

*Dirk Evers, Tübingen*

# Was ist ein Wunder? Religionsphilosophische und systematisch-theologische Überlegungen aus evangelischer Sicht

## 1. Zur Geschichte des Wunderbegriffs

Wunder gehören zum Traditionsgut nahezu aller Religionen, wobei ihre Funktion jedoch ebenso verschieden und vielfältig sein kann, wie es die Erscheinung der Religionen überhaupt ist. Der Begriff des Wunders ist schon rein etymologisch mit dem Verb »sich wundern« verbunden, so dass man ganz allgemein ein Wunder als ein Ereignis in der physischen Wirklichkeit bestimmen kann, das durch seine Außergewöhnlichkeit Erstaunen und Verwunderung auslöst und von denjenigen, denen es widerfährt, als ein absichtsvolles Eingreifen Gottes in den Lauf der Ereignisse verstanden wird. Leitend für die theologisch-philosophische Reflexion auf den Wunderbegriff wurde im Abendland deshalb die Frage nach dem Verhältnis von Wundern zu den übrigen, als natürlich zu bezeichnenden Vorgängen der Schöpfung. Nur zwei Positionen aus der vor-neuzeitlichen Theologiegeschichte mögen dies illustrieren, bevor dann auf die Bestimmungen des Wunders in der protestantischen Theologie der Neuzeit einzugehen ist.

### *a) Augustinus*

Zunächst ist hier *Augustinus* zu nennen, der als erster entsprechende Klärungen sucht und einen christlichen Wunderbegriff in einer für die Folgezeit maßgeblichen Weise entwickelt<sup>1</sup>. Wunder lassen sich nach Augustinus ganz allgemein dahingehend bestimmen, dass sie außergewöhnlich sind: »*quae sunt rara, ipsa sunt mira*«<sup>2</sup>. Und entsprechend lautet seine Definition des Wunders im Brief an seinen manichäischen Freund Honoratus: »Ein Wunder nenne ich das, was als über Erwarten oder Vermö-

---

<sup>1</sup> Aug. civ. XXI, 5 + 8.

<sup>2</sup> AaO. XXI, 8.

gen des sich Wundernden schwierig oder außergewöhnlich erscheint: *Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet.*<sup>3</sup> In Bezug auf die Naturwunder macht Augustinus deutlich, dass ihre Staunen erregende Außergewöhnlichkeit zwar scheinbar gegen die Naturordnung (*contra naturam*) verstößt, sie in Wirklichkeit aber nur unsere *Kenntnis* der Natur übersteigen<sup>4</sup>. Gott kann alle Naturerscheinungen in andere umwandeln und verändern, ohne dass er dazu die Natur selbst aufheben müsste. Weder engen ihn Naturgesetze ein, noch muss er an ihnen vorbei handeln und sie aufheben, um Wunder zu tun. Was scheinbar widernatürlich ist, ist dies nur vor dem Hintergrund unserer begrenzten Einsichtsfähigkeit in die Natur, gibt es doch schon in der Natur viele wunderbare Erscheinungen, die unsere vernünftigen Erklärungsversuche bei weitem übersteigen<sup>5</sup>. Es ist deutlich, dass Natur bei Augustinus noch keine selbständige, dem Schöpfer gegenüberstehende Größe ist, sondern gänzlich aus dem Willen des Schöpfers hervorgeht. Und so wie Gott sich nicht selber widersprechen kann, tut er auch kein Wunder *gegen* die Natur. Deshalb ist eigentlich die ganze Natur selbst, Himmel und Erde mit ihren Geschöpfen, vor allem aber der Mensch selbst, das großartigste Wunder. Die besonderen wunderbaren Taten, wie sie etwa die biblischen Schriften erzählen, hat Gott schon bei der Schöpfung mit vorgesehen, so dass sie von Anfang an im Ablauf der Schöpfung angelegt sind und zu ihrer vorbestimmten Zeit dann in Erscheinung treten<sup>6</sup>.

### *b) Thomas von Aquin*

Augustinus nicht widersprechend, aber über ihn hinausgehend hat dann *Thomas von Aquin* eine präzisere Definition versucht, die das Wunderbare des Wunders<sup>7</sup> nicht

<sup>3</sup> Aug. de utilitate credendi, 16, 34.

<sup>4</sup> Aug. civ. XXI, 8: »omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse; sed non sunt«.

<sup>5</sup> AaO. XXI, 5.

<sup>6</sup> Vgl. aaO. X, 12.

<sup>7</sup> In der Scholastik finden sich vielfältige Differenzierungen zwischen *mirum*, *mirabile* und *miraculum*, vgl. z.B. HUGO VON ST. CHARO, *Expositio super Apocalysim*, cap. 13: »Et vera differentia est inter *mirum*, et *mirabile*, et *miraculum*. *Mirum* enim et *mirabile* sunt juxta naturam, *miraculum* supra.« Wir können diesen Unterscheidungen, zu denen noch weitere Begriffe wie *prodigium* und *signum* hinzugenommen werden müssten, hier nicht nachgehen. In der frühen Neuzeit, in der die Naturwissenschaften immer neue wunderbare Phänomene des Natürlichen entdeckten, erlebte die Differenzierung zwischen *mirabile* als dem Wunderbaren in der Schöpfung und dem *miraculum* als außerordentlichem Wunder eine Renaissance, vgl. die Hinweise bei W. Schröder, Art. Wunder, HWP 12, 1052–1071, 1057.

nur an der begrenzten Einsichtsfähigkeit des Beobachters festmacht, sondern es als Eigenschaft des Ereignisses selbst bestimmen will, und er nähert sich damit einem supranaturalistischen Wunderbegriff an. Thomas bestimmt ein Wunder im Anschluss an Augustinus als ein solches Ereignis, das zwar nicht *contra naturam*<sup>8</sup>, aber doch *außerhalb* der Naturordnung (*praeter naturam ordinem totius naturae*)<sup>9</sup> geschieht. Als Wunder ist dann nicht jedes die menschliche Erfahrung und Erwartung übersteigende Ereignis anzusehen, sondern im eigentlichen Sinne verdient nur ein solches Ereignis als Wunder bezeichnet zu werden, das außerhalb der gesamten Ordnung der geschaffenen Kreatur steht<sup>10</sup> und das heraufzuführen die Kräfte aller natürlicher Ursachen übersteigt (*excedit facultatem naturae*<sup>11</sup>). Wunder bewirken dann Verwunderung (dieser Definition des Augustinus schließt sich Thomas an), doch sie tun dies dadurch, dass sie uns jede Einsicht in der Grund ihres Zustandekommens verwehren: Wir bewundern das, dessen Effekt wir sehen, dessen Ursache uns aber unbekannt ist: »*admiramur enim aliquid cum, effectum videntes, causam ignoramus*«<sup>12</sup>.

Während Gott als Erstursache normalerweise durch Zweitursachen im Zusammenhang seiner Vorsehung in der Schöpfung wirkt, wirkt er in den besonderen Wundern direkt und außerhalb der Ordnung der geschaffenen Natur, so dass er allein als Urheber der Wunder anzuerkennen ist: *solus deus facit miracula*<sup>13</sup>. Thomas kann dabei verschiedene Grade des Wunders unterscheiden, nämlich zum ersten diejenigen, die auch die Natur von sich aus hätte tun können, die nun Gott aber direkt selbst bewirkt (z.B. Heilung einer heilbaren Krankheit), zum zweiten Dinge, die Gott in anderer Ordnung oder Reihenfolge macht, als die Natur sie machen könnte (z.B. wieder sehen können nachdem man blind war), und drittens solche, die die Natur nie hervorbringen in der Lage wäre (z.B. Stillstand der Sonne). Ob jedoch ein wirkliches Wunder vorliegt oder ob uns nur die wahren Gründe der strittigen Erscheinung, die vielleicht auch durch geschaffene Kräfte hervorgerufen worden sein könnte, verborgen sind, es

---

<sup>8</sup> Einzig in den *Quaestiones disputatae de potentia* 6.2 ad 2 wird die Möglichkeit göttlicher Wunder *contra naturam* erwogen. Dort übernimmt Thomas aber eine Einteilung seines Lehrers Albertus Magnus, der zwischen Wundern, die über die Natur (*supra naturam*), gegen die Natur (*contra naturam*) und außerhalb der Natur (*praeter naturam*) geschehen, unterschieden hat.

<sup>9</sup> THOMAS V. AQUIN, S.th. I, q. 104, a.4; vgl. *Summa contra gentiles* III, 100.

<sup>10</sup> S.th. I, q. 114, a. 4.

<sup>11</sup> S.th. I, q. 105, a. 8.

<sup>12</sup> THOMAS V. AQUIN, *Summa contra gentiles* III, 101.

<sup>13</sup> S.th. I, q. 110, a.4. Vgl. *Summa contra gentiles* III, 102.

sich also nur um ein Wunder relativ zu unserem Erkenntnisvermögen handelt, lässt sich auch nach Thomas im Einzelfall und ohne die Hilfe der Offenbarung nicht unbedingt entscheiden<sup>14</sup>.

### *c) Reformation und Wunder*

Während im katholischen Raum daran festgehalten wird, dass Wunder nicht nur Ereignisse vergangener Zeiten sind, sondern diese auch gegenwärtig geschehen, so dass sie als Ausweis der Heiligkeit Einzelner, ganzer Gruppen oder bestimmter Orte und Gegenstände dienen können, betont die evangelische Theologie unter Verweis auf antike Traditionen<sup>15</sup>, dass die Wunder vor allem als Ausweis der Göttlichkeit der Offenbarung anzusehen sind. Schon die *Reformatoren* warnen vor einem übertriebenen Wunderglauben, ist doch ohnehin als das eigentliche Wunder das den Glauben wirkende Gotteswort anzusehen. So wiederholt auch *Luther* die schon in der frühen Kirche geäußerte Auffassung, dass die Wunder mit der konstantinischen Wende aufgehört hätten, weil da das Christentum sich durchgesetzt und allgemeine Anerkennung gefunden hatte. Deshalb soll sich auch heute kein Christenmensch unterstehen, ohne Not und Erfordernis auf Wunder aus zu sein, »seytemal aber das Euangelium nun außgebraitet und aller welt kund worden ist«. Also ist es »nit von noeten zaichen zu thun als zu der Apostel zeiten«<sup>16</sup>.

Umgekehrt gilt katholischer Polemik das Nicht-Vorhandensein von gegenwärtigen Wundern auf protestantischer Seite als Ausweis der Illegitimität der Reformation<sup>17</sup>. Dagegen macht *Calvin* geltend, dass die reformierten Kirchen keine neuen Wunder als Ausweis nötig hätten, weil sie ja auch kein neues Evangelium verkündigten. Nachbiblische Wunder gelten ihm, wie ganz allgemein im Protestantismus, eher als verdächtig und einem wunderstüchtigen Aberglauben oder gar dämonischer Hexerei verdankt<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. S.th. I, q. 110, a. 4, ad 2.

<sup>15</sup> Z.B. Eus., h.e. III,37,3. Vgl. M. OHST, Art. Wunder V. Kirchengeschichtlich, TRE 36, 397–409, 398.

<sup>16</sup> M. LUTHER, Predigten 1522, WA 10/III, 1905, 145,26f.

<sup>17</sup> Vgl. R. BELLARMIN, De Notis verae Ecclesiae, in: Opera omnia, hg. v. J. FEVRE, Bd. 2, Paris 1870 (ND 1965), 396–403.

<sup>18</sup> J. CALVIN, Widmungsschreiben der Institutio (1536), in: Calvin-Studienausgabe Bd. 1.1, hg. v. E. BUSCH u.a., 1994, 59–107, 81.

Dennoch ist es der von Augustinus und Thomas geprägte Wunderbegriff, der auch die Diskussionen der *altprotestantischen Orthodoxie* bestimmt. In expliziter Anlehnung an Thomas wird auch hier das Wunder bestimmt als eine direkte Einwirkung Gottes auf den Lauf der Natur, der zwar nicht im direkten Widerspruch zur Naturordnung steht, aber diese doch für den Moment aufhebt. Dabei unterscheidet man oft zwischen dem allgemein Wunderbaren (*mirabilium*) und den eigentlichen Wundern (*miracula*), die auf göttliche *opera extraordinaria* zurückzuführen sind. Weil nun das Wunder im Gegensatz zur Ordnung der Natur gesehen wird, muss z.B. *Johann Franz Buddeus* das Ereignis eines Wunders in drei Wunder-Akte zerlegen: 1. das Naturgesetz wird von Gott für einen Moment suspendiert (*miraculum suspensionis [legis naturae]*), dann erfolgt 2. das eigentliche direkte Eingreifen Gottes (*miraculum proprium*), auf das dann 3. die Wiederherstellung und erneute Einsetzung des Naturgesetzes folgt (*miraculum restitutionis*)<sup>19</sup>.

#### *d) Auseinandersetzung mit der entstehenden Naturwissenschaft*

Insofern aber sowohl die katholische als auch die protestantische Theologie das Wunder als außerordentlichen Eingriff Gottes in die natürliche Ordnung bestimmen, ist damit der Wunderbegriff beschrieben, der in Konflikt mit den entstehenden Naturwissenschaften geraten sollte<sup>20</sup>. Durch die neuen Wissenschaften hatten sich die ontologischen Voraussetzungen, die noch den thomistischen Wunderbegriff bestimmt hatten, radikal geändert. Die naturwissenschaftlich beschriebene und durch das Experiment befragte Natur zeigt sich nicht mehr als ein im Sinne der aristotelischen *Metaphysik* teleologisch organisiertes Gefüge von Wesenheiten, sondern als ein auf die *causa efficiens* reduzierter geschlossener Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, in dem alle Körper physikalisch auf ihre primären Eigenschaften von Masse, Ausdehnung, Geschwindigkeit etc. reduziert werden, auf die dann äußere Kräfte wie die Gravitation wirken, und zwar eben so, dass damit ihr Verhalten in Raum und Zeit mathematisch beschreibbar wird. Die aristotelisch-mittelalterliche Physik dagegen hatte die Wirklichkeit auf aktiv bewegende Prinzipien und alle Bewegung letztlich auf den selbst unbewegten Beweger zurückgeführt, wobei der Grundsatz galt,

---

<sup>19</sup> Vgl. W. PHILIPP, Art. Wunder VI. Dogmatisch, RGG<sup>3</sup> VI, 1841–1845, 1841.

<sup>20</sup> Vgl. P. HARRISON, *Newtonian Science, Miracles, and the Laws of Nature*, JHI 56 (1995), 531–553.

dass nichts sich bewegt, was nicht von anderem und damit letztlich von Gott bewegt wird. Das Netz der Zweitursachen verwies zurück auf den Schöpfer, der es nicht nur ins Sein gebracht hatte, sondern durch seine nie ruhende Tätigkeit auch seine Dynamik bestimmte. Ohne äußere Erhaltung würde die kontingente Welt vergehen, die sich nicht selbst im Sein und in der Bewegung halten kann.

Ganz anders dagegen stellt sich die Wirklichkeit im Rahmen der Newtonschen Mechanik dar, die gegen Ende des 17. Jahrhunderts die Theorien von Kepler, Galilei und in bestimmter Weise auch von Descartes vollendet. Nicht die Erhaltung, die *conservatio* durch Gottes beständiges Wirken, sondern die Selbst-Erhaltung der Bewegung wird zum Grundprinzip der neuen Naturphilosophie. Das 1. Newtonsche Axiom, das berühmte Trägheitsprinzip, stellt fest, dass ein Körper solange in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen, gradlinigen Bewegung verharrt, wie die Summe aller auf ihn einwirkenden Kräfte Null ist. Nicht der Bestand der Schöpfung gegenüber dem Nichts und ihre Bewegung erfordert jetzt eine Begründung, sondern ihre Veränderung. Später kommen dann andere Erhaltungsgesetze wie der Satz von der Erhaltung des Impuls, des Drehmoments, der Ladung oder der Energieerhaltungssatz hinzu. Selbsterhaltung, so hat Hans Blumenberg diese Entwicklung auf den Punkt gebracht, »ist nicht nur ein neues rationales Prinzip unter anderen, es ist das Prinzip der neuen Rationalität selbst«<sup>21</sup>. Der Naturzusammenhang und seine Gesetze sind nun etwas, was der Sache nach unabhängig von ihrem Schöpfer verstanden und beschrieben werden kann. Gott mag die Natur und ihre Gesetze zwar einmal geschaffen und dekretiert haben, nun aber erhält sie sich durch eben diesen Gesetzescharakter selbst im Rahmen strenger Notwendigkeit gehorchender Zustandsänderungen. Dann ist ein Wunder aber nur als eine punktuelle Aufhebung dieses Zusammenhangs noch denkbar, mit der Gott in die Gesetze der Natur eingreift, sie vorübergehend suspendiert, eine außerhalb des Naturzusammenhangs von ihm *ex nihilo* geschaffene Ursache in diese einfügt, um dann der Natur wieder ihren eigenen geregelten Lauf zu lassen.

#### *e) Wunderbeweise*

Doch noch ein weiterer Aspekt muss berücksichtigt werden, der die *Funktion* der Wunder betrifft. Im Gefolge der Reformation und der sich an sie anschließenden

---

<sup>21</sup> H. BLUMENBERG, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, AAWLM.G, 1969 (Nr.11), 335–383, 336.

inner-protestantischen Streitigkeiten verschiebt sich innerhalb der altprotestantischen Orthodoxie das Verständnis von Glaube und Religion von einer kultischen Praxis hin zu einer rationalen Doktrin, die auf eine vernünftige Durchdringung des lehrmäßigen Gehalts evangelischen Christentums aus ist. Der zunehmende Konflikt zwischen den Konfessionen und zwischen Religion und Wissenschaft wird immer mehr zu einem Konflikt auf der Ebene von Wahrheitsbehauptungen, der vor allen Dingen durch das überzeugende Argument zu entscheiden ist. Für die protestantische Theologie spielen deshalb innere Schriftbeweise und äußere Stützung dieser Beweise durch Argumente der Vernunft und Erfahrung eine wichtige Rolle, vor allem in der Auseinandersetzung mit der beginnenden Aufklärung. Dabei erhalten neben den alttestamentlichen Prophetieungen auch die Wunder eine wichtige Funktion als Argument für den göttlichen Ursprung der biblischen Botschaft, gelten sie doch als aussagekräftiger »Beweis des Geistes und der Kraft« (vgl. 1. Kor 2,4)<sup>22</sup>. In der Debatte über die biblischen Wunderberichte wird zwischen protestantischer Theologie und aufklärerischer Philosophie die Frage ausgetragen, ob es sich bei der christlichen Religion tatsächlich um eine Offenbarung aus einem übernatürlichen Eingreifen Gottes in den Geschichts-  
lauf handelt und welche begründende Funktion solchen zufälligen Geschichtswahrheiten für religiös-theologische Zusammenhänge zukommen kann. An diesem Punkt entstehen die klassischen religionsphilosophischen Konflikte der Moderne im Gegenüber von Wissenschaft und Religion, die die Diskussion bis heute bestimmen. In der protestantischen Dogmatik macht sich die Wunderdebatte dadurch bemerkbar, dass sich die Lehrstücke von Schöpfung und Vorsehung, *creatio* und *providentia*, zunehmend trennen<sup>23</sup>. Galten ursprünglich Schöpfung und Erhaltung, insbesondere der sogenannte *concursum divinum* (Gottes beständiges Einwirken auf die Welt), als im Grunde ein und dasselbe Werk, mit dem Gott sein Schöpfersein betätigt, so wird nun die *providentia Dei* zum eigenständigen Lehrstück, das sich mit dem Verhältnis von dem an sich selbständigen Weltlauf zu Gottes erhaltendem Handeln beschäftigt und nun strenger unterscheidet zwischen der *providentia ordinaria*, die ständig alles Geschaffene im Sein erhält, und der *providentia extraordinaria*, die vor allem die

---

<sup>22</sup> Vgl. dazu später G.E. LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Werke Bd. VIII, hg. von H.G. GÖPFERT, 1979, 7–14.

<sup>23</sup> Vgl. C.H. RATSCHOW, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. Teil II, 1966, 231.

eigentlichen Wunder umfasst, die nun als *supra et contra ordinem [naturae]*<sup>24</sup>, also als Aufhebung und ausdrückliche Verletzung des Naturgesetzes verstanden werden. Doch auch von naturwissenschaftlicher Seite treffen diese Bestimmungen nicht unbedingt auf Widerspruch. So befürworten z.B. englischen Theisten und Naturphilosophen einen Wunderbegriff, der zum Begriff des Naturgesetzes in Widerspruch steht. Ein typisches Beispiel hierfür ist *Robert Boyle*, der alles reguläre Weltgeschehen auf die in Gottes ursprünglichem Schöpfungshandeln gründenden Zweitursachen zurückführt, während Wunder durch göttliche Interventionen hervorgerufen werden, die den Lauf der Dinge unterbrechen. Wenn aber die Naturgesetze ihrerseits immer besser bekannt sind, dann sollten sich solche Unterbrechungen der Naturgesetze auch immer deutlicher vom gesetzmäßigen Geschehen abheben lassen. Boyle, der die Wunderberichte als Ausweis des göttlichen Ursprungs des Christentums ansieht, empfiehlt deshalb die neuen Naturphilosophen als diejenigen Autoritäten, die am ehesten dazu in der Lage sind, das Vorliegen eines echten Wunders nachzuweisen: Ein Naturforscher, so schreibt er, »will examine with more strictness and skill, than ordinary men are able, miracles, prophecies, or other proofs, said to be supernatural, that are alleged to evince a religion«. Auf diese Weise sollten die neuen Wissenschaften »the certain and genuine characters of truth« aufdecken<sup>25</sup>.

### f) *Wunderskepsis*

An eben diesem Punkt nun setzt die skeptische Wunderkritik an. *David Hume* weist mit seinen Überlegungen zum Wunderbegriff auf die Schwierigkeit hin, das Vorliegen eines Wunders nicht nur zu behaupten, sondern auch empirisch zu verifizieren. Er definiert ein Wunder zunächst in klassischer und für die weitere Diskussion maßgeblicher Weise »as a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent«<sup>26</sup>. Hume will zeigen, dass ein solches Ereignis nie in den Rang einer Tatsache erhoben werden kann. Den eigentlichen Kern seines Arguments bildet deshalb eine erkenntnistheoretische Kritik des Wunderbegriffs<sup>27</sup>. Darin behauptet Hume nicht, dass Wunder niemals geschehen

<sup>24</sup> Z.B. J.A. QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica, sive systema theologicum*, 1691, 535.

<sup>25</sup> R. BOYLE, *The Christian Virtuoso*, Works V, 538.531, zit. nach P. HARRISON, aaO., 536.

<sup>26</sup> D. HUME, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (PhB 35), 1993, 135.

<sup>27</sup> So z.B. J.L. MACKIE, *Das Wunder des Theismus*, 1985, 36.



sein können, sondern nur, dass wir niemals genügend gute Gründe haben um anzunehmen, dass es sich bei einem bestimmten Ereignis, das als wunderbar bezeichnet wird, tatsächlich um ein Wunder handelt. Es geht ihm dabei primär um die Wunder der Vergangenheit, die die Theologie seiner Zeit eben als Ausweis der Göttlichkeit des Christentums auffasst. Hume zeigt, dass es kein Zeugnis von Wundern geben kann, das die Annahme eines wunderbaren Eingreifens eines übernatürlichen Wesens gegen die Naturgesetze unabweisbar macht. Denn, so seine erkenntnistheoretische Grundregel, man darf bei einander widersprechenden Behauptungen nur die Behauptung als wahr ansehen, für die die stärkeren Gründe sprechen. Im Falle des Wunderberichts steht nun die Annahme, dass das Zeugnis davon falsch ist, gegen die Annahme, dass tatsächlich ein Wunder stattgefunden hat. Nur in dem Fall, dass die Wahrscheinlichkeit, dass ein Wunder stattgefunden hat, größer ist als die Wahrscheinlichkeit, dass das betreffende Zeugnis falsch ist, bin ich berechtigt, das Vorliegen eines Wunders anzunehmen. Nun zeigt sich aber zweierlei. Zum einen ist die Wahrscheinlichkeit eines Wunders immer als überaus gering anzusehen, da es per Definition aller üblichen Erfahrung widerspricht, also immer die überwältigende Erfahrung des Gewöhnlichen und Gesetzmäßigen gegen sich hat. Zum anderen aber bestätigt sich in der Geschichte, dass umgekehrt die Wahrscheinlichkeit der Falschheit der Wunderzeugnisse überaus groß ist, wenn man sich die Leichtgläubigkeit der Menschen, die besondere Verbreitung von Wundergeschichten unter Ungebildeten, die Beispiele von gefälschten Wundern, die offensichtlichen Interessen, die etwa bei Heiligenlegenden im Hintergrund stehen, und vieles andere aus der Geschichte vor Augen führt. Hume kommt zu dem Schluss, dass »niemals ein Zeugnis für irgendeine Art Wunder sich bis zur Wahrscheinlichkeit erhoben hat, geschweige denn zu einem Beweis«<sup>28</sup>. Da diese gegen Null gehende Wahrscheinlichkeit dann auch noch gegen die überwältigende Wahrscheinlichkeit der Naturgesetzlichkeit abgewogen werden muss, meint Hume die allgemeine Regel aufzustellen zu können, »dass kein menschliches Zeugnis genügende Kraft besitzen kann, um ein Wunder zu beweisen und zu einer berechtigten Grundlage für ein ... Religionssystem zu machen«<sup>29</sup>. Bezog sich Humes eigentliches Argument zunächst nur auf Wunder, die uns durch Zeugen überliefert werden, so hat man es später zu einem grundsätzlichen Argument erweitert<sup>30</sup> und

---

<sup>28</sup> D. HUME, aaO., 151.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Vgl. z.B. J.L. MACKIE, aaO., 42ff.

gemeint, einen inneren Widerspruch konstatieren zu können zwischen der Definition des Wunders als einem übernatürlichen Ereignis und dem Versuch, ein solches Ereignis deskriptiv ausweisen zu können: »all the properly descriptive senses of *miracle* are logically improper«<sup>31</sup>.

*Immanuel Kant* hat dieser Skepsis Wundern gegenüber durch den Hinweis Nachdruck verliehen, dass sich für das Praktische aus der Annahme von Wundern eigentlich gar nichts machen lässt. Vor allem kann und darf man in Sachen der Moral (und das heißt für Kant auch zugleich in Sachen der Religion, geht doch die Religion aus der Moral hervor<sup>32</sup>) nicht auf Wunder hin glauben, sondern sich nur auf das verlassen, was uns die Vernunft als moralische Verpflichtung ursprünglich ins Herz geschrieben hat. Darüber hinaus gilt aber auch, dass man weder in Geschäften noch bei sonst einem Vernunftgebrauch auf Wunder rechnen kann und darf, und wir uns tatsächlich immer so verhalten, etsi miracula non darentur. Weder lässt ein Richter wundersame Eingebungen bei einem Angeklagten als Entschuldigung gelten, noch darf der Arzt bei seinen therapeutischen Entscheidungen auf Wunder rechnen. Und auch der Naturforscher kann Wunder immer nur als im Prinzip natürliche Erscheinungen auffassen, deren Grund und Ursache er nur noch nicht kennt, gibt es doch kein *empirisches* Kriterium, um natürliche und übernatürliche Erscheinungen zu unterscheiden. Wir können also Wunder nie als gegebene Phänomene konstatieren, sondern außergewöhnliche Erscheinungen nur zum Anlass nehmen, um nach den ihnen zugrunde liegenden, als natürlich zu unterstellenden Ursachen zu suchen. Wunder sind also so etwas wie der blinde Fleck der Vernunft, über den sie nichts ausmachen, den sie weder theoretisch noch praktisch wieder einholen kann, der sie aber deshalb auch nicht zu interessieren braucht. Oder mit den Worten Kants: Man »nimmt den Wunderglauben nicht in seine Maximen (weder der theoretischen noch praktischen Vernunft) auf, ohne doch ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit anzufechten«<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> A. MCKINNON, *Miracle*, in: *Miracles*, hg. v. J. SWINBURNE, New York 1989, 52.

<sup>32</sup> Vgl. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abtheilung: *Werke*, Bd. 6, 1907, 1–202, 6: »Moral also führt unumgänglich zur Religion«. Zum Wunderbegriff bei Kant vgl. auch die *Allgemeine Anmerkung* zum zweiten Stück der *Religionschrift*, 2aO., 84–89.

<sup>33</sup> I. KANT, 88, Anm.

### g) Schleiermachers Wunderbegriff

Theologisch hat *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* diesen Einwänden gegen einen supranaturalistischen Wunderbegriff Rechnung zu tragen versucht. Nach seiner Auffassung, die er allerdings im Grundsatz durchaus in Einklang mit der Lehre von der providentia der Altprotestantischen Orthodoxie ansieht, handelt es sich bei der göttlichen Erhaltung der Welt und bei der wissenschaftlich feststellbaren Naturursächlichkeit, die alles weltliche Geschehen bedingt, um ein und dasselbe, »nur aus verschiedenen Gesichtspunkten gesehen«<sup>34</sup>. Alle weiteren Unterscheidungen aber, die die traditionelle Dogmatik im Lehrstück der Erhaltung vorgenommen hatte, etwa die Unterteilung in allgemeine und besondere Vorsehung oder in Erhaltung, Mitwirkung und Regierung, lehnt Schleiermacher ab. Aus der Frömmigkeit als dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit kann nie das Bedürfnis dazu entstehen, ein Eingreifen Gottes von außerhalb des Naturzusammenhangs denken zu wollen. Vielmehr gilt im Gegenteil, dass die Annahme eines übernatürlichen Eingriffs der Frömmigkeit als Grundgefühl entgegen steht, weil eine solche Annahme impliziert, dass es etwas gibt, was Gott Widerstand entgegensetzen und ihn in seinem Werk hindern könnte, so dass er dadurch zu entsprechenden außergewöhnlichen Eingriffen genötigt würde. Das zeigt sich nach Schleiermachers Überzeugung auch schon daran, dass es eine positive Verstärkung zwischen Naturerkenntnis und wahren Frömmigkeitsgefühl gibt: »je mehr aber Naturkunde verbreitet ist, ... desto mehr solche Gottesverehrung, welche Ausdruck unseres Grundgefühls ist«<sup>35</sup>.

Weder die biblischen Wunder noch die Frage nach der Gebetserhörung oder der Neuschöpfung können deshalb einen Begriff des Wunders rechtfertigen, der den Naturzusammenhang aufheben würde. Denn die Wunder und Zeichen der Heiligen Schrift, aber auch das Gebet und die Erfüllung oder Nicht-Erfüllung desselben, sind Teil der ursprünglichen göttlichen Ordnung und damit unter die göttliche Erhaltung gestellt. Darüber hinaus gilt, dass der Begriff eines schlechthinnigen Wunders als eines Ereignisses außerhalb des Naturzusammenhangs theologisch unhaltbar ist, weil ein solches Wunder entweder überflüssig ist und man das Ereignis sich auch als durch den von Gott schlechthin abhängigen Naturzusammenhang hervorgebracht denken kann, oder weil es ansonsten das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit ins Unrecht setzen würde, auf dem allein der christliche Glaube beruht.

<sup>34</sup> F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* Bd. 1, hg. v. M. Redeker, 71960, 229 (§46.2).

<sup>35</sup> AaO., 235 (§47.1).

Schleiermacher fordert deshalb, dass die christliche Frömmigkeit mit Naturforschung und Wissenschaft darin übereinkommen soll, »die Vorstellung des schlechthin Übernatürlichen, weil uns doch in keinem einzelnen Falle etwas als solches erkennbar wäre, und auch nirgend eine solche Anerkennung gefordert wird, fahren [zu] lassen«<sup>36</sup>. Die Aufgabe des übernatürlichen Wunders muss dabei das fromme Gefühl, das durch besondere Ereignisse auch besonders erregt wird, keineswegs beeinträchtigen. Denn nicht seine Übernatürlichkeit qualifiziert ein Ereignis in besonderer Weise als religiös bedeutsam, sondern, wie Schleiermacher schon in den Reden über die Religion ausführt, kann im Prinzip jedes Ereignis, das nicht einfach nur als eines unter vielen angesehen, sondern in seiner Beziehung zum Ganzen, zur Anschauung des Universums verstanden wird, religiös als ein Wunder interpretiert werden: »Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit«<sup>37</sup>. Zugleich ist damit die wissenschaftliche Forschung freigegeben, denn nun »bleibt alles, auch das Wunderbarste, was geschieht oder geschehen ist, eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung«<sup>38</sup>.

## 2. Die Aporien des neuzeitlichen Wunderbegriffs vor dem Hintergrund des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffs

Damit sind wir bei einem gewissen Endpunkt der Entwicklung angelangt, in der sich Theologie und Religionsphilosophie mit dem Wunderbegriff in der Neuzeit auseinandergesetzt haben. Wir haben gesehen, wie eng der Wunderbegriff einerseits mit dem Gottesbild zusammenhängt und andererseits damit, wie die Eigenständigkeit der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeit in Bezug auf den Schöpfer verstanden wird. Die eine Alternative möchte an Kriterien für einen realen Unterschied zwischen Wundern und dem Lauf der Natur festhalten, die andere versucht, den natürlichen Lauf der Welt und das Wirken Gottes ineinander zu blenden. Für beide gibt es gute wissenschaftliche und theologische Gründe, beide aber führen in theologische Aporien, auf die jeweils die Gegenseite aufmerksam gemacht hat.

---

<sup>36</sup> AaO., 241 (§47.3).

<sup>37</sup> F.D.E. SCHLEIERMACHER, Über die Religion, hg. v. H.-J. ROTHERT (PhB 255), 1970, 65.

<sup>38</sup> F.D.E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube, 242 (§47.3).

Der supranaturalistische Wunderbegriff kann sich unter Verweis auf die naturwissenschaftliche Welterklärung darauf berufen, dass sich die physikalischen Gesetze wesentlich als Erhaltungsgesetze zeigen, die einen geschlossenen Kausalzusammenhang darstellen und nur dann eine Abweichung vom durch sie festgelegten Lauf der Welt zuließen, wenn diese Gesetze durchbrochen würden. Mit einem solchen Gesetzesbegriff kann, und darin liegt seine Stärke, auch Rechenschaft darüber abgelegt werden, was die Naturwissenschaft mit ihrer Forschung erkennt und aufklärt, nämlich die objektiven Gesetzmäßigkeiten der Natur, und warum sie dabei so erfolgreich ist, weil nämlich diese Regelmäßigkeiten wirklichen Gesetzescharakter zeigen und keine Ausnahmen zulassen.

Zu diesem wissenschaftlichen Interesse kann dann ein theologisches treten. Nur in diesem Modell scheint der Selbständigkeit der Schöpfung, die nicht ständig korrigiert, erhalten und gelenkt werden muss, Rechnung getragen zu sein. Und nur vor diesem Hintergrund der naturgesetzlichen Ordnung hebt sich dann die außerordentliche Tätigkeit Gottes ab. Gott wirkt nicht differenzlos alles in allem, sondern er bezieht sich in differenzierter Weise auf seine Schöpfung, indem er ihre Eigenständigkeit schafft und wahrt und sich zugleich immer wieder in besonderer, geschichtlich kontingenter Weise zu ihr in Beziehung setzt, indem er auf wunderbare Weise in den Zusammenhang des gesetzlichen Geschehens eingreift.

Die Problematik dieser Sicht ist aber von ihren Kritikern klar und deutlich herausgestellt worden. Zum einen führt die Behauptung eines realen Unterschiedes zwischen natürlichen und übernatürlichen Ereignissen sofort zu der Frage, welche Unterscheidungskriterien hierbei denn in Anschlag gebracht werden können. Stellt man sich dieser Frage, so wird schnell klar, dass solche objektiven Kriterien gar nicht feststellbar sind und dass sich das Wunderbare mit Hilfe des Naturgesetzes nur negativ als der Bereich des (noch nicht?) Verstandenen oder als das schlechthin Singuläre aus dem Bereich unserer vorläufigen Kenntnis ausschließen lässt, ohne dass damit positiv erwiesen wäre, dass es sich tatsächlich um eine Verletzung der Naturordnung und damit um etwas nicht Verstehbares handelt. Der naturwissenschaftliche Gesetzesbegriff als eine bis auf Widerruf geltende Hypothese taugt gerade nicht dazu, die Abweichungen von ihm ausmachen zu können. Denn die erkenntnislogische Differenz zwischen der Natur als solcher und unserer Beschreibung der Natur bietet allenfalls Raum für das Unerwartete und Zufällige, nicht aber für die Feststellung des Wunders. Eine Differenz zwischen Gesetz und Befolgung des Gesetzes kann gar nicht streng gedacht

und deshalb eine Abweichung vom Gesetz auch nicht eindeutig identifiziert werden. Ist diese Einsicht erst einmal gewonnen, so stellen sich theologische Konsequenzen ein, die den ursprünglichen Intentionen der Verteidiger des supranaturalistischen Wunderbegriffs gerade entgegen laufen. Durch die Nicht-Ausweisbarkeit übernatürlicher Ereignisse gewinnt die Skepsis schnell die Oberhand und die Differenz zwischen Schöpfer und Welt droht am Ende so gesteigert zu werden, dass Gottes Eingreifen in die Welt verschwindet, Selbsterhaltung, Kausalität und Determinismus des Weltgeschehens aber alles werden.

Doch auch die Alternative, die auf objektive Wunderkriterien verzichtet, das Wunderbare am Wunder nur relativ zu unserer Erkenntnis und bloß als das Seltene identifiziert, führt in Aporien. Auch bei ihr sind zwar erkenntnistheoretische Einsichten und theologisch wichtige Interessen bewahrt. So wird hier die Differenz zwischen unserem immer nur hypothetischen wissenschaftlichen Erkennen und seinem Gegenstand festgehalten, und theologisch kann darauf verwiesen werden, dass alles als von Gott schlechthin abhängig anzusehen ist, so dass ein Wunder als objektive Unterbrechung des Weltzusammenhangs nicht in Betracht kommt. Das Wunder ist hier ganz als eine Frage der Interpretation und nicht als öffentlich manifeste Demonstration verstanden, wie ja auch in den neutestamentlichen Wunderberichten Wunder und Glauben immer zuhauf gehören und das Wunder in seinem Zeichencharakter auch unverstanden bleiben kann.

Andererseits besteht hier jedoch die Gefahr, dass die Differenz zwischen Wunder und Natur, zwischen Gott und Welt verschimmt und die Fremdheit, die Gottes Wirken in der Welt annehmen kann, das Außerordentliche, Überraschende und den weltlichen Zusammenhang Unterbrechende des Wunderbaren verloren geht, das sich zwar, wie Karl Barth in der Kirchlichen Dogmatik betont hat, im Raum und Zusammenhang der Schöpfung ereignet, zugleich aber nicht vollständig daraus abgeleitet werden kann, so dass es sich vor allem als Aufhebung und Neuanfang zur Geltung bringt<sup>39</sup>. Die mehr oder weniger differenzlose religiöse Interpretation von Ereignissen als Wunder steht schnell unter dem Verdacht, die Banalitäten des Alltags und des Weltlaufs dadurch zu sanktionieren, dass in religiös erhobenem Ton von ihnen gesprochen wird. Und naturwissenschaftlich kann diese Sicht keine Rechenschaft davon

---

<sup>39</sup> Vgl. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* Bd. II/1, Zürich 1940, 572 u.ö.

ablegen, warum in unserem Alltagsleben und in den Laboratorien der Naturwissenschaftler immer alles mit rechten Dingen zugeht und die Wissenschaften uns die natürliche Welt als eine Welt höchst verlässlicher und kohärenter Ordnung zeigen, wenn doch der Unterschied zwischen dem Gesetzmäßigen und dem Besonderen nur ein relativer sein soll.

Dies scheint mir die logisch-theologische Alternative zu sein, vor der wir nach einer gründlichen Analyse des Wunderbegriffs und seiner historischen Interpretationen stehen. Wir werden ihren Aporien, das sollte deutlich geworden sein, nur entrinnen, wenn wir diese Alternative aufbrechen und neue, auch quer zu diesen Bestimmungen liegende Differenzierungen anbringen, und wir werden nur dann damit Erfolg haben, wenn wir sowohl die legitimen theologischen und erkenntnistheoretischen Einsichten festhalten können als auch Differenzierungen am naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff anbringen.

### 3. Verantwortliche Rede vom Wunder heute

Bei der Bestimmung eines angesichts des neuzeitlichen Wahrheitsbewusstseins vertretbaren Wunderbegriffs sollte die neutestamentliche Einsicht leitend sein, dass von den Hörern der Botschaft Jesu kein Wunderglaube gefordert wurde, sondern Jesus den Glauben selbst als Wunder und Wunder wirkend verstand. Die Wunder sind vor allem Zeichen für die Nähe der Gottesherrschaft, für Gottes Heil schaffende und in Jesu Vollmacht präsenzte Selbstmitteilung inmitten der Welt, durch die der Glaubende ergriffen wird und die er zugleich im Glauben ergreift. Durch ihre Bindung an den Glaubensbegriff bleiben Ambivalenz und Unverfügbarkeit der Wunder gewahrt, durch die sie sich von allen Formen der Magie unterscheiden. Denn Wunder sind nicht neutrales Mittel zum Zweck, sie lassen diejenigen, die mit ihnen konfrontiert werden, nicht unbeteiligt. Neutestamentlich ist das Staunen, oft aber auch das Entsetzen die direkte Reaktion auf ein Wunder. Mit diesen kurzen Bemerkungen sind alle wesentlichen Merkmale eines Wunders im neutestamentlichen Sinne versammelt: 1. Ein Wunder ist ein *außergewöhnliches Ereignis*, das den Gang des Normalen unterbricht und ganz allgemein Verwunderung hervorruft. 2. Hinter dem Wunder steht eine *Absicht*, die menschlicher Verfügungsgewalt entzogen ist: Es geschieht zum Heil des Menschen. 3. Es hat dabei *Zeichencharakter* und erfüllt nur für den Glaubenden

seine Funktion, Gott als seinen Urheber und das Heil als seine Intention zur Geltung zu bringen. Eine Kurzdefinition des Wunders könnte also lauten: *Ein Wunder ist ein Verwunderung hervorrufendes, außergewöhnliches Ereignis, das eine überraschende Wende zum Heil heraufführt und darin auf Gott als den Grund der Wirklichkeit verweist.*

Diese drei Dimensionen, die wir das *Überraschende*, das *Heilvolle* und das *Zeichenhafte* des Wunders nennen können, gehören zusammen und lassen sich nur relativ zueinander unterscheiden. Im Überraschenden, Nicht-Selbstverständlichen des Wunders kommen das objektive und öffentliche Moment und die subjektive Deutung des Geschehens zusammen. Man kann auf etwas verweisen, was tatsächlich geschehen ist, und bekennt zugleich, dass das, was geschehen ist, sich für die Zeugen des Wunders als heilvolle Unterbrechung darstellt. Das Heilvolle des Wunders liegt darin, dass es an einer Stelle den Zusammenhang des Unheilvollen und Bösen besiegt, der scheinbar den Weltlauf regiert und den Menschen in seine Unausweichlichkeit einzuschließen droht. Durch diese punktuelle Unterbrechung des Üblichen und Selbstverständlichen verweist das Wunder auf die aller Welt und immer geltende Nähe Gottes, wird es zum Zeichen einer nicht im Weltlauf manifesten, diesen aber bestimmenden und überbietenden Realität, der verborgenen Gegenwart Gottes.

Die Dimension des *Überraschenden* und den üblichen Lauf der Dinge Unterbrechenden provoziert dann die Frage, wie sich diese Wahrnehmung zum Gesetzesverständnis der Naturwissenschaften verhält, die für sich in Anspruch nehmen, durch die Aufstellung von Naturgesetzen den Lauf der Natur in besonders kontrollierter und präziser Weise beschreiben zu können. Zunächst gilt es festzuhalten, dass mit Hilfe der Naturgesetze, wie Hume und Kant durch ihre erkenntnistheoretische Kritik gezeigt haben, Wunder weder ausgeschlossen noch als das außerhalb der Gesetze Geschehende sozusagen via negativa identifiziert werden können. Naturwissenschaftlich bleiben Wunder immer noch zu klärende Phänomene, die auf ihre natürlichen Ursachen zurückgeführt werden müssen und bei denen nie ausgeschlossen werden kann, dass dies auch gelingt.

Andererseits kann eine Reduktion alles Physikalischen auf streng deterministische Gesetze, wie sie aus einer Verallgemeinerung des Gesetzesbegriffs der klassischen Physik gefolgert wurde, naturwissenschaftlich als überholt gelten. Das Beispiel Albert Einsteins mag für diesen Wandel stehen<sup>40</sup>. Er hat zwar zugestanden, dass die unbe-

---

<sup>40</sup> Vgl. dazu vom Vf.: D. EVERS, »Der Alte würfelt nicht ...«. Einstein und die Religion, *Evangelische Theologie* 66 (2006), 5–27.



dingte Gültigkeit deterministischer Naturgesetze naturwissenschaftlich nicht bewiesen werden kann. So schreibt er in einem Aufsatz von 1941, der sich mit dem Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft auseinandersetzt: »Die Wissenschaft sucht, allgemeine Regeln aufzustellen, die den gegenseitigen Zusammenhang der Dinge und Ereignisse in Raum und Zeit bestimmen. Für diese Regeln, beziehungsweise Naturgesetze wird allgemeine und ausnahmslose Gültigkeit gefordert – nicht bewiesen. Es ist zunächst nur ein Programm, und der Glaube in seine prinzipielle Durchführbarkeit ist nur durch Teilerfolge begründet.«<sup>41</sup> Für Einstein folgt aus den Erfolgen der Naturwissenschaften jedoch, dass sie die Annahme einer *absoluten* kausalen Geschlossenheit des Naturgeschehens geradezu unausweichlich machen, weil man sonst gar nicht verstehen kann, was denn die Naturgesetze beschreiben und warum sie es mit dieser apodiktischen Gewissheit tun. »Je mehr nun ein Mensch durchdrungen ist von der gesetzlichen Ordnung allen Geschehens, desto fester wird seine Überzeugung, daß neben jener gesetzlichen Ordnung für Ursachen anderen Charakters kein Platz mehr bleibt.«<sup>42</sup> Das betrifft sowohl den menschlichen Willen, der nach Einstein keine selbständige Ursache im Naturgeschehen sein kann, als auch das Wirken Gottes. Doch spätestens seit Karl Poppers Logik der Forschung ist klar, dass die Naturwissenschaften nichts anderes als Hypothesen aufstellen können, die sich immer nur relativ zu schon gewonnenen Überzeugungen und zu unseren Erkenntnisinteressen im Wechselspiel von Vermutungen und Widerlegungen bewähren können. Die Diskussion um den erkenntnistheoretischen Status des Naturgesetzes hat gezeigt, dass eine Rechenschaft über die »Wahrheit« von Theorien und Naturgesetzen oder besser ihre Wahrheitsähnlichkeit (verisimilitude), wie Popper dies genannt hat, abzulegen keine triviale Aufgabe ist<sup>43</sup>. Bekannt ist etwa Willard V. Quines holistische Wahrheitstheorie und seine These von der prinzipiellen Unterbestimmtheit empirischer Theorien, der zufolge wir gerade nicht allein aufgrund von Fakten über Theorien entscheiden können, sondern immer mehrere Theorien möglich sind, über die wir aufgrund von nicht-empirischen, pragmatischen Kriterien wie etwa Sparsamkeit entscheiden<sup>44</sup>. Naturge-

<sup>41</sup> A. EINSTEIN, Naturwissenschaft und Religion II (1941), in: DERS., Aus meinen späten Jahren, <sup>3</sup>1984, 41–47, 44.

<sup>42</sup> AaO., 45.

<sup>43</sup> K. POPPER, Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, Oxford 1972, 59 u.ö.

<sup>44</sup> Vgl. dazu vom Vf.: D. EVERS, Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche (Religion in Philosophy and Theology 20), 2006, 166ff.

setze können deshalb nicht als identisch mit den tatsächlichen Verhältnissen der Natur identifiziert werden, sondern sind bestenfalls als Näherungen zur mathematischen Beschreibung bestimmter quantifizierbarer Aspekte natürlicher Phänomene zu verstehen.

Außerdem, und an dieser Stelle hat Einstein mit der Weiterentwicklung innerhalb der Physik gehadert, haben die Naturwissenschaften auf vielen Gebieten, und zwar auch innerhalb strenger Theorien wie etwa der Quantenphysik, ihren Gesetzesbegriff erweitern und differenzieren müssen. Die klassische Mechanik, die Elektrodynamik und auch noch die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie formulieren ihre fundamentalen Naturgesetze mit Hilfe von linearen Differentialgleichungen, die kontinuierliche Zustandsveränderungen im Laufe der Zeit aufgrund von kontinuierlichen Kraftwirkungen abzuleiten erlauben. Das Verhalten eines Systems ist dann durch die Angabe der entsprechenden Parameter vollständig bestimmt und kann im Rahmen der Messgenauigkeit im Prinzip mit beliebiger Präzision berechnet werden<sup>45</sup>.

Durch die Entdeckung der – ihrerseits allerdings wieder strenger Gesetzmäßigkeit gehorchenden – Unbestimmtheit quantenmechanischer Zusammenhänge, der Indeterminiertheit und Quantisierung bestimmter Prozesse, die nicht stetig ablaufen, sondern sozusagen »sprunghaft«, haben neue Formen von Naturgesetzen Einzug gehalten, die etwa Vertauschungsregeln, Strukturprinzipien wie das Paulische Ausschließungsprinzip oder auch statistische Gesetze von Wahrscheinlichkeitsverteilungen mit umfassen. Damit haben Kategorien des Außerordentlichen, Nicht-Berechenbaren und Historischen auch naturwissenschaftlich an Bedeutung gewonnen. Doch auch bei komplexen makroskopischen Systemen, die im Prinzip der klassischen Physik gehorchen, aber durch Rückkoppelungsprozesse und vielfältige Wechselwirkungen charakterisiert sind, müssen in der Praxis nicht-lineare Gleichungssysteme, deren Berechenbarkeit eingeschränkt ist, in Anschlag gebracht werden, um den Phänomenen gerecht werden zu können.

---

<sup>45</sup> Es ist zu beachten, dass dabei der ursprünglich metaphorische Begriff des »Gesetzes« mit Bezug auf die Natur obsolet wird. Es herrschen reine, aus den Basiseinheiten der Physik und ihren Eigenschaften sich ergebende Notwendigkeiten. Das macht eine schöne Stelle bei Friedrich Nietzsche deutlich: »Hüten wir uns, zu sagen, daß es Gesetze in der Natur gebe. Es gibt nur Notwendigkeiten: da ist keiner, der befiehlt, keiner, der gehorcht, keiner, der übertritt« (F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: DERS., *Werke in drei Bänden*, hg. v. K. SCHLECHTA, <sup>5</sup>1966, 116).

Wolfhart Pannenberg<sup>46</sup> hat diese Einsicht, dass unsere Naturgesetze mit der Ordnung der Natur nicht identisch sind, sondern immer nur Näherungsformeln darstellen, theologisch dahingehend interpretiert, dass Gottes fortgesetztes Wirken in den weltlichen Wirkungszusammenhängen verborgen geschieht und auch nicht mit Hilfe empirischer Methoden aus ihnen herausgerechnet werden kann, denn der Naturzusammenhang ist immer mehr, als unsere Naturgesetze von ihm beschreiben können. Doch zugleich zeigt der Erfolg der Naturwissenschaften, dass dieser Zusammenhang auf höchst verlässlichen Grundlagen aufruhrt und viele Phänomene nach strenger Gesetzmäßigkeit hervorbringt. Und so gilt es zu differenzieren zwischen dem Wunder als dem einzelnen besonderen Ereignis und dem Wunderbaren, das sich daraus speist, dass überhaupt etwas ist und nicht nichts und dass es auf diese verlässliche Weise für uns da ist<sup>47</sup>.

Damit erfährt auch die alltagssprachliche Rede vom »Wunder der Schöpfung« eine theologische Rehabilitierung und Präzisierung, ist doch die Schöpfung als die Unterbrechung des Nichts zugunsten des Daseins einer vielfältigen und beziehungsreichen Schöpfung ihrerseits alles andere als selbstverständlich. Dass dieses Universum auf der Ebene seiner grundlegenden physikalisch-chemischen Prozesse so geordnet ist, dass es ein relativ eigenständiges, einer direkten göttlichen Intervention nicht bedürftiges Sein erhalten hat, das die menschliche wissenschaftliche Vernunft sogar in manchen Grundzügen zu entschlüsseln in der Lage ist, dass es damit also alles andere als ein Chaos darstellt, das alles rechtfertigt die Rede vom Wunderbaren auch und gerade angesichts der Erkenntnisse der Naturwissenschaften. Dass dieser Zusammenhang der regelhaften Schöpfung einen solchen kreativen Prozess darstellt, der aus einfachen Anfängen Leben hervorzubringen in der Lage ist, und zwar Leben, das nicht »hergestellt« ist, sondern um seiner selbst willen sich entwickeln und entfalten darf, rechtfertigt die Rede vom »Wunder des Lebens«. Auf allen diesen Ebenen steht eine immer tiefere Einsicht in die *natürlichen* Zusammenhänge in keiner Spannung zu ihrer Wahrnehmung als etwas Wunderbares, sondern geradezu in einem Verhältnis von Entsprechung und Überbietung. Deshalb ist der theologische Wert der so genannten Naturwunder, die eine Aufhebung des von uns erläuterten Naturzusammenhangs der basalen physikalischen Gesetze implizieren, höchst zweifelhaft. Hier sind in Bezug auf

---

<sup>46</sup> Vgl. W. PANNENBERG, Systematische Theologie Bd. 2, 1991, 60–63.

<sup>47</sup> Vgl. unsere Hinweise zu Differenzierung von mirabile und miraculum oben, Anm. 7.

die biblischen Wunder die Argumente Humes durchaus gültig, die zu größter Zurückhaltung Anlass geben, hat doch in theologischer Perspektive die Gesetzmäßigkeit und Verlässlichkeit der Naturgesetze als Ausdruck von Gottes Treue zu gelten, mit der er dem eigenständigen Dasein seiner Schöpfung einen sie tragenden Grund verliehen hat.

Als Wunder im eigentlichen Sinne sind diejenigen Unterbrechungen *geschichtlicher* menschlicher Zusammenhänge zu bezeichnen, die der Glaube als heilvolle, befreiende Ereignisse in Gottes Zusammensein mit dem Menschen bekennt, ohne dass dadurch notwendigerweise der Zusammenhang natürlicher Gesetzmäßigkeit als aufgehoben angesehen werden muss. Für den jüdisch-christlichen Glauben sind dabei die Geschichten von besonderer Bedeutung, die im Mittelpunkt der biblischen Traditionen stehen, wie etwa der Exodus, die Sinaioffenbarung und die Wundergeschichten des Neuen Testaments. Dafür ist die zweite Dimension unseres Wunderbegriffs entscheidend, die auf das *Heilvolle* des Wunders verweist und nicht auf das Außergewöhnliche oder gar Bizarre eines Ereignisses. Damit wird das subjektive Moment des Wunderbegriffs deutlich, insofern die Erfahrung des Heilvollen immer relativ ist zu dem, was wir als notvoll erleben. Der Begriff »Wunder« ist dann keine deskriptive Prädikation von Sachverhalten, sondern ein Beziehungsbegriff, der von der Perspektive abhängt, die wir auf die Welt einnehmen.

Damit wird auch die dritte Dimension des Wunderbegriffs gewahrt. Wunder sind immer *Zeichen*, die nicht einfach für sich selbst stehen, sondern auf anderes verweisen. Sie sind als Wunder nicht objektive öffentliche Manifestationen, sondern Anlässe, die aus und mitten in dem Natürlichen als Zeichen auf eine Dimension jenseits des Manifesten verweisen. Wunder überbieten das Natürliche, weisen über es hinaus, ohne es aufzuheben. Auf diesen Aspekt der Wunders hat Paul Tillich eindrucksvoll hingewiesen, der ein Wunder als ein »zeichengebendes Ereignis«<sup>48</sup> definiert. Nicht umsonst wird in den neutestamentlichen Wunderberichten immer wieder die gespaltene Reaktion all derjenigen festgehalten, die das wunderbare Ereignis erleben, denn Zeichen können missverstanden werden. Wenn Wunder in ihrem Zeichencharakter zum Ziel kommen, so versetzen sie uns in die Perspektive des Glaubens. Dann provozieren sie Glauben, dann stellt sich über das eigentliche wunderbare Ereignis hinaus

---

<sup>48</sup> P. TILICH, Systematische Theologie I/II, 1987, 139.

neues Vertrauen ein. Entsprechend hat Jesus vor Zeichen- und Wundersucht gewarnt, weil dadurch der Zeichencharakter, mit dem die Wunder von sich wegweisen, verdunkelt und damit die vertrauensvolle Antwort des Glaubens gerade verhindert wird. Ein »objektives« Wunder, so hat Tillich richtig festgestellt, ist ein »Widerspruch in sich selbst«<sup>49</sup>. Ist es diese enge Verbindung zwischen Wunder und Glauben, die die drei von uns genannten Dimensionen des Wunderbegriffs zusammenhält, so wird Luthers oft wiederholter Hinweis verständlich, dass das eigentliche Wunder das Wirken des Glauben ist, so dass die Wirksamkeit des in der Liebe tätigen Glaubens nach seiner Überzeugung ein viel größeres Wunder ist als »Bergeversetzen und ähnliches«<sup>50</sup>.

Dann aber können wir die drei Dimensionen des Wunders, das Erstaunliche, das Heilvolle und das durch Zeichen sich Mitteilende als *vestigia trinitatis* verstehen, als Hinweise darauf, dass wir von Gott als dem das Wunder der Schöpfung hervorbringenden Schöpfer, dem sich uns in Jesus Christus heilvoll Zuwendenden und dem sich uns im Geist effektiv Mitteilenden reden müssen, um allen Aspekten des Wunders gerecht werden zu können. Dass überhaupt etwas ist und nicht nichts, und dass es so reich und zugleich so geordnet ist, wie es ist, das ist das Urwunder der Schöpfung. Dass inmitten von menschlicher Schuld und menschlichem Elend Gott sich der Menschen so annimmt, dass er einer von ihnen wird und das Verschlussene der menschlichen Existenz von innen her aufbricht, das ist das Urwunder der Erlösung in Kreuz und Auferstehung. Und dass sich dieses Wunder inmitten der alten Zusammenhänge als das Befreiende über Grenzen von Raum und Zeit hinweg mitteilt, das ist das Urwunder von Pfingsten. Das Wunder der Schöpfung, das Geheimnis der Menschwerdung, die Begeisterung von Pfingsten – das sind die christlichen Urdaten, an denen sich für eine christliche Theologie auszuweisen hat, was eigentlich Wunder genannt zu werden verdient.

---

<sup>49</sup> AaO., 141.

<sup>50</sup> M. LUTHER, Disputationen 1539/45, WA 39/II, 236,22f.: »14. Nec minora sunt miracula (revera), quae facit fides efficax per charitatem, quam montes transferre et similia.«