, so daß auf die Anzahl der Geschichten nur annähernd durch einen Vergleich der existierenden fragmentarischen Manuskripte geschlossen werden kann.

- Der *intratextuelle Kontext*, der das Signifikat eines an sich mehrdeutigen Zeichens eindeutig hervortreten läßt: Innerhalb der Geschichte selbst wird durch eine Reihe aufeinander bezogener Zeichen (Atago, Berg, Zōga, leichte Knochen, Unsterblichkeit usw.) das Signifikat des Zeichens »fliegende Schale« eindeutig. Es verweist auf den Begriff hoher spiritueller und magischer Vollkommenheit.
- Der *intertextuelle Kontext*: Bestimmte Zeichen müssen im Zusammenhang mit den Gesetzen des Genres bzw. im Kontrast zu Texten des gleichen Genres interpretiert werden. Adaptionen, die Verarbeitung bestimmter Motive, Anspielungen auf andere Geschichten usw. sind zu beachten.
- Das *synchrone Zeichensystem*: Als synchrones Zeichensystem ist die Menge aller Zeichen zu verstehen, die im fraglichen sozialen Kontext auf magisch-religiöses Streben und die Erlangung übernatürlicher Fähigkeiten als Bestätigung des Erfolgs dieses Strebens hindeuten. Kenntnis des synchronen Zeichensystems wird durch die Untersuchung vergleichbarer Quellentexte des gleichen kulturhistorischen Umfeldes erlangt.

Der Text als Zeichen und Bedeutungsträger

Der Text selbst kann und muß als Zeichen betrachtet werden.

Signifikant (R. Barthes: *Form*):

Der Signifikant des Textes ist der Text in seiner materiell-konkreten Zeichengestalt, das heißt ein aus 82 Schriftzeichen bestehender, in klassischem Chinesisch abgefaßter Text.

Signifikat (R. Barthes: *Begriff*):

Schwieriger ist die Frage nach dem Signifikat des Textes zu beantworten. These: Das eigentliche Signifikat des Textes ist ein *Vorstellungsinhalt* oder *Begriff* (R. Barthes) im Sinne einer »kulturellen Einheit« (U. Eco), nicht ein Referent im Sinne eines physischen Gegenstandes (der real-existierende ›Unsterbliche vom Berg Atago‹). Dieser Begriff könnte sein: ›Unsterblichkeit‹.

Interpretans (R. Barthes: *Bedeutung*):

Die im Text vorausgesetzte oder angelegte (nicht zwangsläufig auch realisierte) Reaktion der potentiellen Rezipienten bildet das Interpretans, oder anders gesagt: die *Bedeutung* des Textes als Zeichen oder Bedeutungsträger ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen *Form* und *Begriff*, *Signifikant* und *Signifikat*. These: Die im Text angelegte Botschaft im Sinne von *Bedeutung* lautet: »Seht her, in Japan gibt es Unsterbliche, wie in China! Also ist Japan China in religiösen Dingen ebenbürtig.« Darauf deuten unter anderem der Titel der Geschichtensammlung als auch Bemerkungen des Autors in anderen Legenden innerhalb der Sammlung hin.⁵⁷

⁵⁷ In der vorangehenden Geschichte bemerkt der Autor z. B.: »Es heißt, daß der Meditationsmeister Yixing, als er in unser Land kam, häufiger solche Dinge gesehen hätte und sagte:

Fazit

Im Hinblick auf die im Text erwähnten Wunder (die fliegende Schale und die Leichtigkeit der Schüler Zōgas) bleibt festzuhalten, daß sie eine bestimmte kommunikative Funktion innerhalb der Geschichte erfüllen und vollkommen unabhängig von der Frage, ob sie tatsächlich geschehen sind, als konstitutive Elemente der Erzählung wie der Vorstellungswelt von Autor und Rezipienten betrachtet werden müssen. Die Geschichte würde ohne sie ihren Aussagewert vollständig verlieren. Erst als kohärentes Ganzes – um so mehr im Zusammenspiel mit anderen Geschichten – dient uns die Erzählung als wertvolle Informationsquelle für den entsprechenden kulturhistorischen Kontext.

7. Konsequenzen und Ausblicke

Welche Konsequenzen hat nun das oben Gesagte für den Umgang mit Wunderberichten in den religionsgeschichtlichen Quellen?

Zunächst einmal erscheint es mir ratsam, daß Historiker im Umgang mit Hagiographien und ähnlichen Quellen weniger das Kriterium der Glaubwürdigkeit an einzelne Berichte anlegen, als vielmehr das der Relevanz für die eigene Fragestellung.

»Nach Beumann stellt sich die geschichtliche Frage im eigentlichen Sinne erst, wenn wir über das vordergründige Ziel der Verifizierung konkreter Fakten hinausgehen und in den Aussagen der Zeitgenossen auch unmittelbare Zeugnisse für die Denkgewohnheiten eines Zeitalters, seine Bewußtseinslage und die Mentalität seiner Menschen sehen.«⁵⁸

Wenn etwa in dem Gründungsbericht eines Tempels behauptet wird, der erste Grundstein sei von einem übermenschlichen Wesen gelegt worden, dann mag der Forscher diesem Bericht Glauben schenken oder nicht, er enthalte sich aber eines Urteils über die Wahrheit der Erzählung. Ist seine Fragestellung zum Beispiel die nach dem Gründungsdatum des Tempels, ist die behauptete Mitwirkung übermenschlicher Kräfte an dem Bau für seine spezifische Fragestellung möglicherweise völlig ohne Belang. Stellt ein anderer Historiker allerdings die Frage, wie die politische Bedeutung des fraglichen Tempels begründet wurde, so kann er feststellen, daß zur Legitimation eines bestimmten Anspruchs die Mitwirkung göttlicher

»Dies ist ein abgelegenes Land, aber man kann nicht sagen, daß es hier keine wahre Gelehrsamkeit gäbe, wenn es hier Leute wie diese gibt.« Ōe no Masafusa, »Honchō shinsen den...«, 585.

58 F. Lotter, »Legenden als Geschichtsquellen...«, 197. Auf die Gefahren einer allzu unbefangenen, die *causa scribendi* vernachlässigenden, mentalitätsgeschichtlichen Auswertung der Vitenliteratur und der Wundererzählungen hat allerdings Kortüm (in Übereinstimmung mit F. Graus) hingewiesen. H.-H. Kortüm, *Menschen und Mentalitäten...*, 197.

Kräfte ins Feld geführt wurde. Dies ist ein historisches Faktum. Die Frage, wann genau der Tempel von wem gebaut wurde, kann für den zweiten Historiker wiederum absolut irrelevant sein. Das bedeutet, daß wir uns als historisch arbeitende Religionswissenschaftler zunächst über das eigene Erkenntnisinteresse klar zu werden haben: Ist es wirklich wichtig für das Verständnis eines religionshistorischen Sachverhaltes zu wissen, ob der Heilige XY im April oder im Dezember die Stadt X oder die Stadt Y besuchte? Wenn es uns darum geht, die Lebens- und Vorstellungswelt der Protagonisten und damit die subjektive Wirklichkeit nachzuzeichnen, sind wir gut beraten, das, was in den Quellen wichtig war, auch heute wichtig sein zu lassen.

(Religions)historiker sollten mehr Vorsicht walten lassen bei dem Versuch, Fakten von Fiktion zu scheiden. Zumindest aber sollten sie die aus diesem Versuch resultierenden Ergebnisse hinsichtlich ihrer Zuverlässigkeit nicht überschätzen. Angebracht erscheint es mir, einen vorneuzeitlichen Quellentext nicht in seinen historischen und seinen fiktiven (›legendarischen‹ oder ›hagiographischen‹) Teil zu spalten, sondern ihn als kohärentes Ganzes auf seinen Aussagewert im Hinblick auf weltanschauliche, religiöse und soziale Angaben zu untersuchen.

»What is reported to have taken place can never be separated from the larger framework of meaning, the assumptions about reality, the values, the attitudes toward evil, the hopes of deliverance that comprise the network of assumptions in which the experience took place and in which the event is recounted.«⁵⁹

Der Historiker H. Beumann schlägt unter Verwendung ethnozoologischer Termini vor, bei der Arbeit mit den historischen Quellen zwischen den darin enthaltenen ›funktionalen Daten‹, die im Zentrum des Interesses der traditionellen Geschichtsschreibung stehen, und den ›intentionalen Daten‹ zu unterscheiden.

»Die funktionalen Daten würden in der Geschichte den gesamten Bereich des menschlichen Handelns und die Wirkungen dieses Handelns, eben seine Funktionen umgreifen. Die intentionalen Daten umschließen alles das, was die handelnden und betrachtenden Zeitgenossen sich vorstellen und beabsichtigen.«⁶⁰

Wir sollten uns weiter davor hüten, unsere Weltsicht, unser Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis als Maßstab an die Texte anderer kulturhistorischer Kontexte

59 H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World...*, 2.

60 H. Beumann, »Methodenfragen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung«, in: H. Beumann (Hg.), *Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze*, Köln; Wien 1972, 5. In diesem Zusammenhang sei auch auf J. Waardenburgs Bestrebungen hingewiesen, im Rahmen einer reformierten Religionsphänomenologie der ›Intentionsforschung‹ einen hervorragenden Platz zuzuweisen. »Unter *Intentionsforschung* in der Religionswissenschaft verstehen wir die Erforschung der Intentionen, die in der subjektiven Religion zutage treten. Untersucht werden religiöse Ausdrucksformen und religiöse Deutungen, und zwar im Hinblick auf die in ihnen sich objektivierenden menschlichen Intentionen.« J. Waardenburg, *Religionen und Religion...*, 241 f.

anzulegen, denn es ist wohl unbestritten, daß »sinnliche und vom Bewußtsein reflektierte Wahrnehmung nicht identisch sind und der Mensch zu allen Zeiten das von ihm registrierte Geschehen kaum je anders als im vorgegebenen Rahmen einer durch ideologische Grundstrukturen seiner Epoche sowie seinen Standort innerhalb der zeitgenössischen Gesellschaft präjudizierten Denkweise begreift [...]«. ⁶¹ So kann man Wunderberichte durchaus als wahr nach den Maßstäben einer pragmatischen Wahrheitstheorie bewerten, derzufolge eine Aussage dann wahr ist, wenn sie sich in der Praxis bewährt, das heißt wenn sie dazu taugt, ein bestimmtes Ausgangsproblem zu lösen. ⁶² So kann eine religiöse Vorstellung in einer bestimmten Zeit der Kontingenzbewältigung dienen, diese Funktion jedoch angesichts veränderter »diskursiver Formationen« einbüßen. An die Stelle des Wunders mag eine physikalische Erklärung treten, ohne daß damit letzterer automatisch ein höherer Wahrheitswert zuzusprechen wäre. Außerdem erscheint es mir für die Religionsgeschichte nicht sinnvoll, einen objektivistischen Wirklichkeitsbegriff zugrunde zu legen, demzufolge zum Beispiel einem Ereignis in der Religionsgeschichte eine objektive, von dem betrachtenden und beschreibenden Subjekt unabhängige Realität zukäme. Wir haben nur den Bericht eines Subjekts, dessen Wahrnehmung und Denken durch seinen kulturhistorischen Hintergrund vorstrukturiert war, und es ist im Grunde unmöglich, zu etwas objektiv Wirklichem dahinter vorzustoßen. Tatsache ist, daß Wundern nicht nur Realität zugesprochen wurde, sondern diese auch ihrerseits Realitäten konstituierten, indem sie teilweise massiv, in Form von Handlungskonsequenzen, den Lauf der Geschichte mitbestimmten. Wirklichkeit kommt den behaupteten Ereignissen daher jedenfalls vermittelt über ihre unbestreitbare historische Wirkmacht zu, oder, um mit Beumann zu sprechen, auch die intentionalen Daten haben funktionale Bedeutung. ⁶³

Wie problematisch ein bloßes Ignorieren des »Phantastischen« in den religiösen Quellentexten ist, mag am Beispiel des Gottesglaubens verdeutlicht werden. Gegen die Existenz eines Gottes lassen sich fraglos ebenso gute Argumente vorbringen wie gegen die Existenz von Wundern. Dennoch würde wohl kaum ein Religionshistoriker die Behauptung aufstellen, die Bibel müsse als historisches Dokument immer losgelöst von den abergläubischen Vorstellungen der primitiven Autoren oder Rezipienten über angebliche übernatürliche Mächte betrachtet werden. Selbstverständlich muß der Religionswissenschaftler nicht selbst an die Existenz des Gottes in der Bibel glauben, aber er muß anerkennen, daß er dem Text nicht gerecht wird, wenn er ihn auf seine vermeintlich rationalen Elemente bzw. seine »funktionalen Daten« reduziert. Diese sind nämlich wiederum nur im Deutungszusammenhang mit der spezifischen Theologie, Heilserwartung und religiös-sozialen Funktion der Bibel insgesamt adäquat zu interpretieren.

61 F. Lotter, »Legenden als Geschichtsquellen...«, 196.

62 H. Seiffert; G. Radnitzky (Hg.), *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, München ²1994, 374.

63 H. Beumann, »Methodenfragen...«, 5. Vgl. hierzu auch Beumanns folgende Bemerkungen über die mittelalterliche Historiographie: »So bietet die Historiographie einen dreifachen Aspekt: sie erzählt, ist und bewirkt Geschichte« (8).

Festzuhalten bleibt, daß die sorgfältige historisch-philologische Arbeit eine unabdingbare Voraussetzung für ein adäquates Verständnis von Wundergeschichten und anderen Quellentexten ist. Sie allein reicht jedoch nicht aus, sondern liefert nur den notwendigen Hintergrund, vor dem eine sinnvolle Interpretation überhaupt erst geleistet werden kann. Als hilfreich für die Interpretation vor allem narrativer Texte erweist sich eine semiologische Analyse, die den Zeichenwert einzelner Elemente des Textes wie den des Textes selbst bestimmt. Weiter gilt es, die kommunikative Funktion des Textes in einem bestimmten sozialen Kontext, die Intention des Autors usw. zu ermitteln und dabei zu vermeiden, dem Text die Perspektive der eigenen Weltsicht und des eigenen Erkenntnisinteresses aufzuzwingen.