

## Beglaubigt durch Wunder und Zeichen (vgl. Apg. 2,22).

Ist die traditionelle Fundamentaltheologie »ins Mark getroffen«?

*Von François Reckinger*

In seiner Pfingstpredigt sagt Petrus laut Apg 2,22: »Jesus..., den Gott vor euch beglaubigt hat durch machtvolle Taten, Wunder und Zeichen, die er durch ihn in eurer Mitte getan hat, wie ihr selbst wißt...« Seit Jahrhunderten haben wir gelernt, dies so zu verstehen, wie es klingt: daß Jesus wirklich Wunder gewirkt hat, d.h. Vorgänge, die zu ihrer Erklärung ein besonderes Eingreifen Gottes in den Ablauf der Welt voraussetzen; daß die Kirche seit ihrem Anfang sich auf diese Wunder berufen hat, um den Anspruch, daß Jesus Messias und Sohn Gottes ist, zu belegen und ihn als für alle Menschen vor Gott verpflichtend zu erweisen; und daß angesichts dieser beiden Tatsachen der genannte Anspruch de facto von Gott her bestätigt und sein Verpflichtungscharakter somit erwiesen ist. Gegenüber den neuzeitlichen Bestreitungen dieser Lehre hat das Erste Vatikanum 1870 erklärt: »Damit... 'der Gehorsam' unseres Glaubens 'mit der Vernunft in Übereinstimmung' (vgl. Röm 12, 1) sei, wollte Gott, daß mit den inneren Hilfen des Heiligen Geistes äußere Beweisgründe seiner Offenbarung verbunden würden, nämlich göttliche Taten,... besonders Wunder und Prophetien, die Gottes Allmacht und unbegrenztes Wissen lichtvoll erweisen und darum ganz sichere und der Fassungskraft aller (Menschen) angepaßte Zeichen der göttlichen Offenbarung sind« (DS 3009). Und in den entsprechenden Canones hat dasselbe Konzil definiert: »Wenn jemand sagt, die göttliche Offenbarung könne nicht durch äußere Zeichen glaubwürdig werden und darum müßten die Menschen durch die eigene innere Erfahrung oder ihre persönliche Eingebung allein zum Glauben bewegt werden, so sei er ausgeschlossen«; und: »Wenn jemand sagt, es könnten keine Wunder geschehen und darum seien alle diesbezüglichen Erzählungen, auch die in der Heiligen Schrift enthaltenen, in den Bereich der Fabeln und Mythen zu verweisen; oder Wunder könnten nie mit Sicherheit festgestellt und der göttliche Ursprung der christlichen Religion durch sie nicht gültig bewiesen werden, so sei er ausgeschlossen« (DS 3033f).

Es gibt kaum eine Glaubenslehre, die seit Mitte der sechziger Jahre so sehr in Frage gestellt wird wie die genannte. Sehr wenige Autoren haben sich seither eindeutig im Sinn des Ersten Vatikanums und der mit ihm in Einklang stehenden

überlieferten Fundamentaltheologie ausgesprochen<sup>1</sup>. Zwei markante Veröffentlichungen von R. Glöckner<sup>2</sup> und B. Wenisch<sup>3</sup> stehen der genannten Position recht nahe, in dem Sinn, daß sie sich entscheidende Elemente ihres Diskurses zu eigen machen.

Die Mehrheit derer, die sich zum Thema zu Wort gemeldet haben, tut es dagegen vorwiegend im Widerspruch zur überlieferten Lehre<sup>4</sup>. Dabei werden Argumentationen gegen alle ihre wesentlichen Aussagen ins Feld geführt.

1. Begonnen hat es zunächst mit der Bestreitung der Historizität der neutestamentlichen Wunder, in dem Sinn, daß diese auf psychosomatisch erklärbare Heilungswunder (einschließlich der als Heilungen psychischer Krankheiten gedeuteten Exorzismen) zu reduzieren sei<sup>5</sup>. In »Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft«<sup>6</sup> referiert O. Knoch im wesentlichen die genannte Ansicht als bis dato in der Exegese weitgehend maßgeblich. M. Seckler, der sich diese Position ebenfalls zu eigen gemacht hat, meint konsequenterweise, »daß davon die sogenannte wissenschaftliche Begründung der Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens, soweit sie den göttlichen Ursprung der biblischen Offenbarung durch das Wunderargument zu sichern trachtet...(.) ins Mark getroffen ist«<sup>7</sup>.

2. Ausdrücklich erwähnt Seckler als Grund für die getroffene Feststellung neben der historisch-literarischen Untersuchung der Wunderberichte auch die »philosophische Wunderkritik«. Eine ganze Reihe von Theologen zeigt sich diesbezüglich offensichtlich angetan von der Behauptung R. Bultmanns<sup>8</sup>, man könne nicht

<sup>1</sup> Insbesondere: G. Blandino, *Miracolo e Epistemologia*, in: *Lat.* 44 (1978) 556–578; ders., *Miracolo e leggi della natura*, in: *CivCatt* 133 (1982) 224–238; P.-E. Langevin, *La signification du miracle dans le message du Nouveau Testament*, in: *ScEsp* 27 (1975) 161–186 (nur einen Teilaspekt der Frage berührend); R. Latourelle, *Authenticité historique des miracles de Jésus. Essai de critériologie*, in: *Gr* 54 (1973) 225–261; ders., *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal/Paris 1986; W. Schamoni, *Auferweckungen vom Tode. Aus Heiligsprechungsakten übersetzt*, Helmeringhausen 1968; ders., *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, Würzburg <sup>3</sup>1979; F. Zehrer, *Das Problem der Wunder Jesu*, in: *ThPQ* 122 (1974) 233–243. Weitgehend auf derselben Linie auch: H. Staudinger, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*, Gladbeck/Westfalen-Stuttgart <sup>4</sup>1977; H. Staudinger/J. Schlüter, *An Wunder glauben? Gottes Allmacht und moderne Welterfahrung* (Herderbücherei 1258), Freiburg 1986.

<sup>2</sup> *Biblischer Glaube ohne Wunder?* (Sammlung Horizonte NF 14), Einsiedeln 1979.

<sup>3</sup> *Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders*, Salzburg 1981.

<sup>4</sup> Bezeichnend für diese Situation ist, daß etwa im Literaturverzeichnis zum Stichwort »Wunder« in »Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe« (hg. von P. Eicher; 4 Bde, München 1984–85; hier: IV, 318–331 (331); R. Baumann) keines der oben in Anm. 1–3 zitierten Werke angeführt wird, auch nicht das Buch von Wenisch, obwohl es die umfassendste Studie zum Thema Wunder in der gesamten Nachkonzilszeit darstellt. Dafür aber findet sich ein so vielsagender Titel wie »Jesusgeschichten als phantastische Literatur«.

<sup>5</sup> So, im Gefolge von E. Käsemann (RGG 6, Tübingen <sup>3</sup>1962, 1837), u.a. R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?* Ein Beitrag zur Wunderfrage (QD 52), Freiburg 1970, bes. 17–28; H. Küng, *Christ sein*, Münschen/Zürich 1974, 220–224; R.H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*. Aus dem Englischen übers. v. F.J. Schierse (Theologische Perspektiven), Düsseldorf <sup>2</sup>1968, 46f; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 104–107.

<sup>6</sup> IV, Freiburg 1982, 121–146; B. Weissmahr/O. Knoch, *Natürliche Phänomene und Wunder* (128f).

<sup>7</sup> Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern, in: *ThQ* 151 (1971) 337–345 (337).

<sup>8</sup> *Neues Testament und Mythologie*, in: H.W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos I*, Hamburg <sup>3</sup>1954, 15–48 (15f).

»elektrisches Licht und Radioapparate benutzen... und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben« – eine Behauptung, deren Gegenteil, nebenbei bemerkt, durch die Erfahrung hundertfach erwiesen ist: Sogar Universitätsprofessoren für naturwissenschaftliche Fächer können es – im evangelikal-freikirchlichen Raum vielleicht noch etwas mehr als in dem der Großkirchen.

Daß mit diesen beiden Ansichten Positionen in die katholische Theologie übernommen wurden, die im liberalen Protestantismus seit langem heimisch sind, liegt auf der Hand.

3. Regelmäßig taucht nun auch die Überlegung auf, daß wir ja nicht alle Naturkräfte kennen und darum uns (einstweilen noch) unbekannte Faktoren Ursache der angeblichen Wundervorgänge sein könnten. Dieser Einwand war uns seit unserer Gymnasialzeit bekannt. Damals wurde er im außerkirchlichen Raum geäußert, und die Theologen bemühten sich, ihn nach Möglichkeit zu entkräften. Seit den sechziger Jahren hat eine ganze Reihe von ihnen ihn selbst übernommen.

4. Gleichzeitig wurden spezifisch theologische Argumente gegen die herkömmliche Fundamentaltheologie entwickelt:

1) Der Wunderbegriff, von dem diese ausgegangen sei, nämlich der einer Durchbrechung von Naturgesetzen, entspreche nicht dem der Bibel und der alten Tradition, sondern sei erst von der Scholastik im Ansatz entworfen und von der neuzeitlichen Theologie voll entwickelt worden.

2) Im Neuen Testament würden die Wunder nicht als Beweis oder Bestätigung des Anspruchs Jesu durch Gott angesehen.

3) Würde die Beweisführung der herkömmlichen Fundamentaltheologie zutreffen, wäre der Glaubensakt nicht frei, sondern notwendig; nicht göttliches Geschenk, sondern rein menschliche Einsicht und Gewißheit – was natürlich der biblisch-kirchlichen Glaubenslehre widersprechen würde.

5. In dem durch diese Diskussion ausgelösten Wirrwarr meinten einige, die Wunder »retten« zu können mit dem Hinweis, daß nach neuesten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen die Vorgänge auf der mikrophysikalischen Ebene nicht eindeutig determiniert seien. Wer annimmt, dies könne auf der makrophysikalischen Ebene Auswirkungen von der Art jener Vorgänge haben, die gewöhnlich als Wunder bezeichnet werden, mag damit deren Existenz gegenüber philosophischen Vorurteilen bequemer verteidigen können. Zugleich stellt er jedoch die Feststellbarkeit jeglichen Wunders in Frage, weil dann die bisher so bezeichneten Vorgänge ja auch ohne ein besonderes Eingreifen Gottes vorkommen könnten.

6. Ein ähnlicher Bären dienst wurde der Theologie des Wunders durch eine andere Behauptung geleistet: daß die sogenannte Parapsychologie im außerreligiösen Bereich Analogien zu allen Wundern Jesu (mit Ausnahme der leiblichen Auferstehung) festgestellt habe. Diese vom Parapsychologen H. Bender<sup>9</sup> geäußerte Überzeugung wurde von einer ganzen Reihe von Theologen übernommen und als

---

<sup>9</sup> U.a. in: Parapsychologie und Religion. Protokoll einer öffentlichen Podiumsdiskussion, veranstaltet von der Abteilung Kultur und Wissenschaft von Studio Salzburg des Österreichischen Rundfunks (17. Februar 1975), in: O. Schatz (Hg.), Parapsychologie. Ein Handbuch, Graz 1976, 347–379 (365).

gesichertes Ergebnis der Wissenschaft ausgegeben. Sie macht es zwar leicht, viele der oben unter 1 und 2 erwähnten Einwände gegen die Historizität der Wunder Jesu zurückzuweisen, da ja Vorgänge gleicher Art – vermittelt durch spiritistische Medien, Schamanen und Jogis – ständig auch heute vorkommen sollen. Aber wiederum erscheinen dann die Wunder Jesu und jene, die in seinem Namen gewirkt werden, in einer Weise eingegebenet, daß sich die Frage stellt, ob und wie sie sich objektiv von den vorausgesetzten Vorgängen im außerreligiösen Bereich unterscheiden, so daß sie – wiederum objektiv und nicht bloß für das subjektive Empfangen des jeweiligen Beobachters – gültiges Zeichen für die Bestätigung Jesu und seiner Botschaft durch Gott sein können.

Die genannte Behauptung von Parapsychologen verlangt nach einer ernsthaften und kritischen Untersuchung. Eine solche soll jedoch in einem gesonderten Beitrag an anderer Stelle versucht werden<sup>10</sup>, wobei gleichzeitig die unter Punkt 2, 3 und 5 erwähnten Einwände zur Sprache kommen können. Im Folgenden soll kurz auf Punkt 1 (Historizität der neutestamentlichen Wunder) und etwas ausführlicher auf Punkt 4 (die theologischen Argumente gegen die hergebrachte Fundamentaltheologie) eingegangen werden.

### *I. Zur Frage der Historizität der neutestamentlichen Wunder...*

... ist viel Gutes ausgeführt worden insbesondere von Staudinger<sup>11</sup>, Staudinger/Schlüter<sup>12</sup>, Glöckner<sup>13</sup> und Wenisch<sup>14</sup>. Ihre Argumente sollen hier nicht im einzelnen wiederholt werden. Angeführt sei lediglich das Endergebnis bei Staudinger/Schlüter:

»1. Daß Jesus bei seinem öffentlichen Auftreten zahlreiche Wunder gewirkt hat, ist so... sicher bezeugt, daß darüber kein Zweifel bestehen kann. 2. Nimmt man jedoch die Berichte je für sich im einzelnen, so ergibt sich durchaus ein unterschiedlicher Grad an historischer Zuverlässigkeit.

Dieser Grad... läßt sich jedoch nicht dadurch ermitteln, daß wir von uns aus das eine oder andere Wunder für denkbar, andere dagegen für undenkbar erklären, sondern... (er) ergibt sich aus den auch sonst bei der Erforschung historischer Ereignisse üblichen Kriterien. So muß man z.B. Wunder wie die Brotvermehrung... als zuverlässig bezeugt ansehen. Für sie gibt es mehrere von einander

<sup>10</sup> Verwiesen sei lediglich auf O. Prokop/W. Wimmer, *Der moderne Okkultismus. Parapsychologie und Paramedizin. Magie und Wissenschaft im 20. Jahrhundert*, <sup>2</sup>1987, 129–271 und bes. VII f. 272–274, mit dem ablehnenden Urteil des Bundesgerichtshofs vom 21. 2. 1978 über die Parapsychologie als Wissenschaft. Etwas nuancierter, im Endeffekt aber auch seinerseits recht kritisch: P. H. Hoebens, *Grenzgebiete der Medizin und die Verantwortung der Parapsychologen*, in: I. Oepen/O. Prokop (Hg.), *unter Mitwirkung v. F. Schleyer, Außenseitermethoden in der Medizin*, Darmstadt 1986, 83–95.

<sup>11</sup> A.a.O. (Anm. 1), bes. 54–86.

<sup>12</sup> A.a.O. (ebd.), bes. 85–91.

<sup>13</sup> A.a.O. (Anm. 2), 35–73.

<sup>14</sup> A.a.O. (Anm. 3), bes. 119–127; 131–134. – Im selben Sinn auch: G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1980/Stuttgart 1983, bes. 308–315.

unabhängige Überlieferungen... Bei manchen anderen Berichten dagegen kann nicht ausgeschlossen, bei einigen sogar wahrscheinlich gemacht werden, daß es sich um besondere Ausschmückungen, Zutaten oder unter Umständen auch um Übertragungen vorgefundener Wundererzählungen auf den Wundertäter Jesus handelt« (90f).

Daß dabei insbesondere die Historizität der sogenannten Naturwunder im Gegensatz zu Heilungen und Exorzismen nicht grundsätzlich zu bestreiten ist, haben außer den beiden Genannten mit Recht inzwischen auch andere Autoren festgestellt. Wenn Seckler<sup>15</sup> meint, bei Pesch<sup>16</sup> sei ein »methodisch sich auswirkendes Präjudiz – außer demjenigen des kritischen Historikers, zu erfassen, wie es wirklich gewesen ist – nicht zu erkennen«, so hat sich etwa B. Weissmahr<sup>17</sup>, mit Recht im gegenteiligen Sinn ausgesprochen: »... da es keine literarischen Kriterien gibt, die von Vorentscheidungen darüber, was möglich oder nicht möglich ist, wirklich unabhängig wären, besitzen die angeblich aufgrund bloß literarkritischer Normen ausgesprochenen Urteile wohl niemals jene eindeutige... Gewißheit, die in manchen Formulierungen anscheinend beansprucht wird.«

Was die literarischen Kriterien selbst betrifft, ist ihre weitgehende Brüchigkeit für viele inzwischen offenkundig geworden. So zeigt etwa Wenisch auf, daß eine Einzelheit, die für Pesch ein Zeichen der Historizität ist, für Bultmann die gegenteilige Bedeutung hat<sup>18</sup>. Sieht man sich die gegen die Historizität der Naturwunder angeführten Kriterien an<sup>19</sup>, so erscheint davon überhaupt nur ein einziges als wirklich diskussionswürdig: das Fehlen dieser Art von Wundern in den Worten Jesu und in den Wunder- »Summarien«. Doch läßt sich diese Tatsache nicht nur durch die Annahme erklären, daß in Wirklichkeit keine Naturwunder geschehen sind, sondern ebensogut dadurch, daß die genannten Stellen nur von dem sprechen (und zu einem guten Teil ihrem Inhalt nach auch nur von dem sprechen können), was relativ häufig geschah; Naturwunder werden jedoch als sehr seltene Ereignisse berichtet.

Aber wie dem auch sei, es gibt über alles literarkritische Forschen und Fragen hinaus ein relativ einfaches Mittel, die Historizität von Heilungen, die bis heute gemeinhin als nicht erklärbar gelten, wie auch von vereinzelt Naturwundern mit Sicherheit festzustellen: in den kirchlich geprüften Vorgängen unserer Zeit und der letztvergangenen Jahrhunderte um Visionserlebnisse und Heiligsprechungen. Über diese Vorgänge herrschte bei Ausbruch der derzeitigen Wunderdiskussion zunächst eisiges Schweigen, gegen das Schamoni durch Übersetzen von Texten aus Kanonisationsakten sein »Wunder sind Tatsachen« stellte<sup>20</sup>. Zunehmend haben

<sup>15</sup> A.a.O. (Anm. 7) 341.

<sup>16</sup> Vgl. oben Anm. 5.

<sup>17</sup> Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders (Frankfurter Theologische Studien 15), Frankfurt 1973, 170.

<sup>18</sup> A.a.O. (Anm. 3), 116.

<sup>19</sup> Gute Zusammenfassung etwa bei O. Knoch, »Diese Zeichen sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt« (Joh 20, 31). Überlegungen zur Eigenart, Bedeutung und kerygmatischen Auslegung der Wundererzählungen der Evangelien, in: KatBl 111 (1986) 180–189; 265–272 (184).

<sup>20</sup> Vg. Anm. 1.

seither auch Theologen in ihren Überlegungen den Tatsachen Rechnung getragen. Einige ziehen daraus auch den Schluß, der sich aufdrängt: Wenn diese Vorgänge heute vorkommen und vorgekommen sind, soweit wir mittels des neuzeitlichen Systems kirchlicher Wunderüberprüfung zurückblicken können, wieso sollte es sie dann zur Zeit Jesu und der Apostel nicht gegeben haben? In diesem Sinn äußern sich entschieden Blandino<sup>21</sup>, Wenisch<sup>22</sup>, implizit auch Latourelle<sup>23</sup>.

Andere Theologen sprechen in diesem Zusammenhang von einer »Wundergrenze«, die Gott, da er »*potentia ordinata*« handelt, nicht überschreiten würde; so sei etwa noch nie glaubhaft vom plötzlichen Nachwachsen eines verloren gegangenen Armes berichtet worden<sup>24</sup>. Inzwischen aber hat sich auch in unserem Sprachraum die Kenntnis eines offenbar sehr gut bezeugten Faktums dieser Art, nämlich der plötzlichen Wiederherstellung eines drei Jahr zuvor amputierten Beines in Calanda, in der Nähe von Saragossa, im Jahre 1640, durchgesetzt<sup>25</sup>.

Eine besondere Stellung zwischen Heilungswunder und Naturwunder nehmen die Totenerweckungen ein, zumindest nach Ansicht einer Reihe von Autoren, die bereit sind, die Historizität der Erweckung des Jünglings von Nain und der Jairustochter als möglich anzuerkennen, nicht aber die des Lazarus, wenigstens nicht mit den Umstandsangaben, daß die Leiche bereits drei bis vier Tage im Grab gelegen und gerochen habe (Joh 11, 39). Die beiden ersteren Ereignisse versucht man offenbar als Heilungen von Scheintoten zu interpretieren. Kaum anders kann etwa O. Knoch verstanden werden: »Da... es sich... um die Wiederbelebung von nur kurz Verstorbenen handelt, kann die Möglichkeit solcher Erweckungen nicht ausgeschlossen werden.« Hinsichtlich der Lazaruserzählung werden von ihm darüber hinaus auch literarische und historische Indizien angeführt, die ihre Nichthistorizität erhärten sollen, u.a. die Tatsache, daß diese »Wundergeschichte« dazu diene, »die Glaubensaussage zu beglaubigen: 'Ich bin die Auferstehung und das Leben...' (Joh 12, 25)«<sup>26</sup>. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß eine lediglich erdachte Wundergeschichte völlig ungeeignet ist, irgendetwas zu beglaubigen – es sei denn lügnerisch und zu Unrecht.

Aber wiederum: wie dem immer auch sei, es gibt auch in der Neuzeit Beispiele von Totenerweckungen, die kritisch geprüft wurden und offenbar gut bezeugt sind, insbesondere die eines etwa vierzehnjährigen Jungen in Ornavenon, in der Nähe von Genf, im Jahre 1623, der durch Ertrinken in einem Fluß gestorben war und mindestens fünf Stunden im Wasser gelegen hatte. Die Auferweckung erfolgte am folgenden Tag, als die Leiche bereits derart roch, daß mehrere Begräbnisteilneh-

<sup>21</sup> *Miracolo e epistemologia* (ebd.), 578; *Miracolo e leggi* (ebd.), 238.

<sup>22</sup> A.a.O. (Anm. 3), 30f. 126; vgl. auch 194ff. 225–227.

<sup>23</sup> *Miracles de Jésus* (Anm. 1), 347–365. Als erster hat freilich bereits Irenäus das gleiche Argument gebraucht: *Adversus Haereses* II, 32, 4f (SCh 294, 340.342).

<sup>24</sup> So etwa A. Kolping, *Wunder und Auferstehung Jesu Christi* (Theologische Brennpunkte 20), Bergen-Enkheim 1969, 32f.

<sup>25</sup> A. Deroo, *L'homme á la jambe coupée ou le plus étonnant miracle de Notre-Dame del Pilar*; lettre-préface de Mgr Morcillo Gonzales, Archevêque de Saragosse; G. Siegmund, *Wunder – Bedeutung und Wirklichkeit*, Stein am Rhein 1981, 35ff; Staudinger/Schlüter (Anm. 1), 49.

<sup>26</sup> »Dieses Zeichen...« (Anm. 19), 184.

mer es in ihrer Nähe nicht mehr aushalten konnten<sup>27</sup>. Die protokollarische Genauigkeit, mit der hier die Zeugenaussagen für den Kanonisationsprozeß des hl. Franz von Sales formuliert sind, verbieten es mit Sicherheit, in diesem Text eine »Wundergeschichte« im Sinn der vorgenannten Autoren zu sehen.

Dabei fällt auf, daß unter all den Einwänden, die gegen die Historizität der neutestamentlichen Wunder erhoben werden, noch nie davon die Rede war, daß die Zeugnisse zu kirchlich anerkannten Wundern der Neuzeit neu untersucht und als trügerisch erwiesen worden wären. Solange dies nicht der Fall ist, dürfen wir schlußfolgern, daß von der historischen Fragestellung her kein Grund vorliegt, der herkömmlichen Fundamentaltheologie hinsichtlich des Wunderarguments den Abschied zu geben. Sehr wohl allerdings empfiehlt sich eine neue Akzentsetzung, gerade durch stärkere Einbeziehung der neuzeitlichen Wandertatsachen als Parallelen zu denen des Neuen Testaments; denn »im unmittelbaren Vertrautsein mit dieser Wirklichkeit erschließen sich deren Gesetzmäßigkeiten von innen. Das setzt (uns) erst instand, den neutestamentlichen Wundergeschichten gerecht zu werden...«<sup>28</sup>.

## II. Die theologischen Einwände gegen die herkömmliche Fundamentaltheologie

### 1. Biblischer und neuzeitlicher Wunderbegriff

Die Bibel, so wird argumentiert, verstand unter »Wunder« etwas anderes als die neuzeitliche Theologie: alle göttlichen Taten, die Staunen und Bewunderung erregen, und nicht (bloß) solche, die Abweichungen vom normalen Ablauf der Naturordnung darstellen; denn a) der Begriff einer Ordnung mit lückenlos geltenden »Naturgesetzen« war den damaligen Menschen fremd; und b) die Bibel bezeichnet mitunter ein Ereignis als Wunder, für das sie selbst eine natürliche Ursache angibt; so etwa den Durchzug durch das Rote Meer, den sie dadurch ermöglicht sieht, daß Gott »die ganze Nacht das Meer durch einen starken Ostwind forttrieb« (Ex 14,21).

Dazu ist zu sagen: a) Sicher war den Menschen der biblischen Zeit der Gedanke einer lückenlos geltenden Gesamtordnung von Naturgesetzen fremd. So etwa meinte man, daß kosmische Ereignisse wie Wetterveränderungen, Gewitter, Erdbeben, deren Ursachen man nicht kannte, jeweils durch freie Entscheidungen Gottes bzw. von Göttern, Engeln oder Dämonen ausgelöst würden. Aber in überschaubaren Einzelbereichen, in denen man die Kausalzusammenhänge kannte, war man durchaus überzeugt, daß die gleiche Ursache immer die gleiche Wirkung hat und daß der gegenteilige Fall nur durch die wirksame Intervention

<sup>27</sup> Schamoni, Wunder sind Tatsachen (Anm. 1), 126–134.

<sup>28</sup> Wenisch (Anm. 3), 126; im selben Sinn sehr treffend auch Blandino, *Miracolo e Epistemologia* (Anm. 1), 578; *Miracolo e leggi* (ebd.), 238.

eines freien Handelnden eintreten kann, sei es eines Menschen, sei es der Gottheit oder anderer außerirdischer Wesen (wobei letztere bezüglich ihrer Wirkmöglichkeiten entsprechend dem Glauben Israels unbedingt an die Zulassung durch Gott gebunden sind). So war man ohne Wenn und Aber davon überzeugt, daß Wasser den Berg hinabfließt; ein Wagen in einem Abhang, sofern er weder festgehalten noch hinaufgeschoben oder -gezogen wird, hinunterrollt; völlig durchnäßtes Holz in einer durchnäßten Umgebung nie von selbst zu brennen beginnt und ein Mensch, der in ein großes Feuer geworfen wird und ein paar Minuten darin verbleibt, verbrennt und stirbt.

b) Was den Ausdruck »Wunder« betrifft, gibt es auch in der Neuzeit einen Gebrauch desselben im weiteren Sinn, wenn wir etwa von den »Wundern der Natur« sprechen. Wunder im weiteren Sinn sind auch sogenannte providentielle Ereignisse, wie etwa das Zusammentreffen des erwähnten starken Ostwindes mit dem Zeitpunkt, zu dem die Israeliten eine Durchzugsmöglichkeit durch das Rote Meer benötigten.

Tatsächlich sind in der Bibel, vor allem im Alten Testament, wenn das Wort »Wunder« gebraucht wird, vielfach derartige Ereignisse gemeint, die nach neuzeitlichen Begriffen Wunder im weiteren Sinn des Wortes darstellen. Aber die Bibel, und zwar gerade auch das Alte Testament, kennt an Stellen, wo der Ausdruck »Wunder« nicht gebraucht wird, der Sache nach auch das, was die neuzeitliche Theologie unter Wundern im strengen Sinn des Wortes versteht; so etwa (unabhängig von der Frage der Historizität des dort Berichteten) 1 Kön 18, 34–38; Dan 3, 21–23. 46–48. 94.

Denn welchen Sinn hätte es, daß an der erstgenannten Stelle der Autor Elija anordnen läßt, dreimal vier Krüge Wasser über das Holz auf dem Altar auszugießen und den Graben rings um den Altar mit Wasser zu füllen, wenn damit nicht jegliche Möglichkeit, daß Feuer zufällig oder mittels eines Taschenspielertricks entstehen könnte, ausgeschlossen werden sollte? Und welchen Sinn hätte es für den Verfasser des Danielbuches gehabt, zu bemerken, daß die drei jungen Männer in ihren Mänteln, Röcken und übrigen Kleidungsstücken gefesselt in den übermäßig geheizten Ofen geworfen wurden und nachher nicht nur sie selbst, sondern auch ihre Kleider unversehrt und frei von Brandgeruch waren – wenn die Menschen von damals der Meinung gewesen wären, dergleichen könne sich mitunter »zufällig« ereignen?

Sind diese beiden Beispiele dem Bereich der anorganischen Natur entnommen, so ist ein drittes, das das Verhalten von Tieren betrifft, nicht weniger signifikant. Der Autor des ersten Samuelbuches läßt die Priester und Wahrsager der Philister diesen die Anweisung geben, vor den Wagen mit der erbeuteten Bundeslade zwei säugende Kühe zu spannen und deren Kälber getrennt von ihnen festzuhalten. Wenn dann die Kühe den Wagen nach Bet-Schemesch, dem Grenzort der Israeliten, ziehen würden, sei dies ein sicheres Zeichen dafür, daß Jahwe die Ursache der schweren Unglücksfälle sei, die an den Aufenthaltsorten der Bundeslade vorgekommen waren; »andernfalls wissen wir, daß nicht er uns geschlagen hat, sondern das Ganze ein Zufall war« (1 Sam 6,9). Hier wird demnach sogar das als belanglos

abgetan, was für neuzeitliche Autoren eine gewisse Bedeutsamkeit hat, nämlich ein auffallendes Zusammentreffen bestimmter natürlicher Ereignisse, das sinnvollerweise als Fingerzeig Gottes verstanden werden kann. Was interessiert, ist nur das sichere Zeichen dafür, daß Gott etwas Bestimmtes will; und das besteht darin, daß etwas geschieht, was an und für sich, ohne transzendente Intervention, nicht geschehen kann, nämlich daß die Kühe von ihren Kälbern weglaufen, ohne dazu durch ein Ziel aus ihrer eigenen Interessenssphäre (Stier oder Weideplatz) motiviert zu sein, und auf ein Ziel zustreben, das nicht für sie selbst, sondern nur für die Menschen sinnvoll ist. Ohne den Ausdruck »Naturgesetz« zu gebrauchen, wußten auch damals die Menschen, daß Kühe so etwas niemals tun.

Unabhängig vom Gebrauch des Ausdrucks »Wunder« war demnach der Begriff des Wunders im strengen Sinn, verstanden als Abweichung vom normalen Ablauf der Dinge, wie sie ohne personale transzendente Intervention unmöglich ist, im Alten Testament sehr wohl vorhanden.

Im Neuen Testament wird der unbestrittene Fortbestand dieses Begriffes deutlich etwa bei Joh 9, 32f: »Noch nie hat man gehört, daß jemand die Augen eines Blindgeborenen geöffnet hat. Wenn dieser Mensch nicht von Gott wäre, dann hätte er gewiß nichts ausrichten können«; oder ebd. 15, 24: »Wenn ich bei ihnen nicht die Werke vollbracht hätte, wie sie kein anderer vollbracht hat, wären sie ohne Sünde...«

Auch die patristische Literatur enthält eine Reihe von Aussagen, die dieselbe Überzeugung bekunden. Nach Irenäus meinte der Pharao irrtümlich, das Rote Meer sei nicht »ex virtute Dei« vor Israel zurückgewichen, »sed naturaliter sic se habere«<sup>29</sup>; und bei der Errettung der drei Männer aus dem Feuerofen hat Gott an ihnen »impossibilia naturae hominum« gewirkt<sup>30</sup>. Für Ambrosius ist der Jordan »contra naturam« zurückgeflossen, der Fels in der Wüste hat »praeter naturam« Wasser gespendet, die Axt des Elischa ist ebenso »praeter naturam« auf dem Wasser geschwommen, und Maria hat als Jungfrau »praeter ordinem naturae« Jesus geboren<sup>31</sup>. Gregor von Nyssa meint hinsichtlich derselben Ereignisse, wer sage, dies gehe über die Fassungskraft seines (rein menschlichen) »Glaubens« hinaus, der sage etwas Richtiges und Erfreuliches, weil er damit bekenne, »daß Wunder über die Natur hinausgehen«. Gerade das sei der Beweis der Gottheit Christi, daß die Verkündigung, die ihn betrifft, von Vorgängen berichtet, die »nicht entsprechend der Natur« geschehen sind<sup>32</sup>. Noch entschiedener formuliert Theodor von Mopsuestia dieselbe Überzeugung, wenn er Christus sagen läßt: »Ich werde der Natur der Dinge Gewalt antun, damit euer Glaube an mich unerschütterlich wird...«<sup>33</sup>. Bei Hilarius findet sich dann vollends auch der Ausdruck, gegen den heute polemisiert wird: »... naturae Dominum non intra naturales leges cohibea-

<sup>29</sup> Adversus haereses IV, 29,2 (SCh 100/2, 770).

<sup>30</sup> Ebd. V, 5,2 (SCh 153/2,69).

<sup>31</sup> De Mysteriis 9, 51.53 (CSEL 73, 110–112).

<sup>32</sup> Oratio catechetica 13 (PG 45,45).

<sup>33</sup> Homilie XV (1. Homilie über die Eucharistiefeier), 13 (R. Tonneau/R. Devresse, Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsueste, Studi e Testi 145, Città del Vaticano 1949, 483).

mus«; und: »Non subiacet naturae legibus a quo legem omnis natura sortitur«<sup>34</sup>.

Demnach hat die scholastische Theologie keine Neuerung eingeführt, sondern nur vorgegebenes Überlieferungsgut reflektiert und systematisiert, als sie vom Wunder als von einer durch Gott bewirkten Ausnahme von der Ordnung der Natur oder der »Ordnung der Zweitursachen« sprach. Im übrigen hat Thomas von Aquin den Heutigen, die die überlieferte Fundamentaltheologie ablehnen, weil ihnen der Begriff »Durchbrechung der Naturgesetze« oder »Wirken Gottes gegen die Natur« zuwider ist, im voraus den Wind aus den Segeln genommen, indem er ausführte: »Obwohl... derartige Wunder außerhalb der Ordnung der Zweitursachen geschehen, kann man dennoch nicht sagen, sie seien schlechthin gegen die Natur, weil die naturhafte Ordnung eben dies einschließt, daß das Niedere den Tätigkeiten des Höheren unterworfen ist«<sup>35</sup>.

Als Beispiel aus unserer Erfahrungswelt führt er den Einfluß des Mondes auf die Bewegung des Meeres an. Treffender wäre der Hinweis auf die Intervention der menschlichen Freiheit gewesen, die den Ablauf der physikalisch-chemischen und der biologischen Naturordnung laufend verändert<sup>36</sup>. Von daher gesehen, erscheint die Ordnung der untermenschlichen Natur gerade dazu geschaffen, daß personale Freiheit sich in ihr, sie verändernd, ausdrückt und sich selbst dadurch untrüglich bezeugt. Warum es sich dabei dann nicht um die Freiheit Gottes handeln könnte, wenn er sich dem Menschen mitteilen will, ist nicht zu ersehen. Auf jeden Fall läßt sich hinsichtlich der diesbezüglichen Auffassung keinerlei Bruch, sondern im wesentlichen eine auffallende Kontinuität von den oben zitierten alttestamentlichen Texten bis hin zur Theologie der Neuzeit feststellen.

## 2. Wunder als Bestätigung Jesu durch Gott

Die traditionelle Überzeugung, daß die Wunder im Neuen Testament als Bestätigung des Anspruchs Jesu durch Gott angesehen werden, kann sich auf eine imposante Reihe von Texten stützen. Zu nennen sind vor allem: Mk 2,10f parr.; 16,20; Mt 11,4–6 par.; 11,20–24 par.; Joh 2,11; 3,2; 5,36; 9,30–33; 10,25.37f; 14,12; 15,24f; 20,30f; Apg 1,3 (»Beweise«); 2,22; 10,38; Hebr 2,3f. Langevin<sup>37</sup> meint dem aufgrund einer eingehenden exegetischen Studie noch eine Reihe weiterer Stellen hinzufügen und insbesondere feststellen zu können, daß dieser (von ihm als »juridisch« bezeichnete) Aspekt des Wunders gegenüber ihrer »symbolischen« Bedeutung in der Apostelgeschichte stärker betont wird und bei Paulus gar allein im Vordergrund steht (177.180). Weiter noch (sicher zu weit) in dieser Richtung geht R. Bultmann (dem man auf keinen Fall Voreingenommenheit im Sinn der traditionellen Fundamentaltheologie nachsagen kann!), wenn er dem Wunder bei den Synoptikern jegliche andere Bedeutung abspricht, als daß sie

<sup>34</sup> De Trinitate III, 26; IX, 71 (CCL 62, 100; 62A, 71).

<sup>35</sup> Compendium Theologiae, dt.-lat. Heidelberg 1963, 225.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Staudinger/Schlüter (Anm. 1), 103.

<sup>37</sup> A.a.O. (Anm. 1).

»Erweise... (der) messianischen Kraft (Jesu) bzw. seiner göttlichen Macht« sein wollten<sup>38</sup>.

Die wenigen Stellen, die gegen eine solche Bedeutung der Wunder zu sprechen scheinen, lassen sich wenigstens auch in dem Sinn verstehen, daß Jesus nur die Haltung derer tadelt, die fordern, selbst (immer wieder) Wunder zu sehen, obwohl solche hinreichend geschehen sind (Joh 4,48; 20,29), oder daß er bestimmte (kosmische?) Wunder »auf Bestellung«, die ohne wirkliche Glaubensbereitschaft über die bereits gewirkten hinaus gefordert werden (Mt 8,11–13 parr.), ablehnt. Wenn in diesem Zusammenhang mitunter auch Mk 15, 30.32 par. (»Steig herab vom Kreuz«) angeführt wird, um zu erhärten, daß das Neue Testament Wunder nicht als Bestätigung der Sendung Jesu durch Gott ansieht, so ist das schier unverständlich, da eine derart böswillige Forderung in jedem Fall nur mit Ablehnung beschieden werden kann.

Angesichts dieser Quellenlage wird der hier gemeinte Einwand gegenüber der herkömmlichen Fundamentaltheologie mitunter so formuliert, daß Jesus selbst Wunder nicht als Bestätigung seiner Sendung durch Gott bezeichnet oder einen solchen Gedanken sogar ausdrücklich zurückgewiesen habe, sondern daß es sich, wo immer ihm dahingehende Äußerungen in den Mund gelegt würden, um spätere »apologetisch überarbeitete« Texte handle<sup>39</sup>.

Dazu ist zu sagen: Dogmatisch gesehen ist es dasselbe, ob Jesus ein Wort gesagt hat oder ein inspirierter Autor es ihm in den Mund legt. Beides inhaltlich gegeneinander ausspielen heißt, Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift bestreiten. Obwohl letztere Begriffe im fundamentaltheologischen Diskurs methodisch ausgeklammert bleiben müssen, lassen sich letzten Endes auch dort Jesus und die Urkirche nicht auseinanderdividieren. Jesus hat Wunder gewirkt, und die Verkünder seiner Botschaft haben deren gewirkt, in vollkommener Einheit und Kontinuität mit ihm<sup>40</sup>. Die Urkirche aber hat diese Wunder, in dem Augenblick, als sie mit dem Anspruch, daß Jesus Kyrios und Messias ist, vor die Welt trat, en bloc als Bestätigung dieses Anspruchs ausgegeben. Dadurch ist die Beziehung zwischen dem genannten Anspruch und den Wundern, die Jesus selbst gewirkt hat, ebenso wie jenen, die anschließend in seinem Namen geschehen sind und bis heute geschehen, ein für allemal hergestellt. Hinter den auf diese Weise verkündigten Jesus können wir nicht zurück – es sei denn, um schemenhafte und einander widersprechende Rekonstruktionen anzutreffen. Wir haben uns aber vor Gott nicht angesichts von Rekonstruktionen zu entscheiden, sondern angesichts der Verkündigung, die die reale Kirche seit den ersten Predigten der Apostel vorträgt und für deren göttlichen Ursprung sie sich auf das Zeugnis realer Wunderereignisse beruft. Wenn Gott es geschehen läßt, daß wir Jesus nicht anders kennen als durch das Zeugnis der Urkirche, und wenn die Kirche die Wunder Jesu und in Einheit damit die in ihrer eigenen Geschichte in seinem Namen gewirkten Wunder als

<sup>38</sup> Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen <sup>2</sup>1931, 234.

<sup>39</sup> So etwa E. Biser, *Inspirierter Glaube. Zur Frage der Glaubensverkündigung heute*, in: ThGw 29 (1986) 110–113 (110f).

<sup>40</sup> Vgl. insbes. Mk 3,15 parr.; 6,13; 16,17f; Mt 10,8 parr.; Joh 14,12.

göttliche Bestätigung ihres Anspruchs, daß Jesus Kyrios und Messias ist, ausgibt, dann ist daraus zu folgern, daß Gott, indem er die früheren Wunder geschehen ließ und die heutigen in der Kirche geschehen läßt, für den genannten Anspruch, der schlimmste Gotteslästerung wäre, falls er nicht zutreffen würde, Zeugnis ablegt.

Die Fundamentaltheologie sollte diese Sicht der Dinge hervorstreichen und sich nicht auf sterile Diskussionen darüber einlassen, in welchem Maße die neutestamentlichen Zeugnisse, die im angegebenen Sinn angeführt werden, als »ipsissima vox« Jesu nachzuweisen sind oder nicht. Wichtig ist auch der Aufweis der Kontinuität der Lehre nicht nur bezüglich der Natur des Wunders (wovon oben die Rede war), sondern auch hinsichtlich des hier zur Frage stehenden Aspektes. Daß die Wunder nicht etwa erst seit der Scholastik als göttliche Bestätigung der Sendung Jesu Christi gelten, wie mitunter behauptet wird, bestätigen Gegner der herkömmlichen Fundamentaltheologie selbst, wie der bereits zitierte R. Bultmann oder der ebenfalls zitierte E. Biser. Denn wenn es stimmen sollte, daß die Jesuslogien, die diese Bestätigungsfunktion der Wunder zum Ausdruck bringen, Ergebnis »apologetischer Überarbeitung« sind, so wäre das der Beweis, daß die zur Zeit viel geschmähte Apologetik, die sich auf die Wunder stützt, ihre Wurzeln nicht in der Scholastik, sondern im Neuen Testament hat.

Im 2. Jh. ist ein deutliches Zurücktreten des im Neuen Testament unlegbar vorhandenen Wunderarguments festzustellen<sup>41</sup>. Das ist insofern nicht überraschend, als auch andere Inhalte der neutestamentlichen Verkündigung in den Schriften der Apostolischen Väter und der Apologeten kaum eine Rolle spielen, wie etwa die zentrale paulinische Lehre von unserem Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus.

Wie letztere wird auch das Wunderargument in der unmittelbar folgenden Zeit aufgegriffen und findet sich etwa bei Origenes, der erklärt, genau wie Mose habe Jesus Wunder wirken müssen, um bei seinem Volk Glauben zu finden<sup>42</sup>; »der Beweis dafür, daß der Heilige Geist... auf Jesus herabgekommen ist, sind die Wunder, die er und die Apostel gewirkt haben...«<sup>43</sup>. Im selben Sinn äußern sich Athanasius<sup>44</sup>, Victorin von Pettau<sup>45</sup>, Theodor von Mopsuestia<sup>46</sup>, Gregor d.G.<sup>47</sup> und am entschiedensten im 8./9. Jh. Theodor Abû Qurra: »Kein Verständiger (darf) eine Religion annehmen, die nicht auf göttliche Wunder gegründet ist, die ein Beweis dafür sind, daß ihr Überbringer wahrhaftig von Gott kommt. Wer aber die Religion annimmt aufgrund von etwas anderem als diesem Fundament, der verläßt... die Sicherheit (des Verstandes)... und bringt seine Seele in die Gefahr des

<sup>41</sup> Vgl. J. Speigl, Die Rolle der Wunder im vorkonstantinischen Christentum, in: ZkTh 92 (1970) 287–312 (294–306).

<sup>42</sup> Contra Celsum II, 52 (SCh 132, 408).

<sup>43</sup> Ebd. I, 46 (SCh 132, 194.196).

<sup>44</sup> Oratio de incarnatione Verbi 18 (SCh 199, 330.332).

<sup>45</sup> Kommentar zur Apokalypse X, 2 (CSEL 49, 90).

<sup>46</sup> Vgl. oben, Anm. 33.

<sup>47</sup> Homiliae in Evangelium 29,4 (PL 76, 1215).

Untergangs... Diese (Wunder) sind es, welche den Verstand zwingen und nötigen, Christus und den Glauben an ihn mit Notwendigkeit anzunehmen«<sup>48</sup>.

Wer dieses Zeugnis kennt, kann auf keinen Fall mehr behaupten, der traditionelle »Wunderbeweis« sei erst von der abendländischen Scholastik des Mittelalters konzipiert worden. Vielmehr hat letztere lediglich, in maßvollerer Weise als der genannte orientalische Autor, das systematisiert, was seit dem Neuen Testament Glaubenstradition der Kirche war und was sich dann im Ersten Vatikanum letztverbindlichen Ausdruck verschaffen sollte.

Wenn Autoren wie Pesch<sup>49</sup> und, in Auseinandersetzung mit ihm, Seckler<sup>50</sup> die Frage aufwerfen, ob und in welchem Sinn die Wunder Jesu seine »ipsissima facta« sind, wobei dieser Begriff so verstanden wird, daß *Jesus allein* Wunder dieser Art gewirkt hätte, so ist dazu zu sagen, daß dies für den Diskurs der traditionellen Fundamentaltheologie kein unbedingtes Erfordernis ist. Wenn Gott wahre Wunder geschehen läßt zugunsten eines Menschen, der wie Jesus (in seinem irdischen Leben und in der apostolischen Verkündigung) vor die Welt tritt mit einem Anspruch wie etwa Mk 8,38; Mt 10,32f. 37–39 (»Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich...«), dann bestätigt er damit diesen Anspruch, ganz gleich, ob er auch durch andere, die einen solchen Anspruch nicht erheben, gleichwertige Wunder wirkt oder nicht.

Was allerdings das Faktum betrifft, sucht man hinsichtlich der Art und Vielfalt der von Jesus berichteten Wunder vergeblich nach von ihm unabhängigen Personen, die mit ihm irgendwie vergleichbar wären. Im Alten Testament muß man schon über 700 Jahre zurückgehen, um auf die Erzählung einer einzigen, durch Jesaja vermittelten Krankenheilung in Verbindung mit einem Naturwunder (Zurückgehen der Sonnenuhr) zu stoßen (2 Kön 20, 1–7 parr.), und über 800 Jahre, um bei Elija und Elischa je eine Totenerweckung und eine Reihe von Naturwundern anzutreffen. Daß weder diese Propheten noch später ihre Jüngergemeinde damit einen Anspruch verbunden haben, wie das bei Jesus der Fall ist, liegt auf der Hand.

Im Umkreis des Neuen Testaments werden Wunder weder von Johannes dem Täufer noch etwa von Mitgliedern der Qumran-Gemeinde berichtet, wohl aber – in dem um 500 endgültig redigierten babylonischen Talmud – von einer Reihe von Rabbinen der Zeit von etwa 100 vor bis 200 nach Christus<sup>51</sup>. Es handelt sich durchweg um ein einziges oder doch nur einige wenige Wunder pro Person, bei deren Herbeiführung das Gebet sehr betont wird. Bei Jesus dagegen ist ein solches nur einmal angedeutet (Joh 11,41), während im übrigen die Wunder viel eher als von ihm »geboten« erscheinen (etwa: Mk 1,41; 4,39)<sup>52</sup>. Die einzige wirklich

<sup>48</sup> Mimar I, 1,2.4 (G. Graf, Die arabischen Schriften des Abû Qurra, Bischofs von Harran (ca. 740–820). Literaturhistorische Untersuchung und Übersetzung, (FChLDG 10, 3–4), Paderborn 1910, 90.96; Übers. hier nach H.J. Sieben, Die Konzilsidee der alten Kirche (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen), Paderborn 1979, 189.

<sup>49</sup> A.a.O. (Anm. 5).

<sup>50</sup> A.a.O. (Anm. 7), 344f.

<sup>51</sup> Vgl. P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen 1911.

<sup>52</sup> Vgl. dazu Glöckner (Anm. 2), 54, mit Anm. 5.

überzeugende Parallele zu den Wundern Jesu findet sich im Neuen Testament selbst, in den Wundern der Apostel, die in seinem Namen geschehen (vgl. bes. Mk 16,17; Apg 4,9–12) und in Einheit mit den von ihm selbst gewirkten von der Urkirche als Bestätigung seines Anspruchs (und ihres eigenen Anspruchs bezüglich seiner Person) der Welt vorgestellt werden.

### 3. Wunder und Freiheit des Glaubensaktes

Auf den dritten Einwand hat im voraus implizit bereits Thomas von Aquin die Antwort gegeben, indem er ausführt, die Dämonen würden durch die Wunder zur Annahme der geoffenbarten Wahrheit gezwungen, die Menschen jedoch nicht, weil ihre Intelligenz schwächer ist als die der Erstgenannten<sup>53</sup>. Damit macht er auf einen leicht einsichtigen Sachverhalt aufmerksam: Wie physisches Nichtsehen auf internen wie auf externen Gründen beruhen kann (nämlich darauf, daß jemand entweder blind ist oder daß das Licht fehlt), so verhält es sich ebenfalls mit dem geistigen Nichteinsehen einer Schlußfolgerung: dieses kann sowohl durch die Schwäche der Argumentation als auch durch die Schwäche oder Behinderung der Urteilskraft des Subjektes bedingt sein.

Es ist notorisch, daß man in allen Lebensbereichen, wo immer eine Einsicht für Menschen eine existentielle Bedeutung hat, mit dieser Schwäche rechnet. Warum würden sonst etwa Richter, die mit einem Angeklagten verwandt oder befreundet sind, für das Mitwirken bei dessen Prozeß als »befangen« abgelehnt? Offensichtlich ist man aufgrund der Erfahrung mit Recht der Ansicht, daß sie in Gefahr sind, Argumente, die an sich beweiskräftig sind und von anderen durchweg als solche erkannt werden können, infolge ihres existentiellen Interesses an der Frage falsch zu beurteilen.

Umfassender noch machen zwei Autoren, die sich fern allem theologischen Interesse mit dem Thema befassen, die Schwäche des menschlichen Verstandes deutlich, indem sie im Anschluß an Le Bon feststellen, daß im Hinblick auf den Durchschnitt der Menschen »suggestive Behauptungen wesentlich wirksamer sind als Beweisführungen«<sup>54</sup>. Wer immer auch nur einige Erfahrung hat mit derart unterschiedlichen Bereichen wie Predigt, Vortragstätigkeit, Werbung, Gewerkschaftler- und Politikerreden, kann diese Feststellung nur bestätigen. Wieso sollte dann gerade die Theologie dies ignorieren und erklären, falls der menschliche Verstand gegenüber den Wundern frei bliebe, könnte es nicht sein, daß sich von ihnen aus eine objektiv schlüssige Argumentation für den göttlichen Ursprung der christlichen Botschaft führen ließe?

Was sie nicht mehr tun sollte und früher vielfach getan hat, ist, diese Schwäche des menschlichen Verstandes allzu leicht und zu generell auf moralisches Fehlverhalten des jeweiligen Subjektes zurückzuführen. Das tut man Richtern und Zeugen

<sup>53</sup> *Scriptum super libros sententiarum* III, 23, 3, 3, solutio 1. Hg. v. M.F. Moos, Paris 1933, 750.

<sup>54</sup> Prokop/Wimmer (Anm. 10), 3.

gegenüber ja auch nicht a priori – obwohl andererseits natürlich ersichtlich ist, daß Menschen sich in beiden Fällen, d.h. sowohl im Raum der zwischenmenschlichen Beziehungen als auch dem sich offenbarenden Gott gegenüber, Schuld zuziehen können, indem sie der »Befangenheit« nachgeben und »die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten«, wie Paulus das gemeinte Verhalten hinsichtlich der natürlichen Erkenntnis und Anerkennung Gottes charakterisiert (Röm 1,18).

Vielfach wird mit dem genannten Einwand der Hinweis verbunden, daß die herkömmliche Fundamentaltheologie die Offenbarung zu Unrecht vorwiegend, wenn nicht ausschließlich als Mitteilung von satzhaft gefaßten Wahrheiten aufgefaßt habe, wohingegen dieselbe seit dem Zweiten Vatikanum richtiger als personale Selbstmitteilung Gottes verstanden würde, die aus der Liebe kommt und den Menschen zur Gemeinschaft mit Gott in der liebenden Hingabe an ihn ruft. Gewiß trifft das zu, und es kann kein Zweifel bestehen, daß dieser letztere, umfassendere Begriff von Offenbarung den Gegebenheiten der Heiligen Schrift und der Überlieferung eher gerecht wird als der erstgenannte, der nur einen Ausschnitt aus dem Gesamtvorgang ins Auge faßt.

Gewiß wird die Fundamentaltheologie dem Rechnung tragen müssen. Aber es ist die Frage, ob ihr die Aufgabe zufällt, alle Aspekte der Gesamtwirklichkeit Offenbarung im einzelnen auszuleuchten oder ob das nicht eher Sache der Dogmatik, der Spiritualität, der Verkündigung und des Vollzugs der Liturgie ist, während die hier zur Frage stehende Disziplin es nun einmal doch in erster Linie mit der Wahrheitsfrage und damit notwendigerweise auch mit satzhaft gefaßten Erkenntnissen zu tun hat.

Solche Erkenntnisinhalte sind ohne Zweifel im Gesamtvorgang der Offenbarung enthalten, und es kommt ihnen grundlegende Bedeutung zu, die auch das Zweite Vatikanum in keiner Weise bestritten, sondern in all seinen dogmatischen Aussagen als gegeben vorausgesetzt hat. Denn damit ein Austausch liebender Zuwendung zwischen Gott und Mensch möglich wird, muß der Mensch von Gott zunächst auch »Information« darüber bekommen, wer und wie er ist, was er für uns getan hat und was sein Heilsplan mit uns und der Welt ist. Aus dem zwischenmenschlichen Bereich wissen wir, wie gefährlich es ist, sich auf die Einladung zu liebender Hingabe einzulassen, wo ein Partner Informationen zu seiner Person nicht offen und in glaubwürdiger Weise anbietet; denn dann handelt es sich erfahrungsgemäß meist um Betrüger, gegebenenfalls um Heiratsschwindler.

Damit sind nicht alle Fragen angesprochen, die sich heute der Fundamentaltheologie stellen, wohl aber, wie mir scheint, die meisten der wesentlichen unter ihnen. Zu untersuchen bleibt vor allem der Hinweis auf angebliche Parallelen zu den heutigen Wundern im Bereich der Parapsychologie, wovon, wie gesagt, an anderer Stelle die Rede sein soll. Die Untersuchung der Einwände, die hier zur Sprache kamen, hat einige Einzelheiten erkennen lassen, hinsichtlich derer die Argumentationsweise der herkömmlichen Fundamentaltheologie verbessert werden sollte; gleichzeitig wurde aber auch – wenigstens von den hier erörterten Aspekten her – die Unannehmbarkeit des Ansinnens deutlich, daß diese Theologie ad acta gelegt werden sollte.