

# **Heute an Wunder glauben**

*Der Wunderbegriff Thomas von Aquins  
im Licht der modernen Wissenschaftstheorie*

**Seminararbeit im Fach Systematische Theologie**

Vorgelegt von:  
cand. theol. Adrian Suter  
Pavillonweg 10  
3012 Bern

Eingereicht bei:  
Prof. Herwig Aldenhoven  
Christkatholische-theologische Fakultät  
Universität Bern

Abgeschlossen: 13. September 1995

# Inhaltsverzeichnis:

## FRAGESTELLUNG, AUFBAU UND ZIELSETZUNG 4

## KAPITEL I. DIE MÖGLICHKEIT DES WUNDERS PRAETER ORDINEM NATURAE BEI THOMAS VON AQUIN. THEOLOGIEHISTORISCHE VERANKERUNG 6

- 1. Thomas' Sicht der „Naturgesetze“ 7**
  - a) Aristoteles als Grundlage der mittelalterlichen Naturwissenschaft 7
  - b) Elemente der aristotelischen Bewegungslehre 8
  - c) Der Naturbegriff und das Wissensideal der aristotelischen Naturwissenschaft 9
  
- 2. Begründung und Verteidigung der Möglichkeit übernatürlicher Wunder 12**
  - a) Die Unterscheidung von Erst- und Zweitursachen 13
  - b) Gottes direkte Eingriffe in den Lauf der Welt 14
  - c) Gottes Handeln aus seinem Willen (Scg III, 99) 16
  - d) Die Unterscheidung von „gegen die Naturordnung“ und „gegen die Natur“ (STh q. 105 a. 6 und Scg III, 100) 16
  - e) Die Wunderdefinition (Scg III, 101; STh q. 105 a. 7 respondeo) 18
  
- 3. Die Einteilung der Wunder 19**
  - a) Übernatürliche, widernatürliche und aussernatürliche Wunder (De pot. q. 6, a. 2, ad 3.) 19
  - b) Was die Natur niemals, nicht in dieser Reihenfolge und Ordnung, nach anderen Prinzipien tut (Scg III, 101, 2-4) 20
  - c) Das Wunder hinsichtlich des Geschehnisses als solchen, hinsichtlich dessen, worin es geschieht, hinsichtlich der Art und Ordnung des Geschehens (STh q. 105 a. 8 respondeo) 21
  
- 4. Überlegungen zur Angemessenheit des scholastischen Wunderbegriffs 21**
  - a) Die Angemessenheit des thomasischen Wunderbegriffs auf dem Hintergrund aristotelischer Naturwissenschaft 22
  - b) Theologische Würdigung 23

## KAPITEL II. WAS BEDEUTET „DIE NATURGESETZE VERLETZEN“? WISSENSCHAFTSPHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNG 25

- 1. Die Unsicherheit unserer Kenntnis der Naturgesetze 25**
  
- 2. Die Rolle der Anomalie in der Naturwissenschaft 28**
  - a) Die Wissenschaftsentwicklung nach Kuhn 28
  - b) Die Schwierigkeit, eine Anomalie festzustellen und das Argument von Hume 30
  - c) Hume und die Revidierbarkeit der Naturgesetze 33
  
- 3. Die theologische Relevanz des Hume'schen Arguments 34**
  - a) Wunderberichte, Zeichenforderungen und Glaubenslegitimation 35
  - b) Die Theoriegeladenheit der Beobachtung 35
  
- 4. Die Bedeutung der Quantentheorie für die Wunderfrage 37**
  - a) Quantenmechanische Unbestimmtheit als Einfallstor für Gottes direkte Wirksamkeit in der Welt? 37
  - b) Kausaldeterminismus versus Wahrscheinlichkeitsdeterminismus 40

<b>5. Das Konzept der ständig unerklärbaren Ereignisse</b>	<b>42</b>
<b>6. Das Konzept der nichtwiederholbaren Gegenbeispiele</b>	<b>44</b>
a) Einwände vom Standpunkt der Logik	45
b) Einwände vom Standpunkt der Wissenschaftsphilosophie	47
<b>7. Fazit</b>	<b>48</b>
<b>KAPITEL III. AUF DEM WEG ZU EINEM WUNDERBEGRIFF FÜR UNSERE ZEIT. FUNDAMENTALTHEOLOGISCHE WEITERFÜHRUNG</b>	<b>49</b>
<b>1. Mögliche Ausgangspunkte für einen theologischen Wunderbegriff</b>	<b>49</b>
a) Berichte von Wunderereignissen	50
b) Unerklärliche Wunder und Koinzidenzwunder	51
c) Wundererfahrung	53
<b>2. Wunder als auf Gott hin durchsichtige Heilsereignisse</b>	<b>54</b>
a) Die Elemente eines theologischen Wunderbegriffs	54
b) Die Wunderdefinition	56
c) Äusserer und innerer Aspekt des Wunderereignisses	58
<b>3. Konsequenzen des Wunderbegriffs</b>	<b>60</b>
a) Relativität und Relationalität des Wunders	60
b) Der Verzicht auf Apologetik	61
c) Wunder und die Glaubwürdigkeit des Glaubens	62
d) Der nur graduelle Unterschied zwischen Wunder und Alltag	63
e) Die Grade der Wunder	65
f) Das Verschwinden bestimmter Wunderkategorien	66
<b>4. Die theologische Angemessenheit</b>	<b>68</b>
a) Fundamentaltheologische Angemessenheit	68
b) Christologische Angemessenheit	69
<b>ZUSAMMENFASSUNG</b>	<b>73</b>
<b>BENUTZTE LITERATUR</b>	<b>74</b>
<b>Werke von Thomas von Aquin und David Hume</b>	<b>74</b>
<b>Lexikonartikel und Nachschlagewerke</b>	<b>75</b>
<b>Literatur zur Wunderfrage</b>	<b>76</b>
<b>Literatur zu Thomas von Aquin und zum mittelalterlichen Weltbild</b>	<b>78</b>
<b>Literatur zur Wissenschaftsphilosophie und zu den modernen Naturwissenschaften</b>	<b>78</b>
<b>Weitere Literatur</b>	<b>80</b>

## Fragestellung, Aufbau und Zielsetzung

Die vorliegende Arbeit betrachtet Wunder von einem systematisch-theologischen Standpunkt. Die historische Entwicklung des Wunderbegriffs und der Wunderkritik<sup>1</sup> sind ebensowenig im Blick wie einzelne Wundergeschichten und -berichte. Dies ist *ein* Grund, warum dieser Arbeit auch jedes apologetische Interesse abgeht: da ich keine einzelnen Wunderberichte bespreche, enthalte ich mich jeder Stellungnahme, inwiefern das Berichtete „wirklich“ geschehen sei. Der zweite (wichtigere) Grund, warum ich keine Wunderapologetik betreibe, ist der, dass ich einen Wunderbegriff vertrete, der dies überflüssig macht.

Die Arbeit sucht Antwort auf eine zweifache Fragestellung: erstens, ob ein Wunder aus wissenschaftsphilosophischer Sicht verstanden werden kann als Ereignis, das die Naturgesetze verletzt. Dazu stelle ich in einem ersten Kapitel – stellvertretend für viele, auch spätere Autoren – den Wunderbegriff des Thomas von Aquin vor. Dadurch wird die Arbeit theologiehistorisch verankert.<sup>2</sup> In einem zweiten Kapitel leiste ich die wissenschaftsphilosophische Untersuchung dieses Wunderbegriffs. Dabei versuche ich zu zeigen, dass der Wunderbegriff des Aquinaten heute nicht mehr vertretbar ist. Als zweite Zielsetzung möchte diese Arbeit – und dies geschieht im dritten Kapitel – Ansätze zu einem alternativen Wunderbegriff aufzeigen: einem Wunderbegriff, der sich nicht von der Wissenschaftsphilosophie in Frage gestellt sieht. Ich werde auch zu zeigen versuchen, dass dieser Wunderbegriff *theologisch* angemessener ist als einer, der Wunder als Verletzungen der Naturgesetze ansieht.

Da das gestellte Thema zwar in den Bereich der Systematischen Theologie gehört, aber eine stark interdisziplinäre Ausrichtung (über die Grenzen der Theologie hinweg in die Wissenschaftsgeschichte und –theorie) hat, war ich bei der

---

<sup>1</sup>Dies wird ausführlich thematisiert bei Bron und bei Keller/Keller. Aus diesen historischen Untersuchungen kommt in meiner Darstellung neben dem im Untertitel genannten Thomas von Aquin nur die Wunderkritik von David Hume explizit zur Sprache, weil sie wissenschaftstheoretisch besonders interessant ist.

<sup>2</sup>Im Verlauf der Arbeit ist mir immer klarer geworden, dass die Kritik, die ich in Kapitel Kapitel II vorbringe, den Wunderbegriff des Thomas selbst nur bedingt trifft. Sie trifft vielmehr all jene Autoren, die – implizit oder explizit sich auf den scholastischen Wunderbegriff beziehend – aus einer geänderten naturwissenschaftlichen Perspektive von Wundern als einer Durchbrechung der Naturgesetze reden. Siehe dazu auch Kapitel Kapitel I, 1 und 4 a).

Arbeit auf fremdem Fachgebiet in besonderem Masse auf das Urteil anderer angewiesen. Namentlich auf dem Gebiet der Quantenmechanik war es nicht immer leicht, Originalliteratur beizuziehen.<sup>3</sup> Was die Wissenschaftstheorie angeht, habe ich nirgends in dieser Arbeit versucht, meine Sympathien für die Theorie von Kuhn<sup>4</sup> geheim zu halten. Wissenschaftshistorische Literatur habe ich stets mit der kritischen Brille der Kuhn'schen Theorie gelesen und darauf geachtet, ob die Autoren eher der älteren oder der neuen wissenschaftsinternen Historiographie<sup>5</sup> verpflichtet sind.

Das Thema als Ganzes wurde meines Wissens zumindest in deutscher Sprache noch nicht monographisch behandelt.<sup>6</sup> Ohne den expliziten Bezug zu Thomas von Aquin und zu Kuhn, aber vergleichbar in Zielsetzung und Ergebnis, ist die Arbeit von Basinger/Basinger,<sup>7</sup> die das Thema aus philosophischer Sicht behandeln. Auch in den Veröffentlichungen von Weissmahr,<sup>8</sup> der die Frage aus fundamentaltheologischer Sicht angeht, habe ich viele Gedanken entdeckt, die den meinen entsprechen, wobei mich aber sein Gesamtkonzept nicht zu überzeugen vermag.<sup>9</sup>

---

<sup>3</sup>Die von mir benutzten Originalarbeiten (etwa diejenigen von Bohr, Einstein/Podolsky/Rosen, Heisenberg, Bell, Putnam) befassen sich denn auch allesamt weniger mit dem Formalismus als mit der philosophischen Bedeutung der Quantenmechanik.

<sup>4</sup>Vgl. die angegebenen Werke von Kuhn, Hoyningen-Huene und Burri.

<sup>5</sup>Zur Terminologie siehe Hoyningen-Huene, Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns, S. 23-34.

<sup>6</sup>Siehe dazu die beiden Thomas-Bibliographien: Thomistic Bibliography 1940-1978 und Thomas Aquinas International Bibliography 1977-1990.

<sup>7</sup>Basinger/Basinger, Philosophy and Miracle

<sup>8</sup>Weissmahr, Gottes Wirken in der Welt; ders./Knoch, Natürliche Phänomene und Wunder; ders., Wunder als Zeichen Gottes?

<sup>9</sup>Zu weiteren Veröffentlichungen mit ähnlicher Thematik: Bron hat, wie der Untertitel seines Buches („Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs“) andeutet, eine ähnliche Zielsetzung wie die vorliegende Arbeit. Er ist jedoch stärker theologiegeschichtlich orientiert. Forell schliesst die wissenschaftstheoretische Fragestellung ausdrücklich aus (S. 6, 18). Er hofft zwar, „diese Probleme in einer folgenden grösseren Arbeit zu behandeln“ (S. 6), aber meines Wissens ist dies nicht geschehen.

# Kapitel I. Die Möglichkeit des Wunders praeter ordinem naturae bei Thomas von Aquin. Theologiehistorische Verankerung

Dieses erste Kapitel soll die systematischen Überlegungen in der Theologiegeschichte verankern. Aus vielen theologiegeschichtlich bedeutenden Figuren habe ich Thomas von Aquin ausgewählt, weil sich sein Wunderbegriff für wissenschaftsphilosophische Analyse besonders eignet und zumindest in römisch-katholischer Fundamentaltheologie bis heute wirksam geblieben ist, nicht immer zum Besten der wissenschaftlichen Diskussion.<sup>1</sup>

Thomas steht mithin als Repräsentant für viele,<sup>2</sup> die einen Wunderbegriff vertreten, der eine Durchbrechung des Naturzusammenhanges behauptet.<sup>3</sup> Um den Wunderbegriff bei Thomas selbst richtig zu verstehen, stelle ich zuerst das naturwissenschaftliche Weltbild des Mittelalters dar (1). In einer Sichtung der Texte bei Thomas werde ich dann seine Sicht erläutern, warum Wunder möglich

---

<sup>1</sup>„Die gegenwärtige Diskussion über die Wunderfrage ist deshalb so oft durch Verlegenheitslösungen und eine unehrliche Sprache gekennzeichnet, weil sie sich noch immer am scholastischen Wunderbegriff orientiert.“ Weissmahr, Wunder als Zeichen Gottes?, S. 215. Vgl. auch Pottmeyer, S. 374f.

<sup>2</sup>Für diese Arbeit herangezogen wurden vor allem die Positionen von Swinburne, Holland, Lewis. Weitere aktuelle Vertreter eines solchen Wunderbegriffs werden dargestellt in Hennemann, S. 141-147, und bei Bron v. a. in Abschnitt D II „Bejahung des Naturwunders im Horizont des Dialog mit der Natur- und Geschichtswissenschaft“, S. 149-194

Wie verbreitet die Ansicht, Wunder würden die Naturgesetze durchbrechen, heute ist, zeigt sich schon daran, dass viele Autoren, vor allem wenn sie den biblischen Wunderbegriff erläutern, sich von dieser Sichtweise abgrenzen. Typisch ist etwa die Aussage: „Ein W[under] ist nach at. Auffassung nicht die Durchbrechung eines Naturgesetzes durch unmittelbares göttliches Eingreifen; denn das AT kennt kein Naturgesetz als eigenständige Grösse neben Gott.“ RGG Wunder II, Sp. 1833. Ähnlich LThK Wunder IV, Sp. 1257; Knoch, in: Weissmahr/Knoch, S. 125. Anders Dignath, S. 197f., wobei er diese Ansicht im Verlauf seines Aufsatzes relativiert.

<sup>3</sup>Es finden sich verschiedene Formulierungen: Durchbrechung der Naturgesetze, der Naturordnung etc. Dies impliziert natürlich Nuancen in der Bedeutung, die mit dem jeweiligen Naturbegriff zusammenhängen. Ich bin der Meinung, dass heutige Autoren sich hier an der gegenwärtigen Naturwissenschaft orientieren sollen, die von „Naturgesetzen“ in einem bestimmten (noch zu untersuchenden) Sinn spricht, oder aber, wenn sie einen anderen Naturbegriff vertreten, denjenigen der gegenwärtigen Naturwissenschaft explizit in Frage stellen müssen. Zum Naturbegriff siehe c) und das ganze Kapitel Kapitel II.

Nicht unter diesen Wunderbegriff subsumieren lässt sich Thielicke, der im Wunder eine Durchbrechung der *Weltgesetzlichkeit* sieht (S. 120ff.). Er versteht Weltgesetzlichkeit viel weiter als die Gesetze der Naturwissenschaft. Zur Weltgesetzlichkeit gehört auch und primär die Macht der Sünde und des Bösen in der Welt. Genau dies ist es, was das Wunder durchbricht. Dies entspricht dem in Kapitel Kapitel III dieser Arbeit gegebenen Charakteristikum, dass Wunder heilsstiftende Ereignisse seien.

sind und was man genau unter Wundern zu verstehen hat (2), um dann auf seine systematische Einteilung der Wunder einzugehen (3). In einem weiteren Schritt (4) thematisiere ich die Frage, ob der dargestellte Wunderbegriff naturwissenschaftlich und theologisch angemessen ist, was dann in den folgenden Kapiteln noch ausführlicher zur Sprache kommen wird.

## **1. Thomas' Sicht der „Naturgesetze“<sup>4</sup>**

### **a) Aristoteles als Grundlage der mittelalterlichen Naturwissenschaft<sup>5</sup>**

Die Naturphilosophie des Aristoteles war die Grundlage der mittelalterlichen Naturwissenschaft. Allerdings war diese Grundlage über viele Jahrhunderte nur in der Vermittlung von enzyklopädischen Handbüchern zugänglich. Die Autoren dieser Handbücher wurden aber den Erkenntnissen des Aristoteles und anderen Errungenschaften der klassisch-griechischen Naturphilosophie nur sehr beschränkt gerecht. Man muss wohl sagen, dass die Naturwissenschaft in der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrtausends eher Rückschritte als Fortschritte gemacht hat.<sup>6</sup> Erst im 13. Jahrhundert entfaltet der Aristoteles seine volle Wirkung (philosophisch wie naturwissenschaftlich), als er durch die Vermittlung der arabischen Welt wiederentdeckt wurde.<sup>7</sup> Seine Schriften übten auf die Denker der Scholastik eine grosse Faszination aus, da sie in ihnen zu finden glaubten, was die Theologie seit zwölf Jahrhunderten gesucht hatte: „ein philosophisches System, das mit der christlichen Glaubenslehre in Harmonie gebracht werden konnte, und das dadurch eine rationale Untermauerung der Dogmatik und eine Waffe für die Apologetik zu schaffen versprach.“<sup>8</sup> Dies haben allerdings nur die scharfsinnigsten Scholastiker von Anfang an gesehen, unter ihnen

---

<sup>4</sup>Der Titel ist bewusst anachronistisch. In jener Zeit sprach man nicht von „Naturgesetzen“, und das aus gutem Grund, wie c) zeigen wird.

<sup>5</sup>Zum folgenden siehe z. B. Grant, Dijksterhuis, Locqueneux, Schneider.

<sup>6</sup>„Seit dem Eindringen griechischer Philosophie und Naturwissenschaft in die römische Welt im zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr. hat die Naturwissenschaft im Abendland unzweifelhaft nie mehr einen so extremen Tiefstand erlebt wie in der Zeit zwischen 500 und 1000.“ Grant, S.7

<sup>7</sup>„Man kann nicht behaupten, dass Aristoteles vor 1200 in Westeuropa unbekannt gewesen wäre. [...] Es fehlte aber noch die *vollständige* Kenntnis seiner Schriften, und deshalb hatte die faszinierende Wirkung, die in späteren Zeiten gerade von der Ganzheit seines Systems ausgehen sollte, sich noch nicht bemerkbar machen können.“ Dijksterhuis, S. 140, Hervorhebung von mir.

<sup>8</sup>Dijksterhuis, S. 141

Alexander von Hales, Albertus Magnus und Thomas von Aquin.<sup>9</sup> Zu Lebzeiten des Thomas war Aristoteles in der Kirche umstritten,<sup>10</sup> und noch nach der Synthese durch Thomas wurden gewisse Sätze, die im Zusammenhang mit seiner Lehre standen, verurteilt.<sup>11</sup>

### **b) Elemente der aristotelischen Bewegungslehre<sup>12</sup>**

Die aristotelische Bewegungslehre, die in unserem Zusammenhang besonders interessant ist, umfasst ein weites Gebiet. Aristoteles versteht unter „Bewegung“ nicht nur, wie die heutige Naturwissenschaft, „loco-motion“, also Ortsveränderung, sondern jede Art von Veränderung. Tatsächlich ist die Ortsbewegung einer von vier allgemeinen Fällen von Bewegung, die im irdischen Bereich des Universums, d. h. unterhalb der Mondsphäre,<sup>13</sup> vorkommen. Die anderen drei sind die „Wandlung der Substanz (so bei der Verwandlung eines Holzklotzes in Asche infolge der Verbrennung), die Eigenschaftsänderung (so wenn ein Objekt seine Farbe wechselt) und die Zunahme oder Abnahme von Quantität.“<sup>14</sup>

Aristoteles dachte sich die materielle sublunare Welt aus den vier Elementen Erde, Wasser, Luft und Feuer zusammengesetzt. Dabei hat Erde als schweres Element die Tendenz, sich zum Mittelpunkt des Universums (der mit dem Erdmittelpunkt zusammenfällt) zu bewegen. Feuer als leichtes Element strebt dagegen von diesem Mittelpunkt weg. Die beiden übrigen Elemente liegen in Bezug auf die Schwere zwischen Erde und Feuer; ihr Fallen oder Steigen hängt davon ab, ob sie von relativ zu ihnen schweren oder leichten Körpern umgeben sind. Diese Bewegung, deren Triebfeder in den Körpern selbst liegt, nennt die aristo-

---

<sup>9</sup>Dijksterhuis, S. 143

<sup>10</sup>Das Studium der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles war an der Pariser Universität seit 1215 verboten. Spätestens 1255 war das Verbot nicht mehr in Kraft, wobei nicht sicher ist, ob es in der ersten Zeit des Thomas in Paris noch gilt. Grant, S. 45f.

<sup>11</sup>Zur Verurteilung der 219 Thesen siehe Grant, S. 49-54 u. ö.

<sup>12</sup>Selbstverständlich kann die aristotelische Bewegungslehre hier nicht systematisch und schon gar nicht vollständig dargestellt werden. Es geht mir im folgenden ausschliesslich darum, auf einige Elemente hinzuweisen, ohne die die noch zu besprechenden Texte bei Thomas notwendigerweise missverständlich sind. Näheres bei Grant, S.66-105, und Dijksterhuis, S. 22f., 27-36 u. ö.

<sup>13</sup>Oberhalb, in den Sphären der Planeten und Fixsterne, gelten andere Regeln. So ist etwa dort die natürliche Bewegung der Körper nicht zum Erdmittelpunkt gerichtet und damit linear, sondern kreisförmig.

<sup>14</sup>Grant, S. 67.

telische Physik „natürliche“ Bewegung. Der Gegensatz dazu wäre die „erzwungene“ Bewegung, etwa der Wurf eines Steines.

Insgesamt ist zu bedenken, dass die aristotelische Physik ein recht kohärentes und erfolgreiches System ist. Schon deswegen ist leicht verständlich, warum es bei den scholastischen Denkern solchen Anklang fand. Dies sollte uns davor bewahren, ihnen vorzuwerfen, sie hätten sich nicht von Aristoteles lösen können.<sup>15</sup> Wie es unbestritten ist, dass Galilei und andere sich von Aristoteles lösen mussten, um zu ihren bahnbrechend neuen Erkenntnissen zu kommen, so ist ebenfalls zu betonen, dass im 13. Jahrhundert dazu noch kaum Anlass war.

### c) **Der Naturbegriff und das Wissensideal der aristotelischen Naturwissenschaft<sup>16</sup>**

Gegenüber der neuzeitlichen hat die aristotelische Naturwissenschaft einen eingeschränkten Gegenstandsbereich: sie beschäftigt sich nur mit den „Naturdingen“, jenen Gegenständen also, die „von Natur aus“ existieren. Bei diesen Gegenständen betrachtet sie wiederum die „natürlichen“, ihnen von Natur aus (substantiell) zukommenden Eigenschaften. Sie beschäftigt sich *nicht* mit vom Menschen geschaffenen Artefakten, denen die Eigenschaften der Naturdinge nur akzidentiell zukommen, insofern als sie aus Naturdingen gemacht sind.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup>Dieser Vorwurf ist eine Eigenheit der älteren wissenschaftsinternen Historiographie (Hoyningen-Huene, Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns, S. 25-29), welche die Geschichte der Naturwissenschaft unter dem Gesichtspunkt der Relevanz der Erkenntnisse für die heutige Naturwissenschaft betrachtet. Sie interessiert sich für „das Werden und die Wandlungen einiger für die heutige Physik wichtiger Ideen und Erkenntnisse.“ (von Laue, S. 7) Konsequenterweise hat eine solche Wissenschaftsgeschichtsschreibung wenig übrig für die aristotelische Physik, sondern muss sie als Hemmschuh bei der Entdeckung physikalischer Gesetze betrachten. Oft wird auch der Anteil an Aristotelismus im heutigen Weltbild auch unterschätzt. „Man sollte sich ... vor dem Glauben hüten, dass die aristotelische Tradition heute nur noch die schwindenden Relikte obsoleter Elemente repräsentiert, von denen die Wissenschaft langsam aber sicher ‘befreit’ wird.“ von Wright, S. 17.

<sup>16</sup>Die folgenden Überlegungen verdanke ich Hoyningen-Huene, Naturbegriff, S. 43-50. Seine Ausführungen zum *neuzeitlichen* Naturbegriff und Wissensideal gebe ich nur stark verkürzt wieder, da dies implizit in Kapitel Kapitel II zur Sprache kommt.

In ähnlicher Weise unterscheidet von Wright, S. 16-41, „Zwei Traditionen“, nämlich die aristotelische und die galileische, denen er idealtypisch das teleologische Verstehen und das kausale Erklären zuordnet. Dies wird in Kapitel Kapitel III, 2 c) erneut zur Sprache kommen.

<sup>17</sup>„Von Natur her“ ist deshalb gerade jenes, dem die Natur als inneres Prinzip der Bewegung und Ruhe zukommt, und zwar nicht akzidentiell, sondern wesentlich, *primo et per se*; wohingegen dem Artefakt, insofern es Artefakt ist, das Prinzip der Bewegung nicht innerlich, sondern nur von aussen, zukommt, d. h. akzidentiell, insofern es nämlich zudem noch ‘aus Stein und Erde besteht’.“ Schneider, S.184, Hervorhebung von ihm.

Diese Unterscheidungen habe eine eigene, uns heute oft nicht auffallende Plausibilität. Wir können uns jedoch klarmachen, dass das Wachsen eines Baumes (Naturding, das eine natürliche Bewegung ausführt) anders betrachtet werden sollte als das „Wachsen“ eines Hauses (Artefakt, das eine erzwungene Bewegung ausführt). Natürliche Bewegungen sind bei Aristoteles selbst teleologisch zu verstehen: die Entwicklung eines Lebewesens ist auf seine ausgewachsene Form hin angelegt, der schwere Körper strebt zu seinem natürlichen Ort. In der mittelalterlichen Naturwissenschaft kommt stärker die wirkursächliche statt der teleologischen Betrachtungsweise ins Blickfeld (ohne dass letztere ganz verschwindet): man fragt nach der „causa efficiens“.

Die natürlichen Bewegungen gehören zur Substanz, zum Wesen der Naturdinge. Ausserdem kommen sie *allen* Naturdingen in irgendeiner Weise zu. Insofern sind sie *allgemein*. Und da es sich um Wesenseigenschaften handelt, lassen sie sich – logisch verstanden – als *einstellige Prädikate* verstehen. Kurz gesagt gilt also: „Aristotelische Naturwissenschaft untersucht die Natur hinsichtlich *prädikativ Allgemeinem*.“<sup>18</sup>

Demgegenüber ist über die neuzeitliche Naturwissenschaft zu sagen: sie „untersucht die Natur hinsichtlich *relational Allgemeinem*.“<sup>19</sup> Die „Naturgesetze“, welche die neuzeitliche Naturwissenschaft untersucht, drücken allgemeine Relationen aus, das heisst unabhängig von Raum- und Zeitstelle gültige (=allgemeine) Regelmäßigkeiten, die zwischen den Dingen bzw. deren Aspekten bestehen.

Der Naturbegriff beantwortet uns die Frage, *was* überhaupt Thema der Naturwissenschaft ist, welche Fragen gestellt werden können. Eine andere Grösse bestimmt, *wie* diese Fragen beantwortet werden können und in welchen Fällen wir eine Frage legitimerweise als beantwortet betrachten dürfen. Diese Grösse ist das *Wissensideal*, das mit dem Naturbegriff korrespondieren muss, um Natur-

---

<sup>18</sup>Hoyningen-Huene, Naturbegriff, S. 45, Hervorhebung von ihm.

<sup>19</sup>Hoyningen-Huene, Naturbegriff, S.46, Hervorhebung von ihm.

wissenschaft erst zu ermöglichen.<sup>20</sup> Das aristotelische Wissensideal ist dasjenige beweisender Wissenschaft, dasselbe, das etwa auch die euklidische Geometrie hat: aus Axiomen (allgemeinen Prinzipien und Wesensdefinitionen) werden weitere Sätze, die dann die Sätze der Naturwissenschaft bilden, logisch deduziert. Damit ist die Wahrheit der naturwissenschaftlichen Aussagen garantiert, wenn die Deduktionsregeln korrekt angewendet werden und die Axiome wahr sind. Die Wahrheit pflanzt sich also *mit Sicherheit* von „oben“ nach „unten“ fort. Das Wissensideal könnte man als „kategorisch-deduktiv“ beschreiben.

Die Wahrheit der Axiome wird dadurch gesichert, dass sie unmittelbar einleuchten oder aufgrund der Erfahrung als notwendig geltend gezeigt werden. Dies geschieht durch Induktion, aber dieser Induktionsprozess wird nicht als Unsicherheitsfaktor angesehen. Es wird dabei „aus vielen erinnerten Wahrnehmungen vom Intellekt das Wesentliche der Einzelerfahrungen gewissermassen *herausdestilliert*, das dann zur Aufstellung der notwendig-gültigen Wesensdefinition befähigt.“<sup>21</sup> Insofern ist die aristotelische Naturwissenschaft durchaus *empirisch*. Allerdings wäre es falsch zu behaupten, sie sei *experimentelle* Wissenschaft.<sup>22</sup> Thomas und viele seiner Zeitgenossen verwendet zwar das Wort „experimentum“; was sie damit bezeichnen, lässt sich aber kaum von „experientia“ unterscheiden.<sup>23</sup>

Das Wissensideal der neuzeitlichen Naturwissenschaft ist dagegen „hypothetisch-deduktiv“. Von den allgemeinsten Naturgesetzen und Theorien, die alleamt nur hypothetisch gelten,<sup>24</sup> werden deduktiv spezielle Sätze abgeleitet, die dann experimentell überprüft werden können. Stimmen Voraussage und Ergebnis des Experiments überein, so sind die Naturgesetze indirekt, d. h. mit einem

---

<sup>20</sup>Auf den Nachweis, dass das im folgenden dargestellte Wissensideal mit dem Naturbegriff der aristotelischen Naturwissenschaft korrespondiert, wird hier verzichtet. Siehe dazu Hoyningen-Huene, Naturbegriff, S. 47.

<sup>21</sup>Hoyningen-Huene, Naturbegriff, S.47, Hervorhebung von mir.

<sup>22</sup>Warum das Experiment für die aristotelische Naturwissenschaft notwendigerweise irrelevant ist, begründet Hoyningen-Huene ausführlich: Naturbegriff, S. 48-50.

<sup>23</sup>Vgl. etwa Unguru, S. 278f.

<sup>24</sup>Dies wird ausführlich thematisiert in Kapitel Kapitel II, 1.

Unsicherheitsfaktor,<sup>25</sup> bestätigt. Die Wahrheit pflanzt sich also *mit Unsicherheit* von „unten“ nach „oben“ fort.

Es wäre verhängnisvoll zu glauben, die Naturwissenschaft hätte im Mittelalter nur Aristoteles zitiert und keinerlei Kreativität gezeigt. Dass Fortschritte gemacht wurden, zeigt die wissenschaftshistorische Literatur, sofern sie sich nicht darauf beschränkt, den Anteil unseres heutigen naturwissenschaftlichen Wissens in der mittelalterlichen Naturwissenschaft darzustellen. Aber die Kreativität und die Fortschritte bewegen sich alle innerhalb des abgesteckten Rahmens des aristotelischen Naturbegriffs und des dazu korrespondierenden Wissensideals.<sup>26</sup>

## **2. Begründung und Verteidigung der Möglichkeit übernatürlicher Wunder**

Die Frage des Wunders kommt in beiden grossen Summen des Thomas systematisch zur Sprache.<sup>27</sup> In der *Summa theologiae* (STh q. 105, DThA Bd. 8 S. 45-71) steht die Wunderfrage im systematischen Zusammenhang der Veränderung der Geschöpfe durch Gott.<sup>28</sup> Dies ist insofern bedeutsam, als sich daran zeigt, dass die Wunderfrage sich für Thomas in erster Linie als eine Frage der Allmacht Gottes stellt. Das aristotelische Weltbild setzt gewisse Fragezeichen hinter die Allmacht Gottes und andere Grundanliegen der christlichen Theologie vor allem scholastischer Prägung.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup>Ein weiterer Unsicherheitsfaktor besteht darin, dass die Ableitung der speziellen Sätze von den allgemeinen bisweilen mit Hilfe von Approximationen geschieht.

<sup>26</sup>Schneider, v. a. S. 182-192, zeigt deutlich, dass der aristotelische Naturbegriff und das entsprechende Wissensideal sich im Kommentar des Thomas zur „Physik“ des Aristoteles nachweisen lassen.

<sup>27</sup>Ausserdem wird das Wunder in der Schrift „De potentia“ thematisiert, in q. 6 a. 2 ad 3 (s. u. 3 a)). Weitere, für diese Arbeit nicht näher untersuchte Belege siehe Thomas-Lexikon, Art. miraculum, S. 485-487.

<sup>28</sup>„De mutatione creaturarum a Deo“, Titel zu q. 105

<sup>29</sup>Die aus christlicher Sicht anstössigsten Auffassungen der aristotelischen Naturphilosophie:  
„1. Dass die Welt ewig sei. Dies musste zur Verwerfung des Schöpfungsaktes führen.  
2. Ein Akzidens oder eine Eigenheit könne nicht gesondert von einer stofflichen Substanz existieren – eine These, die mit der Eucharistielehre unvereinbar war. [...]  
3. Die natürlichen Abläufe seien regelgebunden und unabänderlich. Damit wurden Wunder ausgeschlossen.  
4. Die Seele überlebe den Körper nicht. Damit wurde der grundlegende christliche Glaubenssatz der Unsterblichkeit der Seele geleugnet. [...]“ (Grant S. 45)

In der Summa contra gentiles (Scg III, 98-103) steht die Wunderfrage in einem ähnlichen Kontext. Auch hier ist die Allmacht Gottes und die fundamentale Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf das Entscheidende. Vom Gesamtinteresse der Summa contra gentiles, den christlichen Glauben gegen die Heiden zu verteidigen, ergibt sich die Fortsetzung fast von selbst: Thomas benützt die Erkenntnisse über die Wunder, um zu zeigen, dass nur Gott, aber kein Geschöpf, Wunder tun kann. Insbesondere kann kein Magier aus sich selbst heraus keine Wunder tun, da diese allein Gott vorbehalten sind.

Bei aller Verschiedenheit der beiden Werke und des Aufbaus der Argumentation im einzelnen sind doch die Grundgedanken zur Wunderfrage parallel. Insofern beleuchten sich die beiden Summen gegenseitig und werden im folgenden von mir gemeinsam betrachtet.

### **a) Die Unterscheidung von Erst- und Zweitursachen**

Thomas behauptet und begründet, dass Gott nicht an die Gesetze gebunden ist, die er selbst geschaffen, in die Natur „eingegeben“<sup>30</sup> hat, sondern an der Ordnung der Natur vorbei (*praeter ordinem naturae*) direkt in den Lauf der Welt eingreifen kann. Entscheidend für seine Argumentation ist dabei die Unterscheidung von Erst- und Zweitursachen. Dabei ist die Erstursache jene Ursache, die das Sein dessen bewirkt, das hervorgebracht wird; ihre Wirkung ist also „*Er-schaffen (creatio)* im eigentlichen Sinn, d. h. ein Hervorbringen ohne vorausgesetztes Seiendes [...]; ‘erschaffen’ bedeutet also hervorbringen des ‘ganzen Seins’ (*totius esse*) eines Geschöpfes.“<sup>31</sup> Während es also das Privileg des Schöpfers ist, Erstursache zu sein, bewirken die Geschöpfe als Zweitursachen die Hervorbringung aus einem schon geschaffenen Seienden oder die Veränderung eines Seienden.<sup>32</sup> Die Frage präzisiert sich also insofern, dass Thomas un-

---

<sup>30</sup> „inditum“, STh q. 105 a. 6

<sup>31</sup> de Vries, Grundbegriffe der Scholastik, Art. Ursache (*causa*), S. 97-101, Zitat S. 99, Hervorhebung von ihm.

<sup>32</sup> „[D]as Wirken einer zweiten U[r]sache, auch einer personalen zweiten U[r]sache, [ist] stets nur ein Hervorbringen eines Seienden als *dieses* Seienden (*hoc ens*) aus einem anderen, bereits vorliegenden Seienden, bzw. ein Ändern des Soseins eines so beschaffenen Seienden (*tale ens*) zu einem anderen Sosein desselben Seienden.“ ebd., Hervorhebung von ihm.

tersucht, ob Gott als Erstursache direkt, ohne Vermittlung der geschaffenen Zweitursachen, in den Lauf der Welt eingreifen kann, und er bejaht diese Frage.

Die Unterscheidung von Erst- und Zweitursachen impliziert auch, dass es eine zweifache Ordnung gibt: „Die eine hängt von der ersten Ursache ab und umfasst daher alles; die zweite hängt von irgendeiner geschaffenen Ursache ab und umfasst alles dasjenige, was dieser Ursache untersteht. diese zweite Ordnung ist eine vielfache entsprechend der Verschiedenheit der Ursachen, die es unter den Kreaturen gibt.“<sup>33</sup> Die erste Ordnung nennt Thomas universal, die zweiten partikulär. Gegen die universale Ordnung kann Gott nichts tun, denn sie geht „aus dem Wissen und Willen Gottes hervor, indem er alles auf seine Gutheit hinordnet. Es ist aber nicht möglich, dass Gott etwas tue, was von ihm nicht gewollt ist.“<sup>34</sup> Dies bedeutet aber nicht, dass Gott nichts gegen die partikulären Ordnungen tun kann.

### **b) Gottes direkte Eingriffe in den Lauf der Welt**

Aus den Einzelheiten, die Thomas in der Auseinandersetzung mit möglichen Einwänden und in Begründung seiner These zur Sprache bringt, sei hier die aus heutiger Sicht am einfachsten nachvollziehbare Frage in STh q. 105 a. 2 herausgegriffen: kann Gott den Körper unmittelbar bewegen?

Zunächst referiert Thomas drei Gründe, warum Gott keinen Körper unmittelbar bewegen könne. Erstens: zwischen Bewegendem und Bewegtem muss eine Art Berührung stattfinden, aber bei Gott gibt es kein Berühren. Zweitens: Gott bewirkt wie das Ersehnte und Wahrgenommene, aber er wird nur vom Verstand wahrgenommen, der weder Körper noch Kraft eines Körpers ist. Drittens: Gottes Kraft ist unendlich, also müsste sich ein von ihm bewegter Körper unendlich schnell bewegen. Die aber bedeutet, dass die beiden Pole der Bewegung (Anfangs- und Endpunkt) zusammenfallen würden, was unmöglich ist. Andererseits („sed contra“) führt Thomas den Schöpfungsbericht an, in dem Gott das Wasser unmittelbar bewegt (Gen 1, 9).

---

<sup>33</sup>Scg III, 98, 1

<sup>34</sup>Scg III, 98, 4

Die Antwort („respondeo dicendum“), die Thomas selbst auf die Frage des zweiten Artikels anführt, hat die Form einer einfachen Behauptung: „Es ist irrig, zu sagen, Gott könne nicht durch sich selbst alle bestimmten Wirkungen hervorbringen, die durch irgendeine geschaffene Ursache geschehen. Da nun die Körper unmittelbar von geschaffenen Ursachen bewegt werden, darf niemandem ein Zweifel darüber kommen, dass Gott unmittelbar jeden Körper bewegen kann.“ Die Begründung, die Thomas im Anschluss daran gibt,<sup>35</sup> entspricht der aristotelischen Naturphilosophie und ist nur aus ihr heraus verständlich. Der Grundgedanke beruht darauf, dass die natürliche Bewegung eines jeden Körpers von Gott als der Erstursache der Bewegung stammt. Daher ist es auch sinnvoll, von Gott als dem Beweger zu sprechen. Diese natürliche Bewegung gehört zur „Form“ (im Gegensatz zum „Stoff“) des Körpers, und eine Verbindung von Stoff und Form, die nichts anderes ist als die Überführung in die Wirklichkeit, kann Gott direkt herstellen.<sup>36</sup> Indem also Gott als Erstursache wirkt, d. h. einen Körper in ein Sein in der Wirklichkeit überführt, d. h. Stoff und Form verbindet, d. h. dem Körper eine natürliche Bewegung eingibt, so kann er auf diese Art einen Körper direkt bewegen.

Zum Schluss des Artikels widerlegt Thomas die anfangs vorgebrachten Einwände. Zum ersten: Gott berührt nicht körperlich, sondern „durch Kraft“, wie das Betäubende den Betäubten berührt. Dass es bei Gott kein Berühren gibt, gilt nur in die eine Richtung: kein Geschöpf kann Gott berühren, die Berührung geht von Gott aus.<sup>37</sup> Die Widerlegung des zweiten Einwandes ist ähnlich in der Struktur: Gott bewegt nicht notwendigerweise wie das vom *Bewegten* Ersehnte und Erkannte, sondern wie das *von Gott selbst* Ersehnte und Erkannte. Wiederum wird der Einwand dadurch entkräftet, dass Gott statt des Körpers als Sub-

---

<sup>35</sup> „[D]ie Bewegung eines jeden Körpers folgt entweder auf die Wesensform wie die örtliche Bewegung der schweren und leichten Körper der Wesensform folgt, die vom Zeugenden stammt (auf Grund dessen der Zeugende ‚Beweger‘ heisst), oder sie ist Weg zur Wesensform, wie Erwärmung Weg zur Feuerform ist. Es liegt aber bei ein und demselben, die Wesensform einzuprägen und auf die Wesensform auszurichten und die Bewegung zu geben, die auf die Form folgt; denn das Feuer erzeugt nicht bloss anderes Feuer, es erwärmt auch und bewegt aufwärts. Da nun Gott unmittelbar dem Stoff seine Wesensform einprägen kann, kann er folglich in jeder beliebigen Weise jeden beliebigen Körper bewegen.“ STh q. 105 a. 2 respondeo

<sup>36</sup> Dies hatte Thomas in STh q. 105 a. 1 entwickelt.

<sup>37</sup> Daraus ist ersichtlich, dass „Berührung durch Kraft“ keine symmetrische Relation ist: das Berührende und das Berührte sind nicht austauschbar.

jekt betrachtet wird. Zur Widerlegung des dritten Einwandes ziehe ich zusätzlich Scg III, 99 heran.

### **c) Gottes Handeln aus seinem Willen (Scg III, 99)**

Thomas unterscheidet das Agens, das durch Naturnotwendigkeit wirkt, vom Agens, das durch Willen wirkt. Ein durch Naturnotwendigkeit wirkendes Agens ruft stets eine seiner Kraft entsprechende Wirkung hervor. Insbesondere bringt eine solche Kraft auch nie eine Wirkung hervor, die kleiner ist als das, was sie zu wirken vermag. Erst die der Wirkung innewohnende Kraft ist dann zuweilen (etwas) kleiner.<sup>38</sup> Will ein mit Naturnotwendigkeit wirkendes Agens eine kleine Wirkung hervorbringen, so geht das nur auf dem Umweg über viele Mittelursachen.

Ein durch den Willen wirkendes Agens dagegen kann jede Wirkung hervorbringen, die sein Vermögen nicht übersteigt. Thomas macht dies am Beispiel eines Künstlers plausibel: wenn er der vollkommenste Künstler ist, so vermag er dennoch (absichtlich) ein unvollkommenes Werk zu tun, wie es der unvollkommene Künstler tut. Da nun Gott nicht aus Naturnotwendigkeit, sondern aus dem Willen wirkt, ist deutlich, dass er auch ohne eine Reihe von Mittelursachen heranzuziehen jede beliebige Wirkung direkt hervorbringen kann.<sup>39</sup>

### **d) Die Unterscheidung von „gegen die Naturordnung“ und „gegen die Natur“ (STh q. 105 a. 6 und Scg III, 100)**

Sehr erhellend für das Wunderverständnis des Thomas sind zwei Augustin-Zitate, die Thomas in STh q. 105 a. 6 diskutiert. Das erste erscheint in E. 1: „Gott, der Gründer und Schaffer aller Naturen, tut nichts gegen die Natur.“<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup>Thomas stellt sich das Verhältnis von Ursache und Wirkung also so vor, dass bei der Kraftübertragung gewisse Verluste auftreten.

<sup>39</sup>Die Argumentation in STh q. 105 a. 2 ad 3 beruht auf dem gleichen Grundsatz, geht aber stärker auf die explizite Frage der Bewegung ein. Es wird dabei klar, dass der Unterschied zwischen der Kraft des ersten, göttlichen Bewegers und den Kräften, die innernatürlich Bewegung verursachen, nicht nur ein gradueller, quantitativer, sondern ein fundamentaler, qualitativer Unterschied besteht. Das Verständnis des Gedankengangs in STh wird in meinen Augen wesentlich erleichtert, wenn man ihn auf dem Hintergrund der im Text dargelegten Stelle aus Scg betrachtet.

<sup>40</sup>„Deus conditor et creator omnium naturam nihil contra naturam facit.“ 26 contra Faustum, cap. 3. In Scg III, 100, 6 zitiert er auch die Weiterführung des Satzes: „Weil dasjenige einem jeden Ding natürlich ist, was er tut, von dem ja alle Seinsweise, Zahl und Ordnung der Natur herrührt.“

Das zweite bringt er als *sed contra*: „Gott tut bisweilen etwas gegen den gewohnten Lauf der Natur.“<sup>41</sup>

Das Problem, das dahintersteckt, ist folgendes: Thomas hat gezeigt, dass Gott ohne die Vermittlung von Zweitursachen in den Lauf der Welt eingreifen kann. Aber bedeutet dies nicht, dass die Welt unvollkommen geschaffen ist? Muss man das nicht so verstehen, dass Gott durch seine Eingriffe „Defekte“ der Schöpfung ausbügelt? Oder, schlimmer noch, dass Gott heute in Bezug auf die Schöpfung andere Ziele hat als früher? Widerspricht es nicht dem Wesen der Schöpfung *insofern sie Schöpfung Gottes ist* (d. h. ist es nicht gegen die Natur), wenn Gott vorbei an den den Geschöpfen innewohnenden Eigenschaften (=gegen die Naturordnung) in die Schöpfung eingreift?

Müsste Thomas diese Fragen bejahen, so wäre dies fatal. Es würde bedeuten, dass Gott, wenn er an den partikulären Ursachen (=Naturordnung) vorbei handelt, *notwendigerweise* auch an der universalen Ursache (=Natur im Sinne der grundlegenden Wesensbestimmung) vorbei handelt, und aus der Unmöglichkeit des letzteren würde die Unmöglichkeit des ersteren folgen. Aber Thomas verneint diese Fragen und führt mehrere Gründe an, die sich aus seiner Unterscheidung der Ordnungen ergeben und insofern die mehrfache Entfaltung eines einzigen Grundgedankens bilden.

Die philosophisch abstrakteste Antwort gibt Thomas in *Scg III*, 100, 1-2. Gott als reiner Akt (*actus purus*) verhält sich zu allem Geschaffenen wie das Aktive zu demjenigen, das sich in Potenz befindet, da alles Geschaffene zumindest teilweise Potenz beigemischt hat. Somit gehört dieses Verhältnis zur universalen Ordnung. Wenn nun ein Ding, das sich „einem Agens gegenüber in Potenz befindet, von diesem einen Einfluss erfährt, so ist es nicht schlechthin wider die Natur, wenn er auch bisweilen der partikulären Form des betreffenden Dinges widerstreitet, die durch die Einwirkung zerstört wird.“

Erhellender als diese abstrakte Aussage, die mehr konstatiert denn begründet, sind die verschiedenen Analogien, die Thomas im Verlauf des Kapitels *Scg III*,

---

<sup>41</sup>„Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturae.“ ebd.

100 heranzieht. Er vergleicht das Verhältnis zwischen geschaffener Wirklichkeit und Gott mit dem Verhältnis zwischen Werkzeug und Haupteinwirkendem: es ist „nicht wider die Natur des Werkzeuges, vom Haupteinwirkenden bewegt zu werden“<sup>42</sup>, dies entspricht sogar seiner Natur in höchstem Masse. Ähnlich ist es mit der Analogie Kunstwerk-Künstler: „die gesamte Natur [ist] gleichsam ein Kunstwerk der göttlichen Kunst. Nun widerspricht es aber nicht dem *Begriff* des Kunstwerkes, wenn der Künstler noch etwas anderes an seinem Kunstwerk gestaltet selbst wenn er ihm die erste Form verliehen hat.“<sup>43</sup>

**e) Die Wunderdefinition (Scg III, 101; STh q. 105 a. 7 respondeo)**

„Diejenigen Dinge, die ausserhalb der den Dingen gemeinsam auferlegten Ordnung zuweilen von Gott geschehen, pflegen ‘Wunder’ genannt zu werden; denn wir wundern uns über etwas, dessen Wirkung wir sehen, aber dessen Ursache wir nicht erkennen.“<sup>44</sup> Dies ist die primäre Wunderdefinition des Thomas: was Gott ausserhalb der Naturordnung, ohne Vermittlung von Zweitursachen in der Welt bewirkt. Das Zitat definiert Wunder gewissermassen aus der Sicht Gottes.

Daraus entwickelt Thomas eine sekundäre Wunderdefinition. Aus dem Zitat wird nämlich auch klar, was denn aus der Sicht des Menschen ein Wunder ist: ein Ereignis, dessen Ursache nicht erkennbar ist. Nun räumt Thomas ein, dass der Wundercharakter eines Ereignisses aus dieser Sicht relativ zu den Kenntnissen des Beobachters ist: für einen Astronomen ist eine Sonnenfinsternis kein Wunder, da er die Ursache kennt, während ein Unkundiger sich darüber wundern muss. „Wunder“ im strengen Sinn ist aber nur das, was eine für alle Geschöpfe schlechthin verborgene Ursache hat. Dahinter steckt der Gedanke, dass Gott für jedes Geschöpf verborgene Ursache ist.

Derselbe Gedanke lässt sich auch von der anderen Seite aus spinnen: „‘Wunder’ aber heisst gleichsam ‘der Bewunderung voll’, das nämlich, was eine schlechthin

---

<sup>42</sup>Scg III, 100, 3

<sup>43</sup>Scg III, 100, 6, Hervorhebung von mir. Die Hervorhebung soll deutlich machen, dass es bei der ganzen Fragestellung darum geht, ob ein Eingriff Gottes vorbei an der Naturordnung gegen die Natur insofern sie Schöpfung oder hier insofern sie Kunstwerk ist.

<sup>44</sup>Scg III, 101, 1

und allen Verborgene Ursache hat, die aber ist Gott. Darum heisst das, was mit Übergehung der uns bekannten Ursachen von Gott geschieht, Wunder.<sup>45</sup> Hier geht Thomas vom Menschen und seiner Verwunderung aus und gelangt im zweiten Schritt zur verborgenen Ursache, die Gott ist.

Man darf daher mit gutem Recht behaupten, die beiden Merkmale des Wunders, die Thomas anführt – die schlechthin verborgene Ursache und der Eingriff Gottes an der Naturordnung vorbei – seien synonym. Jedes wird von Thomas einmal als Ausgangspunkt genommen und führt unweigerlich zum anderen. Jedes ist für eine Wunderdefinition im Sinne der Scholastik gleichermassen geeignet.

### **3. Die Einteilung der Wunder**

Mit dem Nachweis, dass Gott Wunder tun kann, erschöpfen sich die Ausführungen des Thomas' über Wunder nicht. Er stellt auch eine prinzipielle Rangordnung der Wunder auf. Dabei lässt er sich von dem Grundsatz leiten, dass etwas umso wunderbarer ist, je mehr es die Fähigkeiten der Natur, dasselbe Ereignis mit natürlichen Ursachen hervorzubringen, überschreitet.<sup>46</sup>

#### **a) Übernatürliche, widernatürliche und aussernatürliche Wunder (De pot. q. 6, a. 2, ad 3.)**

Von seinem Lehrer Albertus Magnus übernimmt Thomas die Einteilung der Wunder in Ereignisse, die über die Natur (*supra naturam*), gegen die Natur (*contra naturam*) und ausserhalb der Natur (*praeter naturam*) geschehen.<sup>47</sup>

Dabei sind *übernatürliche* (*supra naturam*) Ereignisse jene, welche die Natur in keiner Weise hervorbringen kann, sei es, weil Gott dabei eine Form in den Stoff einführt, welche die Natur überhaupt nicht hervorbringen kann, sei es, weil sie es bei diesem konkreten Stoff nicht vermag. Als ein Beispiel führt er die Inkarnation des Wortes an, da die Natur diese Form, die von Gott eingeführt wird, überhaupt nicht einführen kann; ebenfalls *supra naturam* geschieht die Auferwe-

---

<sup>45</sup>STh q. 105 a. 7 respondeo

<sup>46</sup>STh q. 105 a. 8 respondeo; Scg III, 101, 2

<sup>47</sup>So Bron, S. 15.

ckung eines Toten, da die Natur zwar sehr wohl Leben hervorbringen, es aber nicht in einen Leichnam einzuführen vermag.

*Widernatürlich* (contra naturam) sind jene Ereignisse, bei denen eine von inner-natürlichen Ursachen bedingte Wirkung nicht eintritt, obwohl die innernatürliche Wirkursächlichkeit grundsätzlich bestehen bleibt. Man könnte sagen, dass bei Wundern contra naturam Gott eine natürliche Wirkung zeitweilig aufhebt. Als Beispiel führt Thomas unter anderem die drei Männer im Feuerofen an, die unversehrt blieben, obwohl die Verbrennungskraft des Feuers nicht grundsätzlich verschwindet.

*Aussernatürlich* (praeter naturam) schliesslich ist ein Ereignis zu nennen, das die Natur zwar hervorbringen kann, das Gott aber ohne die Werkzeuge der Natur (wie beim Weinwunder zu Kana, als er auf das Weintraubenwachstum verzichtete), in grösserem Ausmass als die Natur (wie die Froschplage in Ägypten) oder in kürzerer Zeit als die Natur (wie bei Heilungswundern) wirkt.

**b) Was die Natur niemals, nicht in dieser Reihenfolge und Ordnung, nach anderen Prinzipien tut (Scg III, 101, 2-4)**

Eine andere Einteilung der Wunder in verschiedene Stufen der Grösse stellt Thomas in der Summa contra gentiles dar. Den höchsten Grad des Wunderbaren nehmen Wirkungen ein, die Gott hervorbringt, welche die Natur aber *nie-mals* tun kann. Innerhalb dieser Kategorie ist ein Wunder umso grösser, je weiter das Ereignis von den Fähigkeiten der Natur entfernt ist. Das Zurückgehen der Sonne etwa ist grösser als das Sich-Teilen des Meeres, obwohl beide zu dieser ersten Wunderkategorie gehören. Einen niedrigeren Grad nehmen jene Ereignisse ein, welche die Natur zwar hervorbringen kann, aber *nicht in dieser Reihenfolge und Ordnung*. „So ist es ein Werk der Natur, dass ein Lebewesen lebt, sieht oder läuft; aber dass es nach dem Tode lebt, nach der Blindheit sieht und der Lahme nach der Gebrechlichkeit gut läuft, das alles kann die Natur nicht machen, sondern dies bewirkt Gott zuweilen wunderbarerweise.“<sup>48</sup> Den niedrigsten Rang nehmen jene Ereignisse ein, welche die Natur auch hervorbringen

---

<sup>48</sup>Scg III, 101, 3

kann, die aber Gott im Einzelfall *ohne die wirklichen Prinzipien der Natur* hervorbringt. Ein Beispiel ist die Heilung von einer auch durch die Natur heilbaren Krankheit.

Diese Unterscheidung ist derjenigen in supra – contra – praeter naturam nicht parallel. Insbesondere fällt auf, dass eine Totenauferweckung dort als Wunder der ersten Stufe der Rangordnung, hier als Wunder der zweiten Stufe angesehen wird.

**c) Das Wunder hinsichtlich des Geschehnisses als solchen, hinsichtlich dessen, worin es geschieht, hinsichtlich der Art und Ordnung des Geschehens (STh q. 105 a. 8 respondeo)**

Diese Unterscheidung der Wunder ist der oben dargestellten aus Scg parallel.<sup>49</sup> An erster Stelle der Wunder stehen Geschehnisse, die *als solche* Wunder sind, weil die Natur das entsprechende niemals tun kann. Auf der zweiten Stufe der Rangordnung finden sich jene Geschehnisse, welche das Vermögen der Natur überschreiten hinsichtlich dessen, *worin* sie geschehen.<sup>50</sup> Beispiel ist wiederum das Leben, das die Natur hervorbringen kann, aber nicht im Toten. Die dritte Weise, in der ein Wunder das Naturvermögen überschreitet, ist auszumachen hinsichtlich der *Art und Ordnung* des Geschehens. Dies entspricht der dritten Stufe in Scg, da hier wiederum Gott etwas der Natur an sich Mögliches bewirkt, ohne sich der Prinzipien der Natur zu bedienen.

#### **4. Überlegungen zur Angemessenheit des scholastischen Wunderbegriffs**

Ist der Wunderbegriff des Thomas angemessen? Diese Frage muss differenziert werden in drei Teilfragen: Ist er auf dem Hintergrund der aristotelischen Naturphilosophie wissenschaftlich angemessen? Ist er aus heutiger naturwissenschaftlicher Sicht angemessen? Ist er theologisch angemessen?<sup>51</sup> Der zweiten Teilfra-

---

<sup>49</sup>Thomas verwendet sogar die in beiden Schriften die gleichen Beispiele, um seine Wunderkategorien zu erläutern.

<sup>50</sup>„...non quantum ad id quo fit, sed quantum ad id *in quo* fit“, STh ebd. Hervorhebung von mir.

<sup>51</sup>Auf eine mögliche vierte Teilfrage, inwiefern der Wunderbegriff dem *theologiegeschichtlichen Hintergrund* der Scholastik angemessen ist, kann ich nicht eingehen.

ge ist Kapitel II gewidmet. Auf die erste und dritte Teilfrage gehe ich im folgenden ein, wobei hier schon darauf hingewiesen sei, dass Kapitel III versuchen wird, einen heute naturwissenschaftlich wie theologisch angemesseneren Wunderbegriff zu entwickeln.

**a) Die Angemessenheit des thomasischen Wunderbegriffs auf dem Hintergrund aristotelischer Naturwissenschaft**

Wie oben im Abschnitt „Der Naturbegriff und das Wissensideal der aristotelischen Naturwissenschaft“ (1 c)) gezeigt wurde, sind nicht alle raumzeitlichen Dinge und schon gar nicht alle raumzeitlichen Ereignisse Gegenstand der aristotelischen Naturwissenschaft sind. Besonders wichtig bei der Beurteilung unserer Frage ist insbesondere, dass nur die Wesenseigenschaften der Dinge ins Blickfeld der Naturwissenschaft geraten. Dies geht so weit, dass in der Bewegungslehre nur die natürlichen Bewegungen relevant sind. Bewegungen, die einem Körper von aussen aufgezwungen werden, werden zwar nicht geleugnet, fallen aber nicht in den Bereich dessen, was die Naturwissenschaft untersucht.<sup>52</sup>

Ein derart eingeschränkter Gegenstandsbereich legt natürlich den Gedanken nahe, dass es auch Ereignisse geben kann, die ausserhalb der Naturordnung ablaufen. Und, was besonders wichtig ist, ein solches Ereignis stellt die Geltung der Naturordnung in keiner Weise in Frage. Die Naturordnung ist die Regelmässigkeit, die festlegt, was in den meisten Fällen passiert, auch wenn im Einzelfall gelegentlich etwas anderes passiert.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup>Hoyningen-Huene, Naturbegriff, S. 45. Trotzdem sind solche Bewegungen für Aristoteles und seine Rezipienten durchaus diskussionswürdig, vgl. etwa Grant S. 75 u. ö.

<sup>53</sup>„Die den Dingen von Gott auferlegte Ordnung hängt nämlich mit demjenigen zusammen, was in den Dingen häufig zu geschehen pflegt, nicht aber überall, oder mit demjenigen, was immer existiert; denn viele der natürlichen Ursachen bringen ihre Wirkungen in gleicher Weise zwar häufig, aber doch nicht immer hervor. Zuweilen nämlich, obwohl dies seltener ist, geschieht es auf andere Weise, und zwar entweder wegen des Mangels an wirkender Kraft, oder wegen schlechter Verfassung der Materie, oder weil gerade ein anderes Agens stärker wirkt, zum Beispiel wenn die Natur beim Menschen einen sechsten Finger erzeugt.“

Trotzdem wird aber deswegen die Ordnung der Vorsehung weder vereitelt noch verändert; denn auch die Tatsache, dass die Naturordnung in demjenigen, was häufig geschieht, zuweilen versagt, untersteht der göttlichen Vorsehung.“ Scg III, 99, 9

Obwohl es nicht ursprünglich in der aristotelischen Naturwissenschaft liegt, dass Wunder geschehen können,<sup>54</sup> so muss man aufgrund dieser Überlegungen wohl zugeben, dass Thomas der aristotelischen Naturwissenschaft keine Gewalt antut, indem er auf ihrem Hintergrund seinen Wunderbegriff entwickelt. Es ist Thomas also zuzugestehen, dass sein Wunderbegriff den naturwissenschaftlichen Kenntnissen seiner Zeit angemessen ist.

### **b) Theologische Würdigung**

Aus theologischer Sicht ist zum Wunderbegriff des Thomas positiv zu sagen, dass er den fundamentalen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf ernst zu nehmen versucht. Dies äussert sich in seinen zahlreichen Unterscheidungen, die in seiner Argumentation immer wieder eine Rolle spielen, wie Erst- und Zweitursache, universale und partikuläre Ordnung, Wirkung aus Naturnotwendigkeit und aus Willen etc.

Andererseits ist zuzugeben, dass Thomas gerade dadurch, dass er Gott ohne Vermittlung von Zweitursachen in den Lauf der Welt eingreifen lässt, er die fundamentale Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht konsequent beachtet: Gott wird wie die Geschöpfe in solchen Fällen zur innerweltlichen Ursache und steht damit auf der gleichen Stufe wie die Geschöpfe.<sup>55</sup> Auffällig ist dabei, dass die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf gerade hier bei den Wundern, also an jenem Punkt aufgehoben wird, an dem die Souveränität des Schöpfers über die geschöpfliche Ordnung zum Ausdruck kommen soll.

Ebenfalls ist zu kritisieren, dass bei Thomas zu sehr der Gedanke der Allmacht betont wird. Auch der Zeichencharakter der Wunder, der kurz thematisiert wird, steht ganz unter diesem Vorzeichen: Gott offenbart durch Wunder, dass die gesamte Natur ihm unterstellt ist.<sup>56</sup> Thomas vernachlässigt so die heilstiftende

---

<sup>54</sup>S. o. Fn 29

<sup>55</sup>Man müsste sagen, „dass Gott zumindest in solchen Fällen auch so wirkt, wie sonst geschaffene Ursachen wirken (Gottes Wirken wäre also in solchen Fällen aufgrund seines ‘Produktes’ mit geschöpflichem Wirken vergleichbar und nicht transzendent-immanenter Grund alles Seins und Wirkens in der Welt)“. Weissmahr, Wunder als Zeichen Gottes?, S. 215. Ähnlich auch in Weissmahr/Knoch, S. 141.

<sup>56</sup>„Auf keine Weise kann sich besser offenbaren, dass die gesamte Natur dem göttlichen Willen untersteht, als gerade dadurch, dass manchmal Gott auch ausserhalb der Naturordnung etwas tut. Hier-

Dimension des Wunders und die Zeichenhaftigkeit in Bezug nicht auf die Souveränität Gottes *über*, sondern auf seine Fürsorge *für* die geschaffene Wirklichkeit.

---

durch zeigt sich nämlich, dass die Ordnung der Dinge nicht mit Naturnotwendigkeit, sondern durch freien Willen von Gott ausgeht.“ Scg III, 99, 10

## Kapitel II. Was bedeutet „die Naturgesetze verletzen“? Wissenschaftsphilosophische Untersuchung

Das zweite Kapitel soll die Problematik aufzeigen, die angesichts der modernen Wissenschaftsphilosophie mit einem Verständnis von Wundern als Ereignisse praeter ordinem naturae besteht. Dabei werde ich zu begründen versuchen: erstens, dass es keine Ereignisse geben kann, welche die Naturgesetze verletzen;<sup>1</sup> und zweitens, dass dies logische Gründe hat.<sup>2</sup> Im Prinzip ist es relativ einfach zu zeigen, dass es aus logischen Gründen keine Ereignisse geben kann, welche die Naturgesetze verletzen. Die Naturgesetze, so läuft das Argument, sagen aus, wie sich die Natur *tatsächlich verhält*. Wenn sich die Natur nun in einem speziellen Fall anders verhält, als es die sogenannten Naturgesetze voraussagen, so zeigt dies nur, dass das, was wir bisher als Naturgesetze betrachtet haben, inadequat ist.<sup>3</sup> Was wir als Naturgesetze betrachten, sind nur Hypothesen, die durch Ereignisse falsifiziert werden können.<sup>4</sup> Dieses Argument, das ich für im Prinzip richtig halte, möchte ich im folgenden genauer erläutern und mögliche Einwände diskutieren.

### 1. Die Unsicherheit unserer Kenntnis der Naturgesetze

Der Begriff des Naturgesetzes ist schillernd, er wird in (mindestens) zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Ein Naturgesetz ist erstens ein Gesetz, nach dem die Natur abläuft. Wenn ich Naturgesetze in diesem strengen Sinn meine, werde ich in Zukunft von den „wahren Naturgesetzen“ reden.<sup>5</sup> Zweitens ist ein

---

<sup>1</sup>Dass damit keineswegs die Unmöglichkeit bestimmter, von keiner bekannten naturwissenschaftlichen Theorie erklärbarer Ereignisse behauptet ist, wird gleich klar werden.

<sup>2</sup>„[D]er Begriff der naturwidrigen Bewegung und Veränderung [wird] naturwissenschaftlich sinnlos. Im neuen Sinn von Natur, also als naturgesetzlicher Zusammenhang der materiellen Dinge (inkl. Felder), kann es aus logischen Gründen Naturwidrigkeit gar nicht geben, da sie dem Begriff des Naturgesetzes widersprechen würde.“ Hoyningen-Huene, Naturbegriff, S. 46.

<sup>3</sup>So besonders McKinnon, in: Swinburne, Miracles. Vgl. auch Basinger/Basinger, S. 8, und Weissmahr, in: Weissmahr/Knoch, S. 138f.

<sup>4</sup>Dies ist die Position Karl Poppers, S. u. 1 Fn 11

<sup>5</sup>Dabei muss klar sein, dass es keineswegs sicher ist, dass es so etwas überhaupt gibt. Deswegen setze ich so wenig wie möglich voraus: „wahre Naturgesetze“ meint nicht mehr als die Beschreibung des

Naturgesetz, eine menschliche Aussage, eine mathematische Formel, eine Regel darüber, wie sich die Natur verhält. Dafür werde ich im weiteren Verlauf der Arbeit „naturwissenschaftliche Theorie“ oder nur „Theorie“ verwenden.

Nun ist klar, dass eine naturwissenschaftliche Theorie den wahren Naturgesetzen nicht unbedingt entsprechen muss. Und wenn dies doch der Fall sein sollte, so ist es dennoch unmöglich, sich dessen sicher zu sein. Dies hat folgenden Grund: Naturwissenschaftliche Theorien machen All-Aussagen, die auf empirischen Daten beruhen. Hier ergeben sich eine ganze Reihe von Problemen. Erstens ist es unmöglich, *alle* relevanten empirischen Daten zu kennen und zugleich zu *wissen*, dass es alle sind. Betrachten wir ein Beispiel: ein Beobachter, der schon viele Schwäne gesehen hat, macht die Erfahrung, dass er, wohin er auch geht, stets nur weissen Schwänen begegnet. Er wird als naturwissenschaftliche Theorie die Aussage machen: „Alle Schwäne sind weiss.“<sup>6</sup> Nun ist klar, dass dieser Beobachter nicht alle Schwäne gesehen hat. Er könnte seine Beobachtungen mit denjenigen anderer Menschen vergleichen (und tatsächlich ist dies ein wichtiges Element des Wissenschaftsbetriebes), und vielleicht ist es wirklich so, dass eine Gruppe von Beobachtern tatsächlich alle Schwäne gesehen hat, die es gibt, und es waren alle weiss.<sup>7</sup> Nun kann diese Gruppe aber nicht mit Sicherheit *wissen*, dass es alle Schwäne waren, die sie gesehen hat. Dieser ersten Schwierigkeit liegt das philosophische Grundproblem der Induktion zugrunde, das als erster in aller Schärfe David Hume erkannt hat: wir haben prinzipiell keine Be-

---

tatsächlichen Ganges der Ereignisse („the actual course of events“: McKinnon, S. 50). Auch in dieser Formulierung fürchte ich, dass die Existenz nicht gesichert ist. Eine Theorie wie etwa die Mehrfachwelten-Interpretation der Quantenmechanik könnte sagen, dass es *den* tatsächlichen Gang der Ereignisse nicht gibt, weil *jeder* Gang der Ereignisse tatsächlich ist. Zur Mehrfachwelten-Interpretation siehe Davies/Brown, *Der Geist im Atom*, S. 48-52 und 103-127. Wenn ich trotzdem die Existenz „wahrer Naturgesetze“ voraussetze, dann erstens, weil der Gang der Ereignisse doch immerhin innerhalb *einer* Welt der Mehrfachwelten-Interpretation wohldefiniert wäre; und zweitens, weil ich der Auffassung bin, dass in einem Universum, in dem es sinnlos ist, vom Gang der Ereignisse zu sprechen, Naturwissenschaft ohnehin nicht möglich wäre.

<sup>6</sup>Ich gehe im folgenden einmal davon aus, der Beobachter habe ein eindeutiges Kriterium zur Unterscheidung von Schwänen und anderen Dingen, und dieses Kriterium beinhalte nicht das Weiss-sein. Würde man dies nicht so betrachten, sondern Weiss-sein als definitorisches Merkmal der Schwäne behaupten, so hiesse das, „die Tatsache, dass die beiden Merkmale [sc. in unserem Fall: Weiss-sein und Schwan-sein] zusammen vorkommen, nicht nur als *universell*, sondern in gewisser Weise als *notwendig* betrachten.“ von Wright, S. 30.

<sup>7</sup>Wiederum gehe ich davon aus, dass diese Gruppe von Beobachtern ein eindeutiges Kriterium für „Schwan-sein“ hat und dieses Kriterium von allen Angehörigen der Gruppe geteilt wird. Dies ist keineswegs selbstverständlich. Dass es auch anders sein könnte, wird mit dem Stichwort „Inkommensurabilität“ beschrieben. Siehe dazu im Text weiter unten.

rechtiung, von empirischen Daten mit Sicherheit auf ein allgemeines Gesetz zu schliessen.<sup>8</sup>

Eine zweite Schwierigkeit, aufgrund empirischer Daten zu All-Aussagen zu kommen, ist die These der empirischen Underdeterminiertheit der Theorie. Damit ist folgendes gemeint: Es gibt zu jedem Satz von Daten mehr als nur eine naturwissenschaftliche Theorie, die diese Daten erklärt. Die Gesamtheit aller möglichen experimentellen Beobachtungen vermag eine Theorie nicht eindeutig zu bestimmen, auch ein noch so grosser Datensatz lässt stets mehrere unterschiedliche, aber empirisch äquivalente Theorien zu. Diese These hat breite Zustimmung gefunden. Sie lässt sich an unserem Beispiel mit den Schwänen plausibel machen: Die Beobachtung von einigen hundert weissen Schwänen könnte zu so verschiedenen Theorien führen wie „Alle Wasservogel sind weiss“, „Alle weissen Vögel sind Schwäne“, „Alle Schwäne sind entweder grün oder weiss“, „Mehr als 80% aller Schwäne sind weiss“. Manche dieser Theorien lassen sich durch Vergrösserung des Datensatzes eliminieren, zum Beispiel durch die Beobachtung grauer Gänse oder weisser Möwen, aber auch beliebig viele Beobachtungen weisser Schwäne determinieren die Theorie „Alle Schwäne sind weiss“ nicht eindeutig gegenüber allen anderen möglichen Aussagen.<sup>9</sup>

Die dritte Schwierigkeit besteht darin, dass es nicht immer leicht ist, zwischen relevanten und irrelevanten Daten zu unterscheiden. Ein Beispiel aus der Wissenschaftsgeschichte ist die Mondbewegung im ptolemäischen Weltbild einerseits und im kopernikanischen Weltbild andererseits. Im ptolemäischen, geozentrischen Weltbild zählt der Mond (wie auch die Sonne) zu den Planeten, den Wandelsternen. Die Planeten kreisen um die Erde, und um das Verhalten der Planeten zu beschreiben, liefert die Beobachtung Mondbewegung relevante Daten. Im kopernikanischen, heliozentrischen Weltbild zählt der Mond, der um die

---

<sup>8</sup>Dies ist der hypothetische Charakter des Wissensideal der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Vgl. dazu die Ausführungen zum Wissensideal in Kap. Kapitel I, 1 c). Zum ganzen auch von Wright, S. 30, 67 u. ö.

<sup>9</sup>Oft liegen die Verhältnisse wesentlich komplizierter als im genannten Beispiel. Es könnte etwa der Fall eintreten, dass zwei konkurrierende Theorien mit „Schwan“ oder „weiss“ gar nicht dasselbe bezeichnen. Vgl. dazu das im Text folgende Beispiel.

Erde kreist, nicht zu den Planeten, die um die Sonne kreisen. Seine Bewegung ist daher für eine Theorie der Planetenbewegungen irrelevant.

Dieser ganze Problemkomplex heisst nach Thomas Kuhn und Paul Feyerabend „Inkommensurabilität“ wissenschaftlicher Theorien.<sup>10</sup> Das angeführte Beispiel zeigt sehr schön, dass Inkommensurabilität auf der Ebene der Daten ihren tieferen Grund in der Inkommensurabilität auf der Ebene der Begriffe hat.

Fazit dieses Abschnittes ist, dass wissenschaftliches Wissen stets unsicheres Wissen ist. Karl Popper hat darin ein unbedingtes Merkmal wissenschaftlichen Wissens gesehen: es ist hypothetisch. Sein Falsifizierbarkeitskriterium dient ihm der Abgrenzung von unwissenschaftlichen Aussagen: Anspruch auf Wissenschaftlichkeit kann nur erheben, was im Prinzip an der Erfahrung auch scheitern könnte.<sup>11</sup>

Für unsere Fragestellung heisst dies: ein Ereignis, das die Naturgesetze zu verletzen scheint, ist nicht primär ein Hinweis auf einen göttlichen Eingriff in die Welt, der *praeter ordinem naturae* geschieht, sondern stellt zuallererst unsere wissenschaftlichen Theorien in Frage. Sie sind möglicherweise inadequat, es gilt, neue zu suchen. Und genau dies tut die Wissenschaft.

## **2. Die Rolle der Anomalie in der Naturwissenschaft**

### **a) Die Wissenschaftsentwicklung nach Kuhn<sup>12</sup>**

Wer naturwissenschaftliche Theorien aufstellt, hat Erwartungen an die Wirklichkeit. Thomas Kuhn unterscheidet in seinem Ablaufmodell der Wissenschafts-

---

<sup>10</sup>Kuhn, S. 148-150; Feyerabend, S. 295-371; Hoyningen-Huene, Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns, S. 202-216.

<sup>11</sup>Vgl. Andersson, Karl Popper: *Logik der Forschung*, in: Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie, 20. Jahrhundert. Wichtig an den Erkenntnissen Poppers ist mir vor allem dieser Punkt, dass alles wissenschaftliche Wissen hypothetische Wissen ist. Als Ablaufmodell der Wissenschaft halte ich seine Position nicht für brauchbar. Nicht jedes unseren Theorien widersprechende Ereignis führt zur Theoriefalsifikation. Wäre dem so, könnte dieses Kapitel hier schliessen.

<sup>12</sup>Vgl. zum folgenden Kuhn; Hoyningen-Huene, Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns.

entwicklung zwei Phasen, die die reife Wissenschaft<sup>13</sup> immer wieder durchläuft. Dabei ist die Phase der „normalen Wissenschaft“ davon geprägt, dass grundlegende Theorien als richtig vorausgesetzt werden und sehr spezielle und detaillierte Erwartungen bestehen, was die Ergebnisse von Experimenten angeht. Ein Physiker etwa, der die Lichtgeschwindigkeit noch genauer messen will, als dies bisher möglich war, setzt eine Theorie des Lichtes voraus und hat sehr präzise Erwartungen, wie sich das Licht im Experiment verhalten wird.

Solche präzisen Erwartungen können verletzt werden. Kuhn nennt Ereignisse, die den Erwartungen zuwiderlaufen, Anomalien. Solche treten im Wissenschaftsbetrieb immer wieder auf, meist werden dahinter Dreckeffekte vermutet (d.h. nicht genügend eliminierte Störfaktoren), und oft trifft diese Vermutung zu. Dies wäre dann eine *blosse Anomalie*. Aber unter gewissen Bedingungen stellen Anomalien auch die naturwissenschaftlichen Theorien in Frage. Eine solche Anomalie nennt Kuhn *wesentliche Anomalie*.<sup>14</sup>

Blosse und wesentliche Anomalien lassen sich nicht eindeutig unterscheiden: es ist vielfach nicht ohne weiteres feststellbar, ob ein unerwartetes Ereignis ein Dreckeffekt ist oder die Theorie in Frage stellt. Dies wird bei späteren Überlegungen zur Wunderfrage noch wichtig sein. Allerdings lassen sich einige Kriterien angeben, wann wir eine wesentliche Anomalie vermuten dürfen, von denen eines für unsere Fragestellung sich als wichtig erweisen wird: die Wiederholbarkeit.<sup>15</sup>

Eine wesentliche Anomalie zieht mehr und mehr das Interesse und die Anstrengungen der Forschungsgemeinschaft auf sich und führt die normale Wissenschaft in eine Krise. Dies ist die zweite Phase, die eine reife Wissenschaft laut Kuhn von Zeit zu Zeit durchläuft: die ausserordentliche Wissenschaft oder Wissenschaft in der Krise. Sie ist gekennzeichnet durch die Uneinigkeit über grund-

---

<sup>13</sup>Die vorparadigmatische oder vornormale Phase, die eine Wissenschaft durchläuft, bevor sie zur Reife gelangt, nehme ich im folgenden nicht in den Blick. Siehe dazu Kuhn, S. 10-22; Hoyningen-Huene, Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns, S. 185-189.

<sup>14</sup>Kuhn ist nicht streng in seiner Terminologie. Zu weiteren Bezeichnungen, die dasselbe meinen, siehe Hoyningen-Huene, Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns, S. 219.

<sup>15</sup>Es kann „ein und dieselbe Anomalie immer wieder und in verschiedenen Labors auftreten.“ Hoyningen-Huene, Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns, S. 221.

legende Fragen, das Infragestellen bisher allgemein anerkannter Theorien, aus der Sicht der traditionellen Wissenschaft absurd anmutende Lösungsvorschläge u. a. m. Der Fokus der Forschung sind die wesentlichen Anomalien, die in die Krise geführt haben, und sie sind zugleich der Massstab, ob eine Krise als überwunden betrachtet werden kann: wenn eine neue Theorie die Anomalien integrieren kann. Der dafür von Kuhn geprägte Ausdruck „Paradigmenwechsel“ wurde weit über den Anwendungsbereich der Kuhn’schen Theorie aufgegriffen.<sup>16</sup> Natürlich ist auch der Fall vorstellbar, dass sich die Anomalien doch noch als Dreckeffekte erweisen und von der alten Theorie integriert werden können: auch in diesem Fall sind die Anomalien verschwunden und die Phase der ausserordentlichen Wissenschaft beendet.

Selbstverständlich muss eine neue Theorie in der Lage sein, auch jene Erscheinungen zu erklären, die die alte Theorie zu erklären imstande war, oder sie muss zumindest erfolversprechend genug sein, dies eines Tages zu können. Dies ist kein objektiv zwingendes Kriterium, sich der Theorie anzuschliessen, deswegen ist es in der Phase der ausserordentlichen Wissenschaft verständlich und vernünftig, wenn verschiedene Forscher an der alten und an möglicherweise verschiedenen neuen Theorien arbeiten. Dies ist ein Mechanismus, der die Verteilung des Risikos reguliert: da noch niemand weiss, welche Theorie den Sieg davontragen wird, muss an allen gearbeitet werden, auch wenn sich die Arbeit an den unterlegenen Theorien als überflüssig erweisen wird. Für den Erkenntnisfortschritt war sie notwendig.

Die wesentlichen Anomalien spielen in der Kuhn’schen Theorie also die Rolle eines Motors für den Erkenntnisfortschritt.<sup>17</sup> Was scheinbar den Naturgesetzen widerspricht, hilft uns, unser Verständnis für das, was in der Natur geschieht, zu vertiefen.

---

<sup>16</sup>In der Theologie etwa von Küng, S. 133-142.

<sup>17</sup>Zu den verschiedenen Arten von Fortschritt in der normalen Wissenschaft einerseits und der ausserordentlichen Wissenschaft andererseits siehe Kuhn, S. 23-42 und 160-173; Hoyningen-Huene, Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns, S. 179-182 und 251-256.

## **b) Die Schwierigkeit, eine Anomalie festzustellen und das Argument von Hume**

Ich habe schon davon darauf hingewiesen, dass es im Kuhn'schen System nicht leicht ist, festzustellen, ob eine wesentliche Anomalie vorliegt. Ebenso hat der Theologe, der in der Tradition eines Thomas von Aquin das Wunder für ein Ereignis ausserhalb der Ordnung der Natur hält, Schwierigkeiten zu zeigen, dass ein Wunder vorliegt. David Hume führt im Abschnitt „Of Miracles“ in seinem Essay „An Enquiry Concerning Human Understanding“<sup>18</sup> ein wichtiges Argument gegen den Wunderglauben ein. Er legt dar, dass der vernünftige Mensch nie Grund haben wird, an Wunder zu glauben, da er nie genügend Beweis hat, dass das Wunder historisch wirklich stattgefunden hat.<sup>19</sup>

Das Argument von Hume läuft im einzelnen folgendermassen: Grundlage ist seine empiristische Position, dass die Erfahrung unsere einzige Richtschnur ist, wenn wir über die Wirklichkeit reflektieren. Dabei ist ihm klar, dass auch die Erfahrung nicht unfehlbar ist.<sup>20</sup> Deshalb wird der vernünftige Mensch immer die verschiedenen Gründe, ob er etwas als wirklich geschehen akzeptieren soll, gegeneinander abwägen: „A wise man, therefore, proportions his belief to the evidence.“<sup>21</sup>

Hume definiert ein Wunder als eine Verletzung der Naturgesetze,<sup>22</sup> und da die Naturgesetze nichts anderes als Generalisierungen der menschlichen Erfahrung sind, steht jedem Wunder per definitionem fast die gesamte menschliche Erfahrung als Gegenbeispiel gegenüber. „A miracle is a violation of the laws of nature; and as a firm and unalterable experience has established these laws, the proof against a miracle, from the very nature of the fact, is as entire as any argument from experience can possibly be imagined.“<sup>23</sup> Damit ein Mensch aus

---

<sup>18</sup>Hume S. 88-108/dt. S. 128-155.

<sup>19</sup>Das Argument von Hume wird diskutiert bei Basinger/Basinger, S. 31-51.

<sup>20</sup>Hume S. 89/dt. S. 129.

<sup>21</sup>Hume S. 89/dt. S. 130.

<sup>22</sup>„There must ... be a uniform experience against every miraculous event, otherwise the event would not merit that appellation.“ Hume, S. 93/dt. S. 134

<sup>23</sup>Hume S. 93/dt. S. 134.

vernünftigen Gründen glauben kann, dass sich ein Wunder historisch zugetragen hat, braucht es demnach ein so überwältigend zuverlässiges Zeugnis, dass es ein noch grösseres Wunder wäre, wenn dieses Zeugnis falsch wäre.<sup>24</sup>

Nun zeigt die Erfahrung, dass die Naturgesetze im allgemeinen verlässlicher sind als menschliche Zeugnisse. Allerdings gibt es sehr wohl Zeugnisse, an denen zu zweifeln schwierig ist, da sie von einer grossen Zahl von Menschen stammen, die einen guten Ruf und eine gute Ausbildung haben und deren Zeugnis sich in der Vergangenheit stets als korrekt erwiesen hat. Allerdings lässt sich ein solches Zeugnis für ein Wunder in der Geschichte laut Hume nicht finden.<sup>25</sup>

Dies ist ein Grund, warum Hume sagt, es finde sich kein Wunder, für das genügend Beweismaterial vorliegt, dass es wirklich stattgefunden habe. Hume führt dafür weitere Gründe an. Der zweite ist der, dass Menschen erfahrungsgemäss von wundersamen Ereignissen fasziniert sind und sie deshalb allzu leicht glauben und bezeugen.<sup>26</sup> Drittens stammen Wunderberichte in den meisten Fällen von ungebildeten Völkern, auf deren Zeugnis man sich nicht allzusehr verlassen sollte.<sup>27</sup> Und viertens dienen Wunderberichte oft dazu, die Überlegenheit einer Religion über eine andere zu begründen, und so ist das Zeugnis *für* ein Wunder in *einer* Religion zugleich Zeugnis *gegen* die Wunder in *anderen* Religionen. Das

---

Lewis widerspricht diesem Argument, indem er es als Zirkelschluss zu erweisen versucht: es gehe davon aus, dass Wunder unmöglich sind, und dann sei klar, dass kein historisches Zeugnis das Gegenteil beweisen kann (Lewis S. 7-9). Für viele, die (explizit oder implizit) in der Tradition von Hume argumentieren, stimmt das wohl auch. Das Originalargument von Hume behauptet die Unmöglichkeit der Wunder aber nicht aufgrund von Gesetzen, sondern aufgrund der den Gesetzen zugrundeliegenden Erfahrungen. Es ist damit von Lewis' Kritik nicht betroffen, da es die Möglichkeit neuer Erfahrung, aufgrund der die Unmöglichkeitsbehauptung revidiert werden kann, wenigstens im Prinzip offenhält (siehe aber auch im Text unter c)).

Überhaupt halte ich das Buch von Lewis nicht für besonders hilfreich. Mag er auch in Einzelheiten recht haben, so ist doch die apologetische Grundtendenz störend und die Argumentation in ihrem beweisenden Anspruch nicht überzeugend. Lewis meint etwa, die Existenz Gottes begründen zu müssen, und zwar mit einer Argumentation, die über weite Strecken mit dem Gottesbeweis von Descartes übereinstimmt (Lewis s. 11-42). Diese Übereinstimmung erwähnt Lewis allerdings nicht.

<sup>24</sup>„The plain consequence is (and it is a general maxim worthy of our attention), ‘That no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous than the fact, which it endeavours to establish...’“ Hume S 94/dt. S. 135.

<sup>25</sup>Hume s. 94f./dt. S. 136. Bereits Celsus und Porphyrios haben laut Baur die Verlässlichkeit des biblischen Zeugnisses in Zweifel gezogen, indem sie auf die Widersprüche in den Evangelien hinwiesen. RGG Wunder V, Sp. 1838.

<sup>26</sup>Hume S. 95f./dt. S. 136-139.

<sup>27</sup>Hume S. 96-98/dt. S. 139-141.

heisst, die Zeugnisse für Ereignisse mit Wundercharakter heben sich gegenseitig auf.<sup>28</sup>

### c) Hume und die Revidierbarkeit der Naturgesetze

Auf eine eingehende wissenschaftsphilosophische Würdigung und Diskussion von Humes Position kann hier nicht eingetreten werden. Parallelen zu Kuhns Betrachtung der Wissenschaftsgeschichte sind aber unverkennbar: Auch Sinnestäuschungen, interessegeleitete Falschaussagen, Irrtümer (alles Dinge, die Hume postulieren muss, um den Gegensatz zwischen Naturgesetzen und Wunderberichten zu erklären) sind in gewisser Weise Dreckeffekte, die zu Anomalien führen, welche aber für die Wissenschaft unerheblich sind. Erst starkes und verlässliches Zeugnis macht aus diesen Anomalien wesentliche Anomalien. Wissenschaftsphilosophische Kritik ist an Humes Position zu üben, dass kein Zeugnis ausreichen würde, eine Anomalie zur wesentlichen Anomalie zu erheben und so die Revision wissenschaftlicher Theorien verhindert würde.<sup>29</sup>

Antony Flew, zugleich Kritiker und Verfechter der Hume'schen Sichtweise in der Gegenwartsphilosophie, ist der Meinung, dass es sehr wohl möglich ist, wissenschaftliche Theorien aufgrund von Anomalien zu revidieren, wenn die Fakten, die ins Feld geführt werden, getestet werden können.<sup>30</sup> Dies ist ja auch für Kuhn ein Kriterium, das aus einer blossen eine wesentliche Anomalie macht. Noch aus einem anderen Grund scheint mir Flew wichtig: an seiner Argumentation lässt sich zeigen, dass seine Überlegungen im Anschluss an Hume, obwohl Flew der Meinung ist, sie würden es leisten, nicht a priori jedem auch nur vorstellbaren Wunderbericht die Glaubwürdigkeit entziehen.

Der springende Punkt bei Flew ist, dass wir zwei Aussagen haben, die einander widersprechen: die wissenschaftliche Theorie (Flew nennt sie „nomological“) einerseits, der Wunderbericht, also eine historische Aussage andererseits. „The candidate historical proposition will be particular, often singular, and in the past tense. ... it is no longer possible for anyone to examine the subject directly for

---

<sup>28</sup>Hume s. 98f./dt. S. 142f.

<sup>29</sup>Basinger/Basinger, S. 38f.

<sup>30</sup>Flew S. 99; Basinger/Basinger, S. 38-41.

himself.“<sup>31</sup> Dem so der näheren Überprüfung entzogenen Wunderbericht stehen die stets überprüfbareren Naturgesetze gegenüber: „The ‘law of nature’ will ... be a general nomological. It can thus in theory – though obviously not always in practice – be tested at any time by any person.“<sup>32</sup> Deshalb sei der allgemeinen, in der Gegenwart überprüfbareren Aussage in jedem Fall der Vorzug zu geben.

Demgegenüber betonen David und Randall Basinger meines Erachtens korrekt, dass auch den historischen Aussagen unter Umständen gegenwärtig überprüfbare Gesetze zugrunde liegen, nämlich die empirisch wohlbestätigten Gesetze über die Zuverlässigkeit und Intersubjektivität menschlicher Wahrnehmung. Auch diese Prinzipien lassen sich unter Umständen testen, es kann etwa durch eine Befragung die Zuverlässigkeit eines Zeugen überprüft werden. Gewiss sind Täuschung oder Betrug nie zu hundert Prozent auszuschließen, aber es sind doch Situationen vorstellbar, in denen es leichtfertig wäre, a priori Täuschung oder Betrug anzunehmen. In solchen Fällen haben wir einen anderen Konflikt, als ihn Flew gesehen hat, und zwar einen, der sich nicht im Voraus, sondern nur von Fall zu Fall entscheiden lässt: „We would have a conflict between our current, testable, present tense nomologicals and our current, testable, present tense observation-confirming (testimonial) principles.“<sup>33</sup> Es ist allerdings zuzugeben, dass die wissenschaftlichen Theorien der Gegenwart grundsätzlich besser bestätigt sind als die Prinzipien der Zuverlässigkeit menschlicher Zeugenaussagen.

### **3. Die theologische Relevanz des Hume'schen Arguments**

Auch eine umfassende theologische Würdigung und Diskussion von Humes Position würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ich beschränke mich darauf, ein theologisches Fazit zu versuchen und einzelne Punkte mit besonderer theologischer Relevanz herauszustreichen.

---

<sup>31</sup>Flew S. 101.

<sup>32</sup>Flew S. 101.

<sup>33</sup>Basinger/Basinger, S. 45. Dies ist übrigens schon bei Hume thematisiert: S. 90f./dt. S. 130f.

### **a) Wunderberichte, Zeichenforderungen und Glaubenslegitimation**

Es gelingt Hume und Flew nicht, wie zuletzt gezeigt wurde, Wunderberichte in jedem Fall und a priori als unglaubwürdig zu qualifizieren. Aber Hume mahnt uns, dass wir sehr vorsichtig sein sollen, Wunderberichte, die Verletzungen von wohlbestätigten Theorien implizieren, als historische Ereignisse anzunehmen. Damit warnt er uns implizit vor einem fundamentalistischen Bibelverständnis, das Wunderberichte für historische Fakten nimmt und darauf eine Theologie aufbaut: eine solche Theologie steht auf einem unsicheren Fundament, und der vernünftige Mensch, the wise man (um mit Hume zu sprechen) kann sie nicht annehmen.

Das Hume'sche Argument wirft auch ein neues Licht auf Zeichenforderungen. Hume hat richtig erkannt, dass Wunder oft als Legitimation der eigenen Religion dienen, daher Wunderberichte der einen Religion diejenigen der anderen bestreiten; konsequenterweise sind alle derartigen Wunderberichte, da tendenziös, mit Vorsicht zu geniessen. Wenn sich eine Religion mit Wundern zu legitimieren sucht, ist es natürlich nur folgerichtig, dass dann auch Beweise für diese Wunder gefordert werden; und wenn einem Zeugenaussagen nicht als Beweise ausreichen, ist es legitim, auch hier und jetzt ein Wunder zu fordern. Diese Überlegungen mahnen eine Religion zur Vorsicht, sich mit Wundern rechtfertigen zu wollen.<sup>34</sup>

### **b) Die Theorieladenheit der Beobachtung**

Theologische Kritik an Hume ist angebracht, wenn er festhält, vor allem bei ungebildeten und barbarischen Völkern würden Wundergeschichten erzählt, und dies spreche gegen die Glaubwürdigkeit der Berichte. Ohne das Faktum bestreiten zu wollen, kann man auch eine diametral entgegengesetzte Deutung vornehmen: Berichte von Wundern respektive naturwissenschaftlichen Anomalien sind deshalb bei ungebildeten Völkern so häufig, weil keine ausgefeilte Theorie darüber, was möglich ist und was nicht, ihre Sicht auf die Wirklichkeit behin-

---

<sup>34</sup>Siehe dazu aber auch Kapitel Kapitel III, 3 c).

dert. Kuhn,<sup>35</sup> Feyerabend und andere vertreten und begründen die Auffassung, dass wissenschaftliche Theorien auch die Wahrnehmung der Wirklichkeit beeinflussen. Feyerabend nennt dies „*natürliche Interpretationen* – Vorstellungen, die so eng mit Beobachtungen verbunden sind, dass es besonderer Anstrengung bedarf, ihr Vorhandensein zu erkennen und ihren Inhalt zu bestimmen.“<sup>36</sup> Wenn nun Beobachtungen und Vorstellungen (Theorien) so eng miteinander verbunden sein können, dass es schwierig ist, sie zu unterscheiden, so ist naheliegend, dass nicht nur die Beobachtung die Theorie, sondern auch die Theorie die Beobachtung beeinflusst. Deshalb sprechen manche Autoren, wenn sie diesen Sachverhalt im Blick haben, von der Theoriegeladenheit der Daten.<sup>37</sup> Für unsere Fragestellung bedeutet dies konkret: in einer Gesellschaft, in der die Vorstellung vorherrscht, dass bestimmte Ereignisse unmöglich eintreten, haben die Leute Mühe, ein solches Ereignis, wenn es denn doch eintritt, korrekt wahrzunehmen. Sie werden vielmehr das wahrnehmen, was sie für eine mögliche Wahrnehmung halten.<sup>38</sup> Und so können in aufgeklärten Gesellschaften Berichte über Anomalien weniger gut Anerkennung gewinnen, selbst wenn sie wahr sind.

Diesen Punkt halte ich für theologisch höchst relevant. Ich bin der Auffassung, dass unsere Zeit sich schwertut damit, Wunder überhaupt wahrzunehmen, da sie, ausgehend von einem in meinen Augen falschen Wunderverständnis, von der Unmöglichkeit der Wunder überzeugt ist. Hier herrscht eine merkwürdige Spannung zwischen Wunderbegriff und Wundererfahrung: Der Wunderbegriff kann sich an keiner Wundererfahrung entwickeln, weil es zu keiner Wundererfahrung kommt. Aber gerade dieses Ausbleiben der Wundererfahrung hat seinen Grund (zumindest teilweise) im Wunderbegriff.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup>Bei Kuhn kommt die Theoriegeladenheit der Beobachtung auf viele Arten und an vielen Stellen zum Ausdruck, etwa in seiner These von der Pluralität der Erscheinungswelten (Hoyningen-Huene, die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns, S. 41-51; für Belege bei Kuhn siehe dort), wobei jede Erscheinungswelt auch durch subjektseitige Anteile mitkonstituiert ist (Hoyningen-Huene, a. a. O. S. 72-132).

<sup>36</sup>Feyerabend, S. 89, Hervorhebung von ihm.

<sup>37</sup>Burri, S. 179-181; Basinger/Basinger, S. 91.

<sup>38</sup>Sehr erhellend die Ausführungen über die Fernrohrbeobachtungen Galileis bei Feyerabend, S. 145-168.

<sup>39</sup>Zum Verhältnis von Wunderbegriff und Wundererfahrung s. u. Kap. Kapitel III, 1.

## **4. Die Bedeutung der Quantentheorie für die Wunderfrage<sup>40</sup>**

### **a) Quantenmechanische Unbestimmtheit als Einfallstor für Gottes direkte Wirksamkeit in der Welt?**

Dieser Abschnitt behandelt die Bedeutung der Quantentheorie für die Wunderfrage. Ich halte die Quantentheorie für unser Thema für sehr bedeutsam, aber nicht in der Weise, wie es vor allem populärtheologisch gesehen wird. Da lässt sich etwa folgende Argumentation hören:<sup>41</sup> Die Heisenberg'sche Unschärferelation besagt, dass ein Beobachter (oder ein Beobachtungsapparat) von einem Elementarteilchen nicht zugleich Ort und Impuls kennen kann. In dieser Unschärfe bestehe nun das Tor, durch das Gott direkt in die Welt eingreifen könne. Er könne einem Teilchen an einem bestimmten Ort auch einen bestimmten Impuls innerhalb der Schranken der Heisenberg'schen Unschärferelation zuordnen und so Ereignisse in der Welt bewirken, die sonst nicht geschehen könnten. Manchmal auch auf ähnliche Art und mit anderen Erkenntnissen der Quantentheorie argumentiert etwa mit der Aufgabe des Kausalgesetzes zugunsten der Komplementarität, mit der man auch den freien Willen zu begründen versucht. Das Ergebnis ist immer, dass Gott auf Quantenebene in den Lauf der Welt eingreifen und damit auf der Ebene der Makrowelt Ereignisse bewirken kann, die den Gesetzen der Makrowelt zu widersprechen scheinen, weil sie so extrem unwahrscheinlich sind, dass sie ohne Gottes Eingriff nie geschehen wären. Solche Ereignisse wären dann die Wunder.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup>An allgemeinverständlichen Darstellungen der Quantenmechanik habe ich herangezogen: Davies/Brown, v. a. S. 11-53; Bell.

<sup>41</sup>Vertreter einer solchen Ansicht werden besprochen bei Bron, S. 95-99

<sup>42</sup>In diese Richtung geht etwa die Aussage: „Es ist also nun möglich, das Wunder als ein Ereignis innerhalb der Grenze des durch die eingeschränkte Determiniertheit relativierten Kausalmechanismus zu denken. Das moderne naturwissenschaftliche Denken schliesst also ein Fürwahrhalten der biblischen (und natürlich auch der ausserbiblischen und überhaupt aller) Wunder nicht mehr aus. Auf der anderen Seite aber fällt nun auch der thomistische Mirakelbegriff dahin, weil er im Grunde die strenge Determiniertheit des Naturgeschehens voraussetzt. ... [D]er Weg zu einem Fürwahrhalten der biblischen Wunder wird gangbar, ohne dass ein sacrificium intellectus geleistet werden müsste.“ Dignath S. 199f. Abgesehen von den im Text folgenden Einwänden ist dazu zu sagen, dass es für den Original-Wunderbegriff des Thomas auf dem Hintergrund aristotelischer Naturwissenschaft sehr zweifelhaft ist, ob man mit Recht behaupten kann, er setze die strenge Determiniertheit des Naturgeschehens voraus. Es ist Dignath allerdings zugute zu halten, dass er ein fundamentalistisches Fürwahrhalten aller Wundergeschichten als historisch so geschehen trotz seiner Argumentation ablehnt.

Zu dieser Argumentation habe ich mehrere Einwände vorzubringen. Erstens der methodische Einwand: es handelt sich bei dieser Argumentation Ad-hoc-Hypothese, die einzig und allein zu dem Zweck eingeführt wird, um die historische Möglichkeit von Wundern zu retten.<sup>43</sup> Zweitens ein naturwissenschaftlicher Einwand: es wird vorausgesetzt, dass kleine Eingriffe auf Quantenebene (die sich innerhalb der als wahres Naturgesetz angesehenen Quantentheorie bewegen) grosse Einflüsse auf die Ereignisse der Makrowelt haben. Diese Voraussetzung wird durch die Quantenmechanik nicht bestätigt, sondern im Gegenteil unwahrscheinlich gemacht.<sup>44</sup> Es müsste also für diese Voraussetzung Begründung gegeben werden, dies geschieht nicht. Drittens ein theologischer Einwand: Gott erhält als Lückenbüsser diejenige Nische zugeteilt, die die Naturwissenschaft nicht zu füllen vermag.<sup>45</sup> Die Rede von Gottes Wirken in der Welt – nicht nur in der Betrachtung des konkreten Einzelfalls, sondern in der Erörterung der allgemeinen Möglichkeit – ist so in hohem Masse vom gegenwärtigen Erkenntnisstand der Naturwissenschaft abhängig.

Es sei hier zugegeben, dass diese Nische einen besonderen Status hat: sie wird von der Quantentheorie permanent freigehalten. Kein weiteres Fortschreiten der Forschung (ausser vielleicht eine wissenschaftliche Revolution) kann diese Nische besetzen. Die Frage sei erlaubt, ob sich die Theologie zu recht auf die Quantentheorie beruft, wenn sie diese grundsätzlich freie Nische doch besetzt. Wenn wir die statistische Naturgesetzlichkeit und die deskriptive Vollständigkeit<sup>46</sup> der Quantenmechanik ernst nehmen, so ist es inkonsequent zu behaupten, Gott könne einem Teilchen im Rahmen der Unbestimmtheitsrelation frei einen Ort und einen Impuls zuweisen, da ein Teilchen auf Quantenebene nicht einen

---

<sup>43</sup>Dieser Einwand allein wiegt noch nicht schwer, da Ad-hoc-Hypothesen durchaus eine wichtige Rolle im Wissenschaftsbetrieb spielen. Sie qualifizieren ein Problem als gelöst oder im Prinzip lösbar. Vor allem neue Theorien können sich mittels Ad-hoc-Hypothesen dagegen schützen, dass gleich am Anfang, wenn sie noch nicht weit entwickelt sind, die ganze Fülle der Probleme auf sie einstürzt. Die Theorie, dass Wunder Verletzungen der Naturgesetze seien, ist allerdings keine neue Theorie.

<sup>44</sup>„Die Entdeckung möglicher Spontan-Kausalität (sog. Streufreiheit) im subatomaren Bereich wurde vom W[under]-Glauben der Religionen begrüsst und bewegt als ‘sinkendes Gut’ viele Christen. Diese fälschlich sog. ‘Aufhebung der Kausalität’ ist thaumatologisch ohne Belang, da die spontane Streufreiheit bei Zusammenschluss der Atome zu grobphysikalischen Strukturen ‘erstickt’.“ RGG Wunder VI, Sp. 1842. Anderer Meinung ist Jordan, S. 152-157.

<sup>45</sup>Vgl. Daecke, S. 625.

<sup>46</sup>Damit ist gemeint, dass die Quantentheorie die physikalische Wirklichkeit vollständig wiedergibt.

unbekannt, sondern gar keinen wohldefinierten Ort und Impuls hat.<sup>47</sup> Oder anders gefragt: kann sich die Theologie auf die Aufhebung des Kausalgesetzes durch die Quantentheorie berufen und gleichzeitig Gott als neue Ursache einführen? Dies ist mein vierter Einwand: die oben geschilderte Argumentation macht von der Quantenmechanik Gebrauch, ohne sie wirklich ernst zu nehmen.

Mit Pascual Jordan spricht auch ein führender Physiker seiner Zeit Gott die Möglichkeit eines Einflusses auf Quantenebene zu. Er begeht aber nicht den Fehler, dadurch bestimmte Wunder erklären zu wollen (er führt also nicht z. B. das Weinwunder von Kana auf einen Eingriff Gottes auf Quantenebene zurück). Er ist vielmehr der Meinung, die Quantentheorie eröffne die Denkmöglichkeit, Gott *überall* in der Natur am Werk zu sehen.<sup>48</sup> Es ist Jordan zuzugestehen, dass die Unbestimmtheiten der Quantenmechanik diese Denkmöglichkeit erleichtern. Gleichzeitig hat aber Weissmahr recht, der diese Denkmöglichkeit behauptet, ohne die Quantenmechanik zu verwenden, ja, er grenzt sich ausdrücklich von einer solchen Sicht ab. Sein Ansatzpunkt ist der, dass eine Naturwissenschaft wie die Physik das Allgemeine untersucht und vom Individuellen abstrahiert. Im Individuellen, das sich im besonderen Masse (aber nicht ausschliesslich) im Lebendigen äussert, kann Gott in der Welt wirksam sein.<sup>49</sup> Die Wirksamkeit Got-

---

<sup>47</sup>S. u. b).

<sup>48</sup>„Es handelt sich nicht darum, dass uns jetzt Gottes Wirken im Naturgeschehen naturwissenschaftlich *sichtbar* oder *beweisbar* würde. *Nichts* ist uns sichtbar geworden ausser der mathematischen Gesetzlichkeit der Wahrscheinlichkeiten von Quantensprüngen. Das ist eine Gesetzlichkeit von hoher mathematischer Schönheit und Harmonie – man *kann* in ihr, wie Kepler, einen Ausdruck göttlichen Schöpferwillens sehen, aber man *muss* es nicht – jedenfalls nicht im Sinne eines Müssens aus logischer, denkgesetzlicher Notwendigkeit. Ebenso *kann* man (ohne es zu müssen) in der übermächtigen Fülle ständig neuer indeterminierter Entscheidungen göttliches Wirken, göttliche Fügung und Herrschaft sehen – *creatio continua*.“ Jordan, S. 154, Hervorhebung von ihm.

<sup>49</sup>„Die exakten Erkenntnisse der Naturwissenschaft, die in mathematischen Gleichungen formulierten Naturgesetze drücken nicht die Wirklichkeit in ihrer Fülle aus, sondern nur das von ihr, was eindeutig beschrieben werden kann. Die Naturgesetze sind objektiv, insofern sie einen Aspekt der Wirklichkeit darstellen. Sie abstrahieren aber von allem Individuellen und Ursprünglichem. ... Deshalb ist es grundsätzlich denkbar, dass Gott, durch die Eigenwirksamkeit auch der nicht-personalen innerweltlichen Ursachen wirkend, etwas Neues und Unvorhergesehenes hervorbringt und sich somit als der freie Herr der Natur kundtut. (Diese Überlegung hat mit der Argumentation nichts zu tun, die sich auf die mikrophysikalische Unbestimmtheit beruft!)“ Weissmahr, Wunder als Zeichen Gottes?, S. 216 „Es geht uns nicht um eine Lücke innerhalb des naturwissenschaftlich feststellbaren, sondern um den philosophischen Aufweis, dass naturwissenschaftliche Erkenntnis die innerweltliche Ursächlichkeit nur unter einem Aspekt (nämlich als eindeutig determinierte, transeunte Kausalität) zu erfassen vermag, dass also innerweltliche Ursächlichkeit mehr ist als naturwissenschaftlich erkennbare Ursächlichkeit, da in jedem innerweltlichen Ereignis ein Moment vorhanden ist, das innerweltlich nur auf das Selbst des Wirkenden zurückgeführt werden kann.“ Ders., Gottes Wirken in der Welt, S. 157. Vgl. auch die These von der Priorität der (individuellen) Handlung gegenüber der (allgemeinen) Kausalität bei von Wright, S. 71-75.

tes in der Welt ist also auch denkmöglich, ohne die Quantentheorie voraussetzen zu müssen.<sup>50</sup>

### **b) Kausaldeterminismus versus Wahrscheinlichkeitsdeterminismus**

Es ist nun aber nicht so, dass die Theologie von der Quantenmechanik in der Wunderfrage nichts lernen könnte. Bedeutsam ist in meinen Augen das folgende: die statistische Natur wissenschaftlicher Theorien und ihre deskriptive Vollständigkeit. Die Quantentheorie macht für Ort, Impuls, Geschwindigkeit etc. statistische Angaben, d. h. sie gibt die Wahrscheinlichkeit an, mit der ein bestimmtes Teilchen diesen Zustand hat. Betrachtet man viele Teilchen, so findet man die Zustände gemäss diesen Wahrscheinlichkeiten verteilt. Dies ist allerdings noch nicht das wirklich Neue der Quantentheorie; bereits die kinetische Wärmetheorie hatte so gearbeitet und das Verhalten eines Gases mit Hilfe der statistischen Verteilung das Verhalten der einzelnen Teilchen erklärt. Wesentlich neu an der Quantentheorie, wenigstens in der von Nils Bohr vorgelegten, später „Kopenhagener Deutung“ genannten und inzwischen als Standardinterpretation weithin anerkannten Form, ist, dass die statistische Beschreibung als *vollständige* Beschreibung angesehen wird. Die Statistik ist also nicht einfach eine Notlösung, um eine grosse Anzahl Teilchen in den Griff zu bekommen, die sich aber mit genügendem Aufwand auch vollständig mit klassischer Mechanik beschreiben liessen; das Rechnen mit Wahrscheinlichkeiten ist vielmehr deshalb vonnöten, weil sich auch über die einzelnen Teilchen gar nicht mehr aussagen lässt als Wahrscheinlichkeiten. Ein Teilchen oder ein System befindet sich dann nicht in einem bestimmten Zustand, sondern in der Überlagerung mehrerer möglicher und verschieden wahrscheinlicher Zustände. Diese Ansicht ist philosophisch höchst problematisch, und Albert Einstein hat sich damit nie abfinden können, aber auch die neueren Experimente scheinen Bohr recht zu geben.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup>Mit „Wirksamkeit“ ist hier etwas anderes gemeint, als gemeinhin damit verbunden wird. Zur näheren Erläuterung siehe Kapitel III, vor allem 2 c) und 4 b).

<sup>51</sup>Siehe Davies/Brown, v. a. S. 25-32 und 55-59. Ein prominenter Ausschnitt aus der Originalauseinandersetzung sind die beiden Arbeiten von Einstein/Podolsky/Rosen einerseits und Bohr andererseits, die beide den Titel tragen „Can Quantum-Mechanical Description Of Physical Reality Be Considered Complete?“

Es ist hier nicht der Ort, auf die naturwissenschaftlichen und philosophischen Implikationen der Kopenhagener Deutung einzugehen.<sup>52</sup> Wichtig für unsere Frage ist folgendes: die Quantentheorie ersetzt den Kausal determinismus durch einen Wahrscheinlichkeitsdeterminismus. Nicht mehr die Ereignisse sind durch die Theorie determiniert, sondern die Wahrscheinlichkeiten, mit der sie eintreten; diese jedoch sind determiniert, und diese Determination lässt sich nicht auf Kausalursachen zurückführen. Dies ist eine wissenschaftsphilosophische Neuerung ersten Ranges. Die Tatsache, dass eine wahrscheinlichkeitsdeterministische Erklärung überhaupt den Rang einer wissenschaftlichen Theorie erreichen konnte, hat enorme Implikationen auf die Wunderfrage. Es bedeutet dies nämlich, dass die Naturwissenschaft prinzipiell jedes, wirklich jedes Ereignis in eine Theorie integrieren kann und diese Theorie als vollständig angesehen werden kann. Keine Anomalie ist absurd genug, als dass sie nicht grundsätzlich in einer Theorie verarbeitet werden könnte. Es gilt nur noch, mit empirischen Mitteln die tatsächliche Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses unter festgelegten Bedingungen festzustellen, und schon lässt sich eine deskriptiv vollständige Theorie aufstellen: unter den festgelegten Randbedingungen befindet sich ein System im Überlagerungszustand  $x$  % dieses Ereignis,  $y$  % jenes Ereignis.<sup>53</sup>

Ich bin weit entfernt davon, zu behaupten, die Naturwissenschaft müsste oder würde faktisch so vorgehen und sich nicht mehr um kausale Erklärungen bemühen. Mein Punkt ist vielmehr der: die Quantenmechanik mit ihren statistischen und zugleich vollständigen Erklärungen *könnte* recht haben, die wahren Naturgesetze *könnten* wahrscheinlichkeitsdeterministisch sein; dann aber haben wir nicht nur faktisch, sondern prinzipiell kein Kriterium, um naturwissenschaftlich nicht erklärbare Ereignisse zu identifizieren, als Wunder zu bezeichnen und sie dem direkten Eingriff Gottes zuzuschreiben. Denn alle Ereignisse wären wenigstens im Prinzip naturwissenschaftlich vollständig erklärbar.

---

<sup>52</sup>Siehe dazu z. B. Bell; Bohr, Kausalität und Komplementarität; Davies/Brown; Feynman, S. 157-182; Gorgé; Heisenberg; Putnam.

<sup>53</sup>Bei Anomalien, d. h. in diesem Fall bei ungewöhnlichen Ereignissen (z. B. beim Auftreten von grünen Schwänen) wird die eine Prozentzahl sehr nahe bei null oder nach unserer gegenwärtigen Erkenntnis ganz null sein.

## 5. Das Konzept der ständig unerklärbaren Ereignisse

Die Überlegungen des letzten Abschnittes werfen ein neues Licht auf die Wunderdefinition des Thomas aus Scg III, 101: „Folglich ist schlechthin wunderbar dasjenige, welches eine schlechthin (für alle Kreaturen) verborgene Ursache hat“. Die Quantenmechanik postuliert nun auf Quantenebene Ereignisse ohne jede Ursache. Dies ist zwar nicht dasselbe wie Ereignisse, die eine Ursache haben, wobei diese aber grundsätzlich verborgen und unerkennbar ist. Aber zumindest *erkenntnistheoretisch* sind die beiden Alternativen äquivalent, und um eine Frage der Erkenntnis geht es bei Thomas ja gerade. Aus diesem Grund müsste man heute nach der thomasischen Definition sämtliche Ereignisse auf Quantenebene als Wunder bezeichnen. Ein solcher Wunderbegriff verliert aber zumindest in thomistischer Sichtweise jede theologische Relevanz.<sup>54</sup>

Nun gibt es aber eine Möglichkeit, dem auszuweichen, indem man statt der Kausalität allgemein die wissenschaftliche Erklärbarkeit zum Massstab nimmt. Dies trägt der Tatsache Rechnung, dass vollständige wissenschaftliche Erklärungen ohne die Angabe von Kausalursachen anerkannt sind.<sup>55</sup> Ein Wesensmerkmal des Wunders – ganz im Sinne des Aquinaten – wäre dann: es ist grundsätzlich und ständig durch die Wissenschaft nicht erklärbar. Ich habe am Ende des letzten Abschnitts zu zeigen versucht, dass es keine solchen Ereignisse geben kann, sondern dass die Wissenschaft (sofern man wie die Quantenmechanik statistische Erklärungen als vollständig anerkennt) zumindest grundsätzlich für jedes Ereignis eine Erklärung geben kann.<sup>56</sup> Zu jener Argumentation lässt

---

<sup>54</sup>Dies schliesst nicht aus, dass eine solche Aussage aus anderen Sichtweisen, etwa derjenigen Schleiermachers, relevant sein kann. S. u. Kap. Kapitel III, 3 d).

<sup>55</sup>Bis zu einem gewissen Grad war dies schon in der Newton'schen Mechanik so: das Gravitationsgesetz etwa besagt nur, *wie* sich schwere Körper verhalten, nicht *warum*. Die Quantenmechanik sagt nun nicht einmal mehr voraus, *wie* sich ein Körper verhält, sondern nur noch, mit welcher Wahrscheinlichkeit er sich auf bestimmte Art verhält.

<sup>56</sup>Leider thematisiert Swinburne, der als ein Merkmal der Wunder ihre ständige Unerklärbarkeit behauptet, nicht, welche Ansprüche er an eine „Erklärung“ stellt. Gerade diese Frage, welche Aussagen eigentlich legitimerweise „Erklärungen“ genannt werden, ist aber keineswegs von vornherein klar, wie von Wright, v. a. S. 42-82, zeigt. Ich halte mich hier an die Kuhn'sche Theorie: was nach dem geltenden Paradigma (im Text wird die Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik als geltendes Paradigma vorausgesetzt) eine legitime Erklärung ist, betrachte ich ebenfalls als solche, wohl wissend, dass die Legitimität von Erklärungen dann durch eine wissenschaftliche Revolution geändert werden kann. „Each [sc. jede wissenschaftliche Revolution] produced a consequent shift ... in the standards by which the profession determined what should count as an admissible problem or as a

sich ein gewichtiger Einwand vorbringen, so dass ich in diesem Kapitel diesen Wunderbegriff, der auf der wissenschaftlichen Nichterklärbarkeit beruht, noch einmal zur Diskussion stelle. Kommt dazu, dass dieser Wunderbegriff von den logischen Schwierigkeiten nicht betroffen ist, die Wunder haben, wenn sie als Ereignisse gegen die Naturgesetze verstanden werden.

Das Argument, warum es Ereignisse geben könnte, die wissenschaftlich ständig unerklärbar bleiben würden, ist das folgende: gewiss lässt sich jedes Ereignis in irgendeine wissenschaftliche Formel integrieren. Aber es wäre doch vorstellbar, dass ein Ereignis derart massiv vielen wohlbestätigten wissenschaftlichen Theorien widerspricht, dass jeder Versuch, die Theorien zu revidieren, diese enorm schwächen musste: sie würden unhandlich und kompliziert, sie würden ihr Vermögen, Ereignisse zu erklären und vorauszusagen, zu einem guten Teil verlieren. So würden sie keinerlei praktischen Wert mehr haben.<sup>57</sup>

Trotzdem fällt es mir ausserordentlich schwer, der Wissenschaft a priori irgendwelche Schranken ihres Erklärungspotentials aufzustellen. Dies hat einen wissenschaftshistorischen Grund: Es sind im Verlauf der Geschichte immer wieder Anomalien aufgetreten, die mit wohlbestätigten Theorien im Widerspruch standen.<sup>58</sup> Später konnte gezeigt werden, dass diese Ereignisse sehr wohl mit der Theorie oder einer neuen Theorie im Einklang standen.<sup>59</sup> Allerdings waren dazu oft signifikante begriffliche Verschiebungen<sup>60</sup> nötig, wie sie sich vor Auf-

---

legitimate problem-solution.“ „There must ... be rules that limit both the nature of acceptable solutions and the steps by which they are to be obtained.“ Kuhn S. 6 und 38, weitere Belege bei Hoyningen-Huene, Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns, S. 161.

<sup>57</sup>„We have to some extent good evidence about what are the laws of nature, and some of them are so well established and account for so many data that any modifications to them which we could suggest to account for the odd counter-instance would be so clumsy and *ad hoc* as to upset the whole structure of science.“ Swinburne, Violation, S. 84, Hervorhebung von ihm. Tatsächlich sind die Ereignisse, die von Vertretern des in dieser Arbeit kritisierten Wunderbegriffs als Beispiele für die Verletzung von Naturgesetzen gegeben werden, stets von solcher Art, dass sie nicht einem spezifischen Naturgesetz, sondern einem ganzen Komplex von Naturgesetzen widersprechen würden: plötzliche Heilungen, Überleben ohne Nahrung, Schweben von schweren Gegenständen. Siehe z. B. Holland, S. 61-69.

<sup>58</sup>Auch das Umgekehrte ist vorgekommen, dass nämlich eine neue Theorie zunächst mit wohlbestätigten Beobachtungstatsachen kollidierte. Feyerabend, S. 89-104, versucht zu zeigen, dass das heliozentrische Weltbild, als Galilei ihm zum Durchbruch verhalf, alles andere als plausibel war. An diesen wie an anderen Punkten in der Wissenschaftsgeschichte seien Wissenschaftler mit Erfolg *kontrainduktiv* vorgegangen. Die Grundthese von Feyerabend ist dabei, dass durch dieses Missachten wissenschaftlicher Methoden der Fortschritt gefördert worden war.

<sup>59</sup>Beispiele bei Kuhn passim.

<sup>60</sup>Der Grund dafür ist die oben (1) angeführte Inkommensurabilität wissenschaftlicher Theorien.

treten der Anomalie niemand hatte vorstellen können.<sup>61</sup> Deswegen ist die rhetorische Frage von David und Randall Basinger berechtigt: „[I]s it not the height of scientific provincialism for anyone to maintain solely on the basis of the data presently available that certain events could, if they were to occur, justifiably be labeled permanently inexplicable?“<sup>62</sup>

Dieser Hinweis auf den praktischen Gang der Wissenschaft mag hier genügen, denn das referierte Argument, warum ständig unerklärbare Ereignisse vorstellbar seien, basierte auch auf dem praktischen Erklärungspotential der Wissenschaft und nicht auf ihren theoretischen Möglichkeiten. Im folgenden Kapitel werde ich einen anderen, aber ähnlichen Wunderbegriff diskutieren und dabei (in 6 b)) ein Argument entwickeln, das auch gegen den in diesem Kapitel besprochenen (und, wie ich meine, gegen jeden erkenntnistheoretisch definierten) Wunderbegriff spricht.

## **6. Das Konzept der nichtwiederholbaren Gegenbeispiele**

Einige Philosophen<sup>63</sup> vertreten ein Konzept, das Wunder als nichtwiederholbare Gegenbeispiele<sup>64</sup> zu Theorien versteht. In diesem Fall wäre es möglich und vernünftig, beides aufrechtzuerhalten, die Theorie und das Gegenbeispiel, denn da das Gegenbeispiel unwiederholbar sei, vermöge es die Theorie nicht zu erschüttern.<sup>65</sup> Dadurch hoffen sie, den logischen Schwierigkeiten auszuweichen, die Wunder verstanden als Verletzung der Naturgesetze implizieren.

---

<sup>61</sup>Beim grösseren wissenschaftlichen Revolutionen, etwa dem Übergang von klassischer Theorie zu Quantentheorie einerseits und Relativitätstheorie andererseits, aber auch beim Übergang von aristotelischer zu Newton'scher Mechanik, darf man berechtigterweise sagen, es habe sich „the whole structure of science“ (s.o. Fn 57) geändert. Man darf wohl mit Recht sagen, diese Revolutionen „transformed the scientific imagination in ways that we shall ultimately need to describe as a transformation of the world within which scientific work was done.“ Kuhn S. 6. Zur Frage der Änderung der Welt in der Kuhn'schen Theorie siehe Hoyningen-Huene, Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns, S. 41-51 und 197-202.

<sup>62</sup>Basinger/Basinger, S. 63.

<sup>63</sup>Swinburne, Violation; Basinger/Basinger, S. 7-16; in der Sache gleich, ohne den Ausdruck zu verwenden: Holland, S. 62 u. ö.

<sup>64</sup>Der englische Ausdruck lautet „nonrepeatable counterinstance“. Laut Swinburne, Violation, S. 78, stammt der Ausdruck von Ninian Smart.

<sup>65</sup>Die Ähnlichkeiten mit dem, was Thomas von Aquin Wunder „contra naturam“ nennt, sind frappant: er definiert diese Wunder ja so, dass etwas geschieht, wobei „in der Natur eine jener Wirkung entge-

### a) Einwände vom Standpunkt der Logik

Natürlich bestehen die logischen Probleme zunächst weiter. Wer so argumentiert, auf den trifft der Vorwurf von Alastair McKinnon, er sei „like the man who says, ‘Yes, this cat is white’ then blandly adds, ‘...but I still hold that all cats are black.’“<sup>66</sup> Ich bin nicht der Meinung, dass dieser Hinweis das Konzept einfach erledigt; aber er zeigt uns, was das Konzept der nichtwiederholbaren Gegenbeispiele impliziert: ein anderes Verständnis dessen, was „alle“ bedeutet.

Nach Quines bekannter und weithin akzeptierter<sup>67</sup> Holismusthese bilden die menschlichen Theorien ein Netzwerk, und wenn eine Beobachtung mit dem Theorienetzwerk kollidiert, so ist nicht von vornherein klar, welcher Teil des Netzes revidiert werden muss.<sup>68</sup> Im Normalfall wird man, wenn man mit einer anomalen Beobachtung konfrontiert wird, einen nahe der Beobachtung liegenden Satz revidieren, und nicht einen hochabstrakten Satz der Logik, wie etwa das Verständnis der Allquantifizierung. Man wird also, wenn man einen schwarzen Schwan sieht, den Satz „Alle Schwäne sind weiss“ einer Revision unterziehen. Man wird nicht diesen Satz beibehalten und stattdessen dem logischen Quantor  $\forall$  (das heisst dem Wort „alle“) eine neue Bedeutung geben. Aber im Prinzip, so Quine, ist es möglich, dass uns die Erfahrung nahelegt, die Logik zu revidieren.<sup>69</sup> Dass eine solche Revision der Logik aber nötig ist, um das Kon-

---

gengesetzte Disposition verbleibt, welche Gott bewirkt“ (De pot., q. 6, a. 2, ad 3), was ja nichts anderes besagt, als dass die Naturgesetze in Kraft bleiben. Näheres zur Stelle s. o. Kapitel I, 3 a).

<sup>66</sup>McKinnon, S. 51.

<sup>67</sup>Die Beurteilung, dass sie allgemein akzeptiert wird, entnehme ich Burri, S. 173 und Anm. 5. Vgl. auch Basinger/Basinger, S. 91

<sup>68</sup>Quine, S. 47-50.

<sup>69</sup>Dass dies nicht nur graue Theorie ist, beweist ein Beispiel aus der Philosophie der Quantenmechanik: Aufgrund der Schwierigkeiten, die Quantenphänomene bieten, schlägt Hilary Putnam eine Revision der Logik vor. Putnam, S. 263-270.

zept der nichtwiederholbaren Gegenbeispiele aufrechtzuerhalten, wird von den Vertretern nicht thematisiert.<sup>70</sup>

Das Problem bei dieser Revision der Logik aufgrund von empirischen Daten ist, dass laut Hume starke Zeugnisse für die Daten und laut Flew wiederholbare Ereignisse nötig sind. Aber die Ereignisse, um die es in unserem Fall geht, sind gerade definitionsgemäss nicht wiederholbar. Man müsste also zeigen können, dass sich nicht ein einzelnes nichtwiederholbares Gegenbeispiel wiederholt, sondern die Kategorie nichtwiederholbare Gegenbeispiele. Das bedeutet konkret, dass es zu vielen verschiedenen Theorien nichtwiederholbare Gegenbeispiele geben müsste, so dass es nicht ausreichen würde, einfach eine der Theorien zu revidieren. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass diese Situation nicht gegeben ist. Und selbst wenn es so wäre, dass sich häufig nichtwiederholbare Gegenbeispiele ereignen, liesse sich doch die zweite Bedingung, die gute Bezeugung, kaum realisieren. Dies schon allein deswegen, weil die grosse Mehrzahl dieser Ereignisse sich nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit ohne Zeugen abspielen würde.<sup>71</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen: das Konzept der nichtwiederholbaren Gegenbeispiele erfordert eine Änderung an der formalen Logik aufgrund der Erfah-

---

<sup>70</sup>Dass eine solche Revision tatsächlich nötig ist, lässt sich auch formallogisch zeigen. Setzen wir  $Fx$  für „ $x$  ist ein Schwan“ und  $Gx$  für „ $x$  ist weiss“, so wird „Alle Schwäne sind weiss“ formalisiert zu

$$(1)(\forall x)(Fx \Rightarrow Gx) \quad \text{erste Prämisse}$$

Das nichtwiederholbare Gegenbeispiel „Hier ist ein Schwan, und er ist nicht weiss“ lautete

$$(2)Fa \wedge \neg Ga \quad \text{zweite Prämisse}$$

Nun ist folgende Ableitung möglich:

$$(3)\neg(Fa \Rightarrow Ga) \quad \text{aussagenlogisch (2)}$$

$$(4)(\exists x)(\neg(Fx \Rightarrow Gx)) \quad \text{Existenzgeneralisierung (3)}$$

$$(5)\neg(\forall x)(Fx \Rightarrow Gx) \quad \text{Äquivalenz der Quantoren (4)}$$

Die zweite Prämisse impliziert also formal die Negation der ersten, daher können nicht beide Prämissen zugleich wahr sein. Wer trotzdem daran festhalten will, dass möglicherweise beide Prämissen wahr sein können, muss eine Änderung am logischen Formalismus vornehmen, damit eine Ableitung wie die oben gezeigte nicht mehr möglich ist. Die in meinen Augen naheliegendste Änderung wäre, wie im Text dargelegt, ein neues Verständnis der Allquantifizierung.

<sup>71</sup>Der mögliche Hinweis, dass Gott es schon richten werde, dass Wunder sich vor Zeugen abspielen, überzeugt nicht: es geht hier gar noch nicht darum, ob nichtwiederholbare Gegenbeispiele von Gott gewirkte Wunder sind, sondern darum, ob es logisch überhaupt Sinn macht, von nichtwiederholbaren Gegenbeispielen zu sprechen.

rung. Dies ist zwar prinzipiell möglich, aber beim jetzigen Stand der Dinge nicht angebracht, und es lassen sich kaum Ereignisse vorstellen, bei denen sich diese Revision der Logik nahelegen würde.

### **b) Einwände vom Standpunkt der Wissenschaftsphilosophie**

Mit diesen Überlegungen zur Logik glaube ich, gezeigt zu haben, dass das Konzept der nichtwiederholbaren Gegenbeispiele mit grossen Schwierigkeiten verbunden ist. Im folgenden führe ich drei weitere Schwierigkeiten wissenschaftstheoretischer Art an, und ich bin der Meinung, das Konzept lasse sich angesichts all dieser Kritikpunkte nicht aufrechterhalten.

Der erste Kritikpunkt kommt aus der Quantentheorie: gleiche Antecedensbedingungen, das heisst gleiche experimentelle Voraussetzungen, führen, wenn wir den Einzelfall betrachten, nicht immer zum gleichen Ereignis. Nur die statistische Verteilung der Einzelereignisse ist durch die Antecedensbedingungen determiniert. Das bedeutet, dass ein Wiederholungsversuch bei einer Anomalie nicht immer zum gleichen Ergebnis führen wird. Eine unwahrscheinliche Anomalie, die im Prinzip wiederholbar wäre, wiederholt sich bei den Wiederholungsversuchen unter Umständen doch nicht. Die nächste Schwierigkeit wiegt schwerer. Es ist gar nicht möglich, die Antecedensbedingungen exakt zu reproduzieren. Da ist zunächst einmal die praktische Schwierigkeit, dass ideale Laborbedingungen, unter denen alle relevanten Faktoren unter Kontrolle sind, technisch nicht machbar sind. Aber auch theoretisch ist es nicht möglich, alle relevanten Faktoren eines Ereignisses zu *kontrollieren*, da es nicht möglich ist, alle relevanten Faktoren zu *kennen*. Das hängt mit der am Anfang dieses Kapitels besprochenen Tatsache zusammen, dass all unser Wissen nur hypothetisches Wissen ist, auch unser Wissen um die relevanten Faktoren eines Ereignisses. Das aber bedeutet, dass die Nichtwiederholbarkeit eines Ereignisses gar nicht gezeigt werden kann, und damit verliert das Konzept der nichtwiederholbaren Gegenbeispiele seinen Wert als Kennzeichen von speziellen, als Wunder zu kennzeichnenden Ereignissen.

## 7. Fazit

Diesen letzten Gedanken mochte ich so weiterspinnen, dass er für alle erkenntnistheoretischen Wunderbegriffe (d. h. Wunderbegriffe, die auf irgendeine Art Wunder als unerklärbare Ereignisse definieren) gilt. Nichtwiederholbare Gegenbeispiele sind, wenn es sie denn geben sollte, prinzipiell nicht feststellbar. Selbst unter Laborbedingungen – und welcher Wunderbericht erzählt schon eine Geschichte, die unter Laborbedingungen geschehen ist? – lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, dass ein nichtwiederholbares Gegenbeispiel, ein ständig unerklärbares Ereignis, oder wie immer man ein Wunder erkenntnistheoretisch beschreiben will, stattgefunden hat.<sup>72</sup> Damit verlieren alle diese Beschreibungen ihre definitorische Kraft.<sup>73</sup> Und Wunderbegriffe, die (wie Kapitel II gezeigt hat) derart schwerwiegende logische und wissenschaftsphilosophische Schwierigkeiten implizieren, ohne für die Wunderfrage von Nutzen zu sein, müssen fallengelassen werden.

Mit dieser Zurückweisung des Wunderbegriffs habe ich jedoch weder zur Historizität eines bestimmten Ereignisses Stellung genommen noch behauptet, dass es keine Wunder gibt. Aber falls bestimmte als Wunder berichtete Ereignisse wirklich so geschehen sind, so lassen sie sich im Rahmen von (möglicherweise unbekannt) Naturgesetzen erklären. Denn wie gezeigt wurde, macht die Aussage, ein Ereignis verletze die Naturgesetze, logisch keinen Sinn, und ist somit als Wunderdefinition (oder als Teil einer Wunderdefinition) inadequat.

---

<sup>72</sup>Es ist „niemals exakt, also naturwissenschaftlich relevant aufzuweisen, dass in einem konkreten Fall etwas *nicht* von zur geschaffenen Wirklichkeit gehörenden Kräften bewerkstelligt worden ist. Dies wäre nur zu erweisen, wenn (a) alle Naturprozesse jeweils vollständig determiniert ablaufen, und wenn (b) der Naturforscher eine vollständige Erkenntnis aller in der Natur wirkenden Kräfte besäße. Keine dieser Bedingungen ist aber erfüllt.“ Weissmahr, in: Weissmahr/Knoch, S. 141.

<sup>73</sup>Es ist zuzugeben, dass auch der Wunderbegriff, der in Kapitel III besprochen wird, keine definitorische Kraft besitzt insofern, als sich mit seiner Hilfe nicht eindeutig und objektiv zwischen Wundern und Nichtwundern unterscheiden lässt. Der entscheidende Unterschied ist, dass jener Wunderbegriff von vornherein gar nicht für sich in Anspruch nimmt, dies zu können, während der hier in Kapitel II diskutierte Wunderbegriff in allen seinen Schattierungen doch immer den Anspruch erhebt, es sei mit seiner Hilfe wenigstens im Prinzip zwischen Wundern und allen anderen Ereignissen zu unterscheiden.

## **Kapitel III. Auf dem Weg zu einem Wunderbegriff für unsere Zeit. Fundamentaltheologische Weiterführung**

Wie kann man nach dem im vorangegangenen Kapitel Gesagten heute noch an Wunder glauben? Wichtiger noch: hat der Ausdruck „an Wunder glauben“ nach dem vorangegangenen Kapitel überhaupt noch eine Bedeutung? Oder müssen wir Wunder als rein religionsgeschichtliches Phänomen, betrachten, im Sinne von: es gab (und gibt) Leute, die glaubten, dass Gott Wunder hervorbringen könne, aber heute wissen wir, dass eine solche Aussage logisch gar keinen Sinn macht?

In diesem Kapitel möchte ich zu begründen versuchen, dass man „Wunder“ auch so verstehen kann (und in meinen Augen so verstehen muss), dass es durchaus Sinn macht, daran zu glauben. Der entsprechende Wunderbegriff wird nicht erkenntnistheoretisch oder naturphilosophisch bestimmt sein, sondern theologisch. Neben „Wunder“ wird auch das Wort „glauben“ im Ausdruck „an Wunder glauben“ grundlegend theologisch verstanden werden: nicht als Fürwahrhalten irgendwelcher (meist vergangener) Ereignisse, sondern als Erfahrung existentieller Betroffenheit.

### **1. Mögliche Ausgangspunkte für einen theologischen Wunderbegriff**

Zunächst ist einmal zu klären, welches der Ausgangspunkt für einen theologischen Wunderbegriff sein soll. Hier sehe ich zwei grundlegende Möglichkeiten,<sup>1</sup> wobei Zwischenstufen denkbar sind: erstens die *Ereignisse*, die als Wunder be-

---

<sup>1</sup>Forell, S. 49-118, analysiert sechs verschiedene Ausgangspunkte der Begriffsbildung, die er in zwei Gruppen einteilt. Die erste Gruppe umfasst „Begriffsbildungen verschiedener Wunderbegriffe, die von Begriffsumfängen und Einzelfällen ausgehen“ (S. 49), das heisst diese Wunderbegriffe nehmen ihren Ausgangspunkt bei dem, was der Begriffsbildner oder eine von ihm herangezogene Quelle als zur Klasse der Wunder gehörend betrachtet. Zur zweiten Gruppe gehören „Begriffsbildungen, die von Begriffsinhalten ausgehen“ (S. 79), zum Beispiel von den Konnotationen des Sprachgebrauchs. Bei der von mir gemachten Unterscheidung ist die Frage vor allem, wie weit das „Wunder“ gefasst wird: zählt zum Wunder nur der äussere Ablauf, oder zählt dazu auch, was im Beobachter des Ereignisses vorgeht?

richtet werden; und zweitens die an diesen Ereignissen sich entzündende *Wundererfahrung*.<sup>2</sup>

### a) **Berichte von Wunderereignissen**

Wenn ich hier Berichte von Wunderereignissen als Kontrast zur Wundererfahrung betrachte, so meine ich damit, dass bei einem entsprechenden Ansatzpunkt so weit wie möglich davon abstrahiert wird, dass an dem entsprechenden Ereignis Menschen beteiligt und existentiell davon betroffen waren.<sup>3</sup> An den Beteiligten ist nur das interessant, dass sie das Ereignis in bestimmter Weise – eben als „Wunder“ – interpretiert und überliefert haben.

Eine solche Sicht wird als gemeinsamen Nenner der Wunderberichte das Überraschende, Unerwartete, nach den bisherigen Erfahrungen nicht Erklärbare herauschälen. Der Bezug zum Glauben, den diese Sicht hat, ist der, dass der Glaube das Ereignis<sup>4</sup> *verstehbar* macht. Was auf andere Art nicht verstanden werden kann, wird als Wunder verstanden. So abstrahiert, ergibt sich daraus eine interessante Folge: diese Sicht kann (und wird konsequenterweise) beurteilen, ob die berichteten Ereignisse von den Tradenten zu Recht oder zu Unrecht als Wunder<sup>5</sup> bezeichnet wurden: zu Recht dann, wenn auch aus der Sicht der Gegenwart das Ereignis in der jeweiligen Situation unerwartet und unerklärbar ist; zu Unrecht, wenn sich aus heutiger Sicht zeigen lässt, dass das Ereignis sich

---

<sup>2</sup>Eine breitangelegte empirische Untersuchung – so aufschlussreich sie wahrscheinlich wäre – kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden (für die neutestamentlichen Wundergeschichten hat hier Theissen Wichtiges erkannt). Ich werde bei der folgenden Analyse nur wenige elementare Punkte herauschälen, die, wie ich denke, sowohl bei Wunderereignis wie bei Wundererfahrung kaum kontrovers sein sollten.

<sup>3</sup>Dies ist genau der Ansatzpunkt von Thomas und der wesentliche Unterschied seiner Sichtweise zu der etwa eines Augustin. „War bei Augustin die zeichenhafte Transparenz wesentliches Strukturmerkmal des Wunders, so tritt es bei Thomas gegenüber dem Machtcharakter des Wunders und der Reflexion über das *exzeptionelle Geschehen als solches* in den Hintergrund.“ Bron, S. 15, Hervorhebung von mir. Thomas entscheidet sich also „eindeutig für den engeren apologetischen Wunderbegriff, der die aussernatürliche Verursachung durch Gott voraussetzt. Nicht die subjektive psychologische Wirkung des Wunders ist das Entscheidende, sondern die Transzendenz seiner Kausalität.“ A. Lang, Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters, Freiburg i. Br. 1962, S.112, zitiert nach Bron, S. 16.

<sup>4</sup>„Ereignis“ hier immer verstanden als der äussere, objektive Ablauf.

<sup>5</sup>Albertus Magnus unterscheidet hier von den *miracula*, die allein aufgrund von Gottes Eingreifen möglich sind, die *mirabilia*, die zwar ähnlich Verwunderung und Erstaunen hervorrufen, aber auch ohne Eingreifen Gottes aus dem Naturzusammenhang heraus verstehbar sind. Vgl. Born, S. 15, und RGG Wunder V, Sp. 1839

problemlos in unsere Kenntnisse des Naturzusammenhangs einordnen lässt.<sup>6</sup> So wird mit dem wissenschaftlichen Fortschritt einerseits die Anzahl der gerechtfertigterweise als Wunder bezeichneter Ereignisse immer kleiner, die wenigen noch verbleibenden Wunder aber immer unglaublicher (in dem Sinn, dass sie unserer Erfahrung dessen, was möglich ist, immer massiver verletzen) und damit unglaubwürdiger.

Was in Kapitel II gesagt wurde, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Es ist aber wichtig, festzuhalten, dass die dort kritisierte Sicht, welche die Wunder als Verletzung der Naturgesetze versteht, sich zwanglos ergibt aus einer Sichtweise, die als Ausgangspunkt für einen Wunderbegriff das äussere Ereignis nimmt und von der Wundererfahrung abstrahiert. Da dieser Weg, wie Kapitel II gezeigt hat, in eine Sackgasse führt, werde ich nun den anderen Weg einschlagen.

## **b) Unerklärliche Wunder und Koinzidenzwunder**

Bisher war von Wundern immer als unerklärlichen Ereignissen die Rede – unerklärlich wenigstens für diejenigen, die ihnen den Status des Wunders zusprachen.<sup>7</sup> Bevor ich nun auf die Wundererfahrung eingehen kann, führe ich im folgenden den Begriff des Koinzidenzwunders ein, der zeigt, dass die naturwissenschaftliche Unerklärbarkeit keine notwendige<sup>8</sup> Voraussetzung für eine Wundererfahrung ist.<sup>9</sup> Unter „Koinzidenzwunder“ (coincidence miracle) versteht man zwei oder mehr Ereignisse, die miteinander nichts zu tun haben und die einzeln

---

<sup>6</sup>Erhellend ist das Beispiel bei Steck, S.389: „Als *B. Franklin* 1752 den Blitzableiter erfand, leistete er damit einen entscheidenden Beitrag zur Entwicklung des Wunderglaubens. *Franklin* führte eine Erscheinung, die bislang für ein wunderbares, himmlisches Phänomen gehalten wurde, in die Erde ab. Er führte das Wunder auf irdische Gesetze zurück und beraubte damit Blitz und Donner ihres wunderhaften, ihres himmlischen Glanzes. Denn was ableitbar ist, ist kein Wunder. Es bedarf keines Glaubens, um es zu verstehen. Für den Naturkundigen versteht es sich von selbst.“

<sup>7</sup>Auch beim Versuch, ein Wunder „natürlich“, d. h. mit Hilfe innerweltlicher Ursachen zu erklären, wird normalerweise davon ausgegangen, dass das Ereignis wenigstens für diejenigen, die ihm *ursprünglich* den Status eines Wunders zugeschrieben hatten, unerklärlich war. Für historische Beispiele von „natürlichen“ Erklärungen von Wunderereignissen siehe Keller/Keller, S.58-74.

<sup>8</sup>Sie ist natürlich genausowenig hinreichende Voraussetzung: ein naturwissenschaftlich unerklärbares Ereignis kann als Täuschung, als Dreckeffekt oder als theoriefalsifizierende Anomalie betrachtet werden.

<sup>9</sup>Für das folgende siehe Basinger/Basinger, S. 17-20 und Holland, S. 53-55.

nicht ungewöhnlich oder unerklärlich sind, deren Zusammenfallen (Koinzidenz) aber dazu führt, dass Menschen das Zusammenspiel als Wunder erfahren.

Holland führt als Beispiel den Fall an, dass ein Kind auf einem Bahngleise spielt und sich vor dem herannahenden Zug nicht retten kann; der Zug kommt aber wenige Meter vor ihm zum Stehen, weil der Lokomotivführer in Ohnmacht gefallen ist, und da er nun keine Aktionen mehr ausgeführt hat, wurde eine automatische Notbremsung ausgelöst. Das erste Ereignis, das spielende Kind, das sich in Gefahr begibt, hat überhaupt nichts Ungewöhnliches an sich. Das zweite Ereignis, der ohnmächtige Lokomotivführer, ist zwar nicht gerade alltäglich, aber medizinisch durchaus erklärbar. Man *könnte* sich vielleicht auf den Standpunkt stellen, es bestehe ein übernatürlicher Zusammenhang zwischen den beiden Ereignissen, der bewirkt habe, dass der Lokomotivführer genau in diesem Moment in Ohnmacht gefallen sei. Wissenschaftlich wird dies allerdings keineswegs nahegelegt. Ein solcher Zusammenhang drängt sich einem nur auf, wenn man die Natur teleologisch betrachtet, auf ein Ziel – in diesem Fall die Rettung des Kindes – hin gerichtet. Dies ist aber, da es keine empirische Betrachtungsweise ist, nicht die Betrachtungsweise der modernen Naturwissenschaft.<sup>10</sup> Diese betrachtet das Zusammenfallen zweier Ereignisse, bei denen sie empirisch keinen Zusammenhang<sup>11</sup> feststellen kann, als Zufall.

Auch wenn einem diese Erklärung möglicherweise nicht befriedigt, muss man doch zugeben, dass es sich um eine Erklärung handelt. Es wäre somit verfehlt, zu behaupten, es handle sich bei Koinzidenzwundern um Ereignisse, welche die Naturwissenschaft nicht erklären *kann*. Sie kann. Und trotzdem entzündet sich an solchen Ereignissen die Wundererfahrung.

---

<sup>10</sup>Ein kybernetischer und damit quasi-teleologischer, aber in Wirklichkeit kausaler Zusammenhang, wie ihn etwa von Wright (S. 28) am Beispiel eines thermostatischen Heizsystems erläutert, liegt ebenfalls nicht vor.

<sup>11</sup>Zusammenhang ist hier in einem weiten Sinn verstanden: nicht nur als Kausalzusammenhang, sondern auch als empirisch feststellbare, universelle oder signifikant überdurchschnittliche Kookkurrenz. Es würde für einen empirischen Zusammenhang zum Beispiel genügen, als Hypothese festzustellen, dass alle Schwäne weiss sind, wir müssten nicht das Schwan-sein als Kausalursache für das Weiss-sein betrachten.

### c) Wundererfahrung<sup>12</sup>

Was bedeutet dies nun, es entzündet sich an einem Ereignis eine Wundererfahrung? Wie lässt sich Wundererfahrung feststellen, wie äussert sie sich? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass es zahlreiche Zufälle und Koinzidenzen gibt, an denen sich keine Wundererfahrung entzündet.<sup>13</sup> Was den beschriebenen Fall vom Kind auf den Bahnschienen angeht, so ist das Besondere daran, dass ein Kind gegen alle Erwartung aus Lebensgefahr gerettet wurde. Es ist ein Ereignis, bei dem menschliche Not zum Guten gewendet wurde.<sup>14</sup> Dies zeichnet ein solches Koinzidenzwunder aus gegenüber einem „blossen“ Zufall.

Entscheidend für eine Wundererfahrung ist nun, dass Menschen, die davon betroffen sind, das Ereignis nicht als blossen Zufall betrachten, sondern als Handlung Gottes.<sup>15</sup> Sie sagen dann nicht „Glück gehabt“, sondern danken Gott für die Rettung, betrachten das Ereignis mit Ehrfurcht, sehen darin ein Zeichen, oder nehmen es als Anlass für ein Gelübde oder eine Wallfahrt.<sup>16</sup> Kurz gesagt: sie sehen in diesem Ereignis eine religiöse Signifikanz.<sup>17</sup> Diese religiöse Signifikanz

---

<sup>12</sup>Dabei ist primär an die subjektive Erfahrung des einzelnen gedacht. Es ist aber keineswegs gesagt, dass es keine Wundererfahrung der Gemeinschaft gibt. Gerade bei den biblischen Wunderberichten wird dies ja immer wieder deutlich. Und wahrscheinlich lässt sich die Wundererfahrung der Gemeinschaft nicht einfach als Addition der Wundererfahrung der einzelnen betrachten. Aber auch die Wundererfahrung der Gemeinschaft ist nicht objektiv, und zwar selbst dann nicht, wenn die Gemeinschaft alle Menschen umfasst. Objektiv wäre sie nur, wenn die Gemeinschaft *notwendigerweise* alle Menschen umfasst.

<sup>13</sup>Holland führt als Beispiel die Gleichzeitigkeit der Ming- und Lancaster-Dynastie an. Holland S. 55.

<sup>14</sup>„The significance of some coincidences as opposed to others arises from their relation to human needs and hopes and fears, their effects for good or ill upon our lives.“ Holland, S. 55.

<sup>15</sup>Thielicke streicht dies als Hauptmerkmal des Wunders heraus, dass es zur Entscheidung ruft, ob das Ereignis als Zufall oder als Tat Gottes betrachtet wird: Das Wunder „steht als aufgerichtetes Zeichen da – die Lahmen gehen, die Blinden sehen, die Toten stehen auf (Mt 11, 5) – als ein Zeichen, an dem niemand vorübergehen kann, ohne die Frage zu stellen; In wessen Namen und aus welcher *exousia* geschieht das—? (Mt 21, 23; Apg 4, 7). *Dass diese Frage gestellt und entschieden werden muss, das ist der Anspruch des Wunders – mehr nicht.*“ Thielicke, S. 115, Hervorhebung (im Original durch Sperrung) von ihm.

<sup>16</sup>Hier denke ich an den Fall, dass jemand *als Antwort* auf eine Wundererfahrung eine Wallfahrt unternimmt. Der umgekehrte Fall, dass jemand *in der Hoffnung* auf eine Wundererfahrung eine Wallfahrt unternimmt, ist vielleicht die gängigere Vorstellung. Dass Wundererfahrung und Wallfahrt oft so eng zusammenhängen, liegt in meinen Augen aber nicht in erster Linie an den Wallfahrtsstätte, sondern ist eine Grundstruktur der Wundererfahrung: und zwar aus dem dargelegten Grund, weil das Wunder diese religiöse Dimension hat für denjenigen, der davon betroffen ist.

<sup>17</sup>Swinburne hat richtig erkannt, dass die religiöse Signifikanz Bestandteil eines Wunderbegriffes sein muss. Er macht jedoch in meinen Augen den Fehler, dass er die religiöse Signifikanz einfach zum Verletzen der Naturgesetze (durch nichtwiederholbare Gegenbeispiele, s.o. Kap. Kapitel II, 6) hinzuaddiert, anstatt sie zum Ausgangspunkt seines Wunderbegriffes zu machen. Swinburne, Introduction, S. 6-9; ders., Violation.

ist auch in jenen Ereignissen wichtig, die wir als „unerklärliche“ Wunder bezeichnen würden. Das Ereignis geschieht nicht einfach zum Selbstzweck.<sup>18</sup> Im AT besteht das Wesen des Wunders „nicht in einem erstaunlichen Phänomen als solchem, sondern darin, dass ein solches Ereignis den Menschen zur Begegnung mit Gott führt.“<sup>19</sup> Und in neutestamentlichen Wundergeschichten wird immer wieder deutlich, dass die Wunder als Hinweis auf die göttliche Dimension des Handelns Christi verweisen. Die vor allem christologische Funktion der Wundergeschichten im Rahmen der Jesusüberlieferung legt nahe, dass diese Dimension nicht einfach ein Zusatz, sondern ein wesentlicher Bestandteil der Wundererfahrung ist.

## **2. Wunder als auf Gott hin durchsichtige Heilsereignisse**

### **a) Die Elemente eines theologischen Wunderbegriffs**

Bevor ich eine systematische Definition des Wunders versuche, sollen hier noch einmal die notwendigen Elemente des theologischen Wunderbegriffs, der ausgehend von der Wundererfahrung angestrebt werden soll, rekapituliert werden.

Ein wichtiges Element des Wunders ist das Überraschende, Unerwartete.<sup>20</sup> Dies ist, was aufgrund der Diskussion eines Wunderbegriffs, der Wunder als Verletzung der Naturgesetze ansah, positiv beibehalten werden kann und soll. Es ist aber gleich zu sagen, dass es sich nicht um eine objektivierbare Kategorie handelt. Es ist nicht nötig, dass sich das als Wunder bezeichnete Ereignis von jeder Person, und auch im Rückblick, als unerwartet erweist. Wenn das Ereignis für einen existentiell davon betroffenen Menschen im Augenblick überraschend und unerwartet eintritt, reicht dies aus, dass sich daran eine Wundererfahrung entzünden kann. Ein Wunderbegriff, der die Wundererfahrung zum Ausgangspunkt

---

<sup>18</sup>„[D]ie ‘Wundertaten’ Gottes [haben] einen Heilsbezug. Gott wirkt keine Wunder aus Übermut oder Lust.“ Knoch, in: Weissmahr/Knoch, S. 127.

<sup>19</sup>RGG Wunder II, Sp. 1834; dort auch atl. Belegstellen.

<sup>20</sup>Die lapidare Konsequenz davon ist, dass es so etwas wie erwartete Wunder nicht gibt. Wer zum Beispiel an eine mechanische Wirkung des Gesundbetens glaubt, wird eine aufgrund von Gebet erfolgte Heilung legitimerweise nicht als Wunder betrachten können. Dies heisst nicht, dass andere Menschen eine solche Heilung nicht als Wunder erfahren können.

nimmt, wird sich damit begnügen müssen, dass ein Wunder zeitweise für bestimmte Menschen, aber nicht generell unerwartet ist.

Die hier entworfene Wunderkonzeption meint *nicht*, dass der Wundercharakter eines Ereignisses verschwindet, sobald es auf natürliche Weise erklärt werden konnte und somit nicht mehr unerwartet ist. Was als Wunder erfahren wird, bleibt ein Wunder und wird nicht durch den Wunderbegriff beurteilt.<sup>21</sup>

Ein zweites wesentliches Element des Wunders ist die heilstiftende Dimension.<sup>22</sup> Bei den Koinzidenzwundern ist dies besonders deutlich. In unserem Beispiel ist es die Rettung eines Kindes vor einem tödlichen Unfall, welche die Betroffenen das Ereignis als Wunder und nicht einfach als zufälliges Zusammentreffen zweier voneinander unabhängiger Ereignisse verstehen lässt. Nicht umsonst sind unter den neutestamentlichen Wundern so viele Heilungen und Exorzismen. Kein Zufall ist auch, dass ein deutlicher Zusammenhang zwischen (Heilungs-) Wunder und Sündenvergebung, jener wichtigen Dimension des gottgeschenkten Heils, besteht.<sup>23</sup> Aber auch die sogenannten Naturwunder im Neuen Testament (etwa die Sturmstillung Mk 4, 35-41) haben heilstiftende Dimension und einen deutlichen Bezug auf die Menschen, denen das Heil gilt.<sup>24</sup>

Als drittes wesentliches Element des Wunders ist der auf Gott verweisende Charakter zu nennen. Wunder sind als Zeichen zu betrachten, in denen die Natur auf Gott hin durchsichtig ist. In Abgrenzung zu Thomas von Aquin könnte man es so ausdrücken: Wunder sind nicht wider die Natur, auch nicht über die Natur oder an der Natur vorbei, sie sind *hinter* der Natur.<sup>25</sup> Die Natur wäre dann die Oberfläche, und die Naturgesetze sind jene Gesetze, die das Aussehen der Oberfläche bestimmen. Hinter der Natur jedoch, also unter der Oberfläche, ist Gott

---

<sup>21</sup>S.o. 1 a).

<sup>22</sup>Die Wunder „machen darauf aufmerksam, dass der christliche Glaube nicht nur ein innerlicher Seelentrost ist, wie man ihn vielfach missversteht, sondern dass er die äussere Wirklichkeit zu Heil und Leben verändert.“ Keller/Keller, S. 280. Im Zitat kommt auch das dritte Element des Wunders, die Zeichenhaftigkeit, zum Ausdruck.

<sup>23</sup>Paradigmatisch sei hier auf Mk 2, 1-12 verwiesen.

<sup>24</sup>Den personalen Bezug auch der sogenannten Naturwunder betont Knoch, in: /Weissmahr/Knoch, S. 127.

<sup>25</sup>Diese Ausdrucksweise verdanke ich einem meines Wissens unveröffentlichten Vortrag von Martin Parmentier.

am Werk. Ein Wunder ist in dieser Betrachtungsweise ein Fenster, durch das der Mensch eine Ahnung über den überall hinter der Natur wirkenden Gott bekommen kann.

Der heilstiftende und der zeichenhafte Charakter des Wunders sind natürlich aufs Engste miteinander verwoben. Dies insofern, als die Heilstiftung ja gerade dasjenige ist, was im Wunder zeichenhaft geschieht.<sup>26</sup> In diesem Wunderbegriff erweist sich Gott im Wunder als der Rettende, im Gegensatz zum Wunderbegriff bei Thomas, wo er sich im Wunder als der Allmächtige erweist. Trotzdem ist auch in diesem Wunderbegriff Gott der Handelnde, nur handelt er eben gleichsam hinter der Natur. Sein Handeln ist nicht so zu verstehen, dass er die Ursache der Ereignisse ist in dem Sinn, dass die Ereignisse keine innergeschöpflichen Ursachen mehr hätten. Vielmehr ist sein Handeln teleologisch zu verstehen, dass also Gott den Ereignissen, die innergeschöpfliche Ursachen haben, ein göttliches Ziel gibt.<sup>27</sup>

## b) Die Wunderdefinition<sup>28</sup>

Ein theologisch bestimmter Wunderbegriff, der von der Wundererfahrung ausgeht, muss also diese drei Dimensionen erfassen: das Überraschende, das Heils-

---

<sup>26</sup>Die Wunder verweisen jedoch nicht ausschliesslich auf den *Heilswillen* Gottes. Gerade die jesuanischen Wunder wurden wahrscheinlich von Jesus selbst in erster Linie als *Zeichen der anbrechenden Endzeit* verstanden (Lk 11,20 par). So v. a. Knoch, in: Weissmahr/Knoch, S. 129; Theissen, S. 274-277. Ich halte diesen exegetischen Befund für richtig. Er lässt sich mit der heilstiftenden Dimension der Wunder verbinden, indem man sagt, dass Jesus durch die Wunder die Endzeit als Heilszeit kennzeichnet.

<sup>27</sup>Auf den Punkt gebracht bei Thielićke, S. 133: „Das Wunder will nicht nach dem Woher, sondern nach dem Wozu gefragt sein: ‘dass die Doxa Gottes an mir offenbar werde’ (Joh 9).“

<sup>28</sup>Für jede Wunderdefinition müssen implizite oder explizite Voraussetzungen gemacht werden, die auch als Argumente für die Definition angeführt werden können. Forell, 25-47 u. ö. nennt dies die Adäquatheitsbedingungen der Definition, die besagen, welche Bedingungen eine Definition erfüllen muss, um als sinnvolle Wunderdefinition angenommen zu werden.

Adäquatheitsbedingungen (die in der Arbeit stillschweigend vorausgesetzt werden oder an verschiedenen Stellen zur Sprache gekommen sind bzw. noch kommen werden) für meine Wunderdefinition sind: Die Rede vom Wunder muss auf dem Hintergrund der modernen Wissenschaftstheorie logisch sinnvoll sein; zur Bestimmung eines Wunderbegriffs der christlichen Theologie sind nur christliche Wunder relevant (dies bedeutet nicht, dass unter den entwickelten Wunderbegriff dann nur christliche Wunder fallen); der Wunderbegriff muss grundlegenden Aussagen der Theologie angemessen sein (s. u. 4). Vorausgesetzt wird weiter die (historisch nicht zu bestreitende) Tatsache, dass es Menschen gibt, die Erfahrungen gemacht haben, die sie als Wunder interpretiert haben. *Nicht* vorausgesetzt ist, dass die als Wunder berichteten Ereignisse historisch in der berichteten Art geschehen sind; ebensowenig ist vorausgesetzt, dass der Wunderbegriff in dieser Frage eine Entscheidung oder eine Entscheidungshilfe (sei es nun in die eine oder in die andere Richtung) bieten müsse, um adäquat zu sein. Diese Aufzählung von Adäquatheitsbedingungen erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

stiftende und das Zeichenhafte.<sup>29</sup> Ausserdem sollte er berücksichtigen, dass sich das Wunder nicht von dem Menschen, der es in existentieller Betroffenheit als Wunder erlebt, nicht abstrahiert werden kann. Aufgrund des Gesagten gebe ich nun folgende Definition:

Ein Ereignis ist für einen Menschen ein Wunder, wenn

- er nicht damit rechnet oder annimmt, legitimerweise nicht damit rechnen zu dürfen;<sup>30</sup>
- es für ihn eine unerwartete Fügung zum Guten bedeutet;
- es als Zeichen für Gottes Fürsorge in seinem Leben für ihn auf Gott hin durchsichtig ist.

Kürzer, in einem Satz könnte man sagen: Ein Wunder ist ein Ereignis, in dem sich Gott dem Menschen in unerwarteter Weise als der Rettende offenbart.<sup>31</sup>

Diese Wunderdefinition ist aus menschlicher Perspektive entstanden. Wie wir gesehen haben, finden sich bei Thomas von Aquin zwei äquivalente Wunderdefinitionen, eine aus menschlicher, die andere aus göttlicher Perspektive. Kann

---

<sup>29</sup>Würden wir von den Konnotationen des Sprachgebrauchs ausgehen (vgl. Forell, S. 79-87), so könnten wir zu ähnlichen Ergebnissen kommen: ein Wunder ist ein Ereignis, das beim Betrachter *Verwunderung* hervorruft (=unerwartet), das ihm *wunderbar* erscheint (=heilsstiftend), und das als Folge davon bei ihm *Bewunderung* auslöst (=zeichenhaft).

<sup>30</sup>Diese Formulierung will auch den Fall berücksichtigen, wo jemand in einer Notsituation ein Stossgebet spricht und er vom Vertrauen in Gott in dem Mass überwältigt wird, dass er in gewissem Sinn mit einem Wunder rechnet. Trotzdem weiss er, dass er legitimerweise nicht damit rechnen darf, ausser, wenn er an die mechanische Wirkung des Gebets glaubt (s. o. Fn 20).

<sup>31</sup>Es finden sich in der Literatur ähnlich lautende Definitionen. Wunder werden umschrieben als „aussergewöhnliche Ereignisse, in denen Gott sich zeigt und heilschaffend handelt zugunsten Einzelner und des ganzen Volkes. Diese Vorgänge haben insofern Zeichencharakter.“ Knoch, in: Weissmahr/Knoch, S. 125. „Wie natürliche Phänomene und Wunder miteinander zusammenhängen, lässt dich demnach am deutlichsten bestimmen, indem wir Wunder beschreiben als ein aussergewöhnliches, unser Vorverständnis in bezug auf das innerweltlich Mögliche gleichsam sprengendes Ereignis, durch welches der transzendente Gott, mittels der eigenen, zum Hervorbringen auch von Neuem und Unvorhergesehenem fähigen Kräfte des Geschöpfes, d. h. weltimmanent wirkend, auf unerwartete Weise innerweltliche Rettung oder irdisches Heil dem Menschen schenkt und somit seine persönliche, auf unbedingtes Heil ausgerichtete Liebe zeichenhaft zum Ausdruck bringt.“ Weissmahr, in: Weissmahr/Knoch, S. 146. „W[under] ist ein Verwundern erregendes Geschehen, das für das betrachtende Subjekt den Charakter des Geheimnisvollen und Ungewöhnlichen hat und daher zum Erlebnis der in ihm wirkenden und sich manifestierenden göttlichen Kraft führt.“ RGG Wunder I, Sp. 1832.

zur jetzt gegebenen Wunderdefinition aus menschlicher Perspektive ebenfalls eine äquivalente aus der Perspektive Gottes treten?<sup>32</sup>

In diesem Fall erscheint mir das sehr schwierig, weil eine Wunderdefinition aus der Perspektive Gottes von der subjektiven menschlichen Erfahrung abstrahieren müsste, dies aber, wenn sie zur oben gegebenen Definition äquivalent sein sollte, nicht dürfte. Ein möglicher Ansatzpunkt wäre es, diese Abstraktion so vorzunehmen, dass ein Wunder ein derart überwältigendes Zeichen von Gottes Heilswillen ist, dass sich (nicht nur faktisch, sondern notwendigerweise) niemand diesem Zeichen entziehen kann. Ohne im folgenden näher darauf eingehen zu wollen, ist dazu in erster Annäherung zu sagen, dass erstens ein solches Wunder noch nie stattgefunden hat<sup>33</sup> und zweitens dieses Verständnis wenig Wert auf die freie Entscheidung des Menschen für oder gegen Gott legt. Dieses Wunderverständnis scheint, wenn überhaupt, so nur als eschatologisches Verständnis des Wunders Sinn zu machen.<sup>34</sup>

### **c) Äusserer und innerer Aspekt des Wunderereignisses**

Die Unterscheidung von äusserem und innerem Aspekt<sup>35</sup> ist für die Handlungstheorie fundamental. Da die nun gegebene Wunderdefinition (ich bin versucht zu sagen: trotz allem) Gott als den im Wunder Handelnden ansieht, übernehme ich hier diese Unterscheidung, die mir zum Verständnis des Wunders sehr hilfreich erscheint.

Der äussere Aspekt einer Handlung ist das, was sinnlich wahrnehmbar geschieht, der äussere Ablauf (etwa die Bewegung meiner Hand, die einen Apfel enthält, in Richtung Mund). Der innere Aspekt der Handlung umfasst unter anderem das Ziel, die mit der Handlung verfolgt wird (etwa die Absicht, einen Ap-

---

<sup>32</sup>Interessant der Versuch bei Thielicke, S. 120ff.

<sup>33</sup>Im Verständnis, dass sich niemand entziehen kann, ist mitgemeint, dass das Wunder auch bekannt und verbreitet wird, und sich auch dabei niemand dem Zeichen entziehen kann, d. h. das Ereignis auch als Erzähltes notwendigerweise durchsichtig ist auf Gott hin.

<sup>34</sup>Vgl. auch die Ausführungen zur Christologie, unten 4 b).

<sup>35</sup>Siehe dazu Hoyningen-Huene, Naturbegriff, S. 51f, und ausführlicher von Wright, S. 85f.

fel zu essen).<sup>36</sup> Übertragen auf unser Thema kann man nun einen äusseren und einen inneren Aspekt der Wunderereignisse unterscheiden. Der äussere Aspekt ist das äussere Ereignis, das aufgrund innerweltlicher Ursachen abläuft und wenigstens im Prinzip (oft jedoch nicht in der Praxis) naturwissenschaftlich erklärbar ist. Der innere Aspekt ist das Ziel des Ereignisses, das Gott bewirkt, also die Offenbarung seines Heilswillens.<sup>37</sup> Dabei handelt es sich um zwei Betrachtungsweisen ein und desselben Ereignisses.<sup>38</sup>

Wichtig bei dieser Unterscheidung ist, dass die beiden Aspekte nicht in Konkurrenz zueinander stehen. Waren beim Wunderbegriff des Thomas innerweltliche und göttliche Ursache Konkurrenten insofern, als das Erkennen einer innerweltlichen Ursache ausschloss, dass es sich um einen direkten Eingriff Gottes handelt, so macht hier keine noch so exakte und erfolgreiche naturwissenschaftliche Erforschung das Handeln Gottes unmöglich. Denn jedes naturwissenschaftliche Erkennen bezieht sich nur auf den äusseren Aspekt des Ereignisses und verdrängt den inneren Aspekt nicht. „Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf stehen ... miteinander in keinem Konkurrenzverhältnis, wie das beim Zusammenwirken mechanischer Ursachen der Fall ist. Was Gott in der Welt bewirkt, bewirkt vielmehr immer auch ein Geschöpf, und was innerweltlich vom Geschöpf her stammt, ist stets schöpferisch von Gott hervorgebracht. Es gilt sogar: Je intensiver Gott in der Welt wirkt, desto mehr wirkt das Geschöpf selbst, und je

---

<sup>36</sup>Zusammen mit einer Situationseinschätzung (dass ich der Meinung bin, einen Apfel am besten essen zu können, wenn ich ihn zum Mund führe) kann man mit einem Handlungsziel zu einem sogenannten praktischen Schluss kommen (d. h. folgern, dass ich den Apfel zum Mund führen werde). Siehe von Wright, S. 93.

<sup>37</sup>Bereits in der Handlungstheorie ist die Rede von „innen“ und „ausen“ notwendigerweise metaphorisch. Dies verstärkt sich eher noch, wenn wir diese Redeweise auf die Wunderfrage übertragen. Was hier „innen“ ist, ist dasselbe, was oben mit der Metapher „hinter“ der Natur beschrieben worden ist. „Bewirken“ ist hier selbstverständlich ebenfalls metaphorisch gemeint, in einem teleologischen und nicht kausalen Sinn.

<sup>38</sup>„Ich kann mich ... als *Physiker* zu dieser Wirklichkeit verhalten und insofern mit dem hypothetischen Prinzip arbeiten, dass ihre Gesetze unverbrüchlich und kausal determiniert seien. Ich kann sie aber auch als *religiöser* Mensch betrachten und dann vor lauter Wundern stehen und etwa die Herrlichkeit des Meerleuchtens, den Glanz der Firne im gleichen oder in höherem Sinne als Wunder bewerten, wie ich allenfalls noch von der Heilung des Gichtbrüchigen als Wunder rede.“ Thieliicke, S. 99, Hervorhebung (im Original durch Sperrung) von ihm. Diese Aussage bezieht sich allerdings nicht auf seinen eigenen Wunderbegriff, sondern auf einen fremden, den er zur Diskussion stellt.

eigenständiger das Geschöpf handelt, desto mehr vermittelt es die Aktivität Gottes in die Welt hinein.“<sup>39</sup>

### **3. Konsequenzen des Wunderbegriffs**

Die oben (2 b)) gegebene Wunderdefinition hat eine ganze Reihe von einschneidenden Konsequenzen für das Wunderverständnis. Manches davon ist schon angeklungen, soll aber hier noch explizit zur Sprache gebracht werden.

#### **a) Relativität und Relationalität des Wunders**

Eine erste Konsequenz ergibt sich, dass die Wundererfahrung der Ausgangspunkt für den Wunderbegriff bildet. Ein und dasselbe Ereignis kann für einen Menschen überraschend sein, für einen anderen nicht,<sup>40</sup> es kann (wichtiger noch) für den einen heilsstiftend sein, für den anderen belanglos, und es kann schliesslich (und dies ist das wichtigste) für einen Menschen durchsichtig sein auf Gott hin, während es für den anderen ein blosser Zufall ist. Daher ist ein Ereignis nur ein Wunder *relativ zum gläubigen Menschen*, der es als Wunder betrachtet. Die Frage, ob ein Ereignis „wirklich“ ein Wunder war, oder ob es nur so ausgesehen hat, ist damit gegenstandslos. Es ist für einen Menschen, der es als Wunder erfahren hat, „wirklich“ ein Wunder, muss es aber für einen anderen Menschen nicht notwendigerweise auch sein.<sup>41</sup>

Diese *Relativität* des Wunders hat ihren tieferen Grund in der *Relationalität* des Wunders. Das Wunder ist ein Weg (nicht der einzige), auf dem Gott in eine Relation, in eine Beziehung zum Menschen tritt. Diese Beziehung äussert sich so, dass das Wunder heilsstiftend *für*, zeichenhaft *für*, überraschend *für* jemand

---

<sup>39</sup>Weissmahr, in: Weissmahr/Knoch, S. 142f. In seinem Buch „Gottes Wirken in der Welt“, S. 155-185, erörtert Weissmahr ausführlich, wie das freie Handeln Gottes in der Welt durch Zweitursachen vorzustellen ist. Seine Grundidee ist die, dass Gott im Individuellen, Einmaligen wirkt, das der Naturwissenschaft, die nur das Allgemeine betrachtet, nicht zugänglich ist (s. o. Kap. Kapitel II, 4 a)). Es geht ihm dabei nicht „um irgendwelche ‘verborgenen Kräfte’ in dem Sinn, als wären sie ausserhalb des Wunders nicht anzutreffen.“ (a. a. O. S. 160) Das ganze Thema kann aber an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden.

<sup>40</sup>Dies hatte schon Thomas erkannt: Scg III, 101, s.o. Kapitel Kapitel I, 2 e).

<sup>41</sup>„Wunder ist keine *Tatsache* mehr. Wunder ist nur noch *Perspektive*. Und Perspektiven sind subjektiv verschieden und auch verschieden zugänglich.“ Thielicke, S. 100, Hervorhebung (im Original durch Sperrung) von ihm. Es ist wiederum (wie in Fn 38) zu beachten, dass Thielicke dies als Diagnose eines von ihm untersuchten Wunderbegriffes stellt, nicht als seine eigene Ansicht.

ganz Bestimmtes ist. Ohne diese Beziehung kann es gemäss unserer Definition gar keine Wunder geben, und so ist es ganz natürlich, dass die Wunder aufgrund dieser Relationalität auch relativ zum gläubigen Menschen sind.

Dies heisst nun freilich nicht, dass jeder Mensch nur an jene Wunder glauben kann, bei denen er selbst aus einer Notlage auf überraschende Weise gerettet worden ist. Der Gläubige kann auch die Wundererfahrung anderer nachvollziehen, und er kann wie sie Gott dahinter erahnen. Wundergeschichten, etwa die biblischen, können selbst heilstiftende Kraft entwickeln und zeichenhaft auf Gott verweisen – für ihre Hörerinnen und Hörer, nicht nur für die am Ereignis selbst Beteiligten. Diese Möglichkeiten, die in den Wundergeschichten liegen, entfalten zu helfen, ist eine Aufgabe der Tradition.<sup>42</sup>

### **b) Der Verzicht auf Apologetik**

Unter Apologetik verstehe ich hier, wenn jemand zu begründen versucht, dass sich ein Ereignis historisch wirklich so abgespielt hat wie berichtet. Für den hier entwickelten Wunderbegriff ist diese Historizität aber von untergeordnetem Interesse. Was auch immer das Ereignis wirklich war, es hat in den Betroffenen eine Wundererfahrung ausgelöst. Dies reicht, um von einem Wunder zu sprechen relativ zu diesen Menschen, welche die entsprechende Erfahrung gemacht haben.

Der tiefere Grund, warum die Historizität der Ereignisse für den hier vertretenen Wunderbegriff sekundär ist, ist der folgende: die Frage nach der Historizität interessiert sich ausschliesslich für den Ablauf der Ereignisse, also den äusseren Aspekt des Wunders. Was aber das Wunder ausmacht ist gerade der innere Aspekt. Insofern ist die historische Frage zwar historisch interessant, berührt aber den Wundercharakter nicht.

Wunderapologetik will aber oft nicht nur zeigen, dass ein Wunder historisch wirklich geschehen ist, sondern auch, dass es „wirklich“ ein Wunder war. Dies geschieht dann etwa so, dass zu zeigen versucht wird, dass keine innerweltli-

---

<sup>42</sup>Auf diese Thematik kann hier nicht weiter eingegangen werden. Ich weise einfach darauf hin, dass eine Wundergeschichte, die selbst in zeichenhafter Weise Gottes Heil zum Ausdruck bringt, gerade weil sie dies tut mit vollem Recht „Wort Gottes“ genannt werden darf.

chen Einflüsse das Ereignis hervorgebracht haben können. Dies setzt offensichtlich einen Wunderbegriff voraus, der Wunder als Verletzung der Naturgesetze versteht. Es setzt weiter voraus, dass es überhaupt Sinn macht zu fragen, ob ein Ereignis „wirklich“ ein Wunder ist. Wie oben (a)) gezeigt wurde, macht diese Frage für den hier entwickelten Wunderbegriff keinen Sinn. Aus diesen Gründen folgt aus dem Wunderbegriff der Verzicht auf Wunderapologetik in der hier geschilderten Art.<sup>43</sup>

### c) **Wunder und die Glaubwürdigkeit des Glaubens**<sup>44</sup>

Hand in Hand mit der Wunderapologetik geht die Frage, ob Wunder die Glaubwürdigkeit des Glaubens begründen oder zumindest stützen können.<sup>45</sup> Das in der Auseinandersetzung mit Hume Gesagte<sup>46</sup> braucht hier nicht wiederholt zu werden.

Auf dem Hintergrund des inzwischen dargelegten Wunderbegriffs ist festzuhalten, dass das Wunder so verstanden nicht in der Lage ist, einem Ungläubigen gegenüber den Glauben zu begründen. Dies liegt an der Relativität und Nichtobjektivierbarkeit des Wunders.<sup>47</sup> Dies gilt allerdings nur, wenn wir „begründen“

---

<sup>43</sup>Eine Wunderapologetik, die beim hier entwickelten Wunderbegriff Sinn machen würde, müsste nicht Ereignisse, sondern Erfahrungen verteidigen. Dies ist aber eine ganz andere Situation, da diese Erfahrungen nicht objektivierbar sind. Eine solche Apologetik kann nur Erfolg haben, wenn sie nicht nur rational überzeugt, sondern selbst zum Ansatzpunkt einer Gotteserfahrung wird (etwa in dem Sinn, wie es oben in a) und Fn 42 von den Wundergeschichten gesagt wird). Für eine solche Tätigkeit halte ich aber das Wort „Verkündigung“ für angemessener als „Apologetik“.

<sup>44</sup>Siehe dazu Pottmeyer und Thielicke, S. 113-118.

<sup>45</sup>Die Offenbarung mit Hilfe der Wunder als glaubwürdig aufzuweisen ist das Ziel der neuscholastischen Apologetik, vgl. Pottmeyer, S. 377-379. Aus mehreren Gründen (u. a. aus den in Kap. Kapitel II, 6 b) und 7 dargelegten) beurteilt Pottmeyer diesen Versuch als gescheitert. Weiter führt er an: „Mit dem Beweis der Offenbarungstatsache durch die Wunder konzentrierte sie [sc. die neuscholastische Apologetik] sich auf die Begründung der formalen Offenbarungsautorität, wobei sie der inhaltlichen Glaubwürdigkeitsbegründung nur geringe Bedeutung zumass.“ Pottmeyer, S. 379.

<sup>46</sup>S.o. Kap. Kapitel II, 3 a)

<sup>47</sup>„Ihrer Zweckbestimmung nach müssen die *Kriterien* der Glaubwürdigkeit der Offenbarung demnach folgende Bedingungen erfüllen: ‘sie müssen a) objektiv und allgemein gültig sein, b) philosophische und geschichtliche Gewissheit bieten, c) mit dem Wesensinhalt der Offenbarung in systematischer Beziehung und dauerndem Zusammenhang stehen.’“ Pottmeyer, S. 377, Hervorhebung von ihm. Das Zitat stammt aus F. Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, Freiburg<sup>3</sup>1913, S. 170. Nach diesen Kriterien kann der hier vertretene Wunderbegriff die Glaubwürdigkeit der Offenbarung nicht begründen, da er nur Bedingung c) erfüllt. Eine andere Frage ist, ob die Kriterien überhaupt sinnvoll sind. Auch wenn zuzugeben ist, dass der Glaube nicht im Widerspruch zur Vernunft stehen sollte, ist festzuhalten, dass Offenbarung gar nicht objektiv und mit philosophischer und

in einem engen Sinn verstehen, als „mit objektiven Gründen rechtfertigen“. Verstehen wir „begründen“ weniger eng, etwa in dem Sinn, dass Wunder den Glauben plausibel und (subjektiv) nachvollziehbar machen, so ist eine Glaubensbegründung durch Wunder durchaus möglich; und zwar auch gegenüber einem Ungläubigen, der zugeben könnte: „Ja, ich kann deine Gründe, wie du durch Wunder den Glauben begründest, nachvollziehen, kann mich aber dir nicht anschliessen.“ Man kann einem Atheisten also plausibel machen, warum man selbst ein Ereignis als Wunder sieht, kann ihn aber nicht dazu zwingen, es auch als Wunder zu sehen. Jede Art von Gottesbeweis oder Legitimation der Botschaft durch Wunder ist damit ausgeschlossen.

Das Gesagte bedeutet nun aber nicht, dass nur derjenige, der bereits zum Glauben gekommen ist, ein Ereignis als Wunder sehen kann. Vielmehr ist es durchaus möglich, durch eine Wundererfahrung überhaupt erst zum Glauben zu kommen.<sup>48</sup> Und insofern kann ein Wunder im Sinne einer existentiellen Wundererfahrung den Glauben begründen, wobei „begründen“ nun verstanden wird als „die Grundlage legen“.

#### **d) Der nur graduelle Unterschied zwischen Wunder und Alltag**

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass zwischen Wundern und alltäglichen Ereignissen kein fundamentaler Unterschied besteht. Da der Wundercharakter nichts ist, was einem Ereignis objektiv zukommt, ist klar, dass es keine objektiv feststellbaren Unterschiede zwischen Wundern und Alltagsereignissen geben kann. Diese Konsequenz ist angesichts des schon Gesagten weder besonders überraschend noch besonders aufregend.

---

geschichtlicher Gewissheit begründet werden kann: „Gott ... zeigt sich nur dort, wo Menschen offen sind für seine ‘Offenbarung’.“ Knoch, in: Weissmahr/Knoch, S. 127.

<sup>48</sup>Das Neue Testament kennt solche Geschichten, die Bekehrung des Paulus (Apg 9, 1-22; 22, 5-16; 26, 12-18) ist die bekannteste. Im allgemeinen ist im NT aber Glaube Voraussetzung, nicht Folge des Wunder. So jedenfalls Knoch, in: Weissmahr/Knoch, S. 130.

Allerdings: auch auf der subjektiven Ebene ist der Unterschied zwischen Wunder und alltäglichem Ereignis ein gradueller.<sup>49</sup> Der durch ein Wunder zum Glauben gekommene Mensch sieht im Wunder ein Zeichen, das auf Gott verweist. Aber auf welche „Eigenschaft“ Gottes weist das Zeichen genau hin? Die Antwort auf diese Frage muss, wenn wir alle Elemente des Wunderbegriffs gleichermaßen ernst nehmen, lauten: auf sein Heilshandeln in der Welt. Wenn wir nun aber sagen, dass ein Wunder zeichenhaft auf dieses Heilshandeln in der Welt verweist, so kann dies nur bedeuten, dass dieses Handeln mehr umfasst als das einzelne Wunder. Von hier ist es nur noch ein kleiner Schritt zu der Aussage, Gott sei (nicht als Kausalursache, sondern als Sinnstifter) überall in der Schöpfung am Werk.<sup>50</sup> Ein weiterer kleiner Schritt, den viele Menschen gehen, ist die Aussage, dass alles ein Wunder sei, da auch das unscheinbarste Ereignis auf Gott hin durchsichtig sei.<sup>51</sup> „Wunder ist der religiöse Name für Begebenheit. Jede, auch die allernatürlichste, sobald sie sich dazu eignet, dass die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder. Mir ist alles Wunder, und in eurem Sinn ist mir nur das ein Wunder, nämlich etwas Unerklärliches und Fremdes, das keines ist in meinem. Je religiöser ihr wäret, desto mehr Wunder würdet ihr überall sehen, und jedes Streiten hin und her über einzelne Begebenheiten, ob sie so zu heissen verdienen, gibt mir nur den schmerzhaften Eindruck, wie arm und dürftig der religiöse Sinn der Streitenden ist.“<sup>52</sup>

Verliert damit der Wunderbegriff seinen Gehalt? Ich denke nicht, aber diese Überlegungen zeigen erneut und mit grosser Deutlichkeit die Relativität des Wunders. Eine Aussage wie die, dass alles ein Wunder sei, ist objektiv gesehen

---

<sup>49</sup>Der folgende Gedankengang ergibt sich nicht zwingend aus dem Wunderbegriff, sondern erst, wenn der Wunderbegriff mit weiteren Elementen der christlichen Tradition in Zusammenhang gebracht wird.

<sup>50</sup>„Für den Menschen, der die Wirklichkeit in ihrer Tiefe durchschaut, wirkt Gott überall.“ Weissmahr, in: Weissmahr/Knoch, S. 146.

<sup>51</sup>Zu ähnlichen Aussagen kann man von der Schöpfungstheologie her kommen: jedes Ding ist von Gott geschaffen und verweist qua Geschöpf auf den Schöpfer. Die Denkstruktur ist wohl dieselbe, aber es besteht ein Unterschied im Ansatzpunkt, insofern nämlich, als Wunder Erfahrungen mit *geschichtlichen Ereignissen*, nicht mit Dingen sind.

<sup>52</sup>Schleiermacher, S. 118. Ähnlich Pottmeyer, S. 381: „Häufig wird der Wunderbegriff so ausgeweitet, dass alle Begebenheiten und Erscheinungen zu Zeichen des Wirkens Gottes werden können, wenn die entsprechende subjektive Offenheit für die Tiefe oder das jenseits unserer Erfahrungswelt gegeben sei. Sie haben dann weckende und anrufende Funktion im Zuge der Glaubensgenese. Mit dem objektiven Beweiswert der Wunder in der Schulapologetik hat das nur noch wenig zu tun.“

nicht mehr und nicht weniger legitim wie die gegenteilige, dass nichts ein Wunder sei. Trotzdem scheint mir eine Unterscheidung von Wundern und Alltagsergebnissen sinnvoll, nicht als fundamentale, sondern als graduelle und revidierbare<sup>53</sup> Unterscheidung. Es wäre dann zunächst festzuhalten, dass jedes auch noch so unscheinbare Ereignis auf Gott und sein Heilshandeln verweisen *kann*. Damit ist jedes Ereignis potentiell ein Wunder, und es kann sich an ihm eine Wundererfahrung entwickeln. Davon wären jene Ereignisse zu unterscheiden (und als „wirkliche“, nicht nur potentielle Wunder zu bezeichnen<sup>54</sup>), an denen sich *tatsächlich* bei einem Menschen eine Wundererfahrung entzündet *hat*.<sup>55</sup>

### e) Die Grade der Wunder

Thomas von Aquin unterschied drei in sich wieder unterteilte Stufen von Wundern.<sup>56</sup> Der nun entwickelte Wunderbegriff mit seinem graduellen Unterschied zu alltäglichen Ereignissen legt nahe, dass auch innerhalb der Wunder graduelle Unterschiede bestehen, dass man also grössere von kleineren Wundern unterscheiden kann. Eine solche Unterscheidung muss in den drei Dimensionen geschehen, die jetzt immer wieder zum Tragen gekommen sind: Überraschung, Heil und Zeichenhaftigkeit.

Ein Wunder ist demnach umso grösser, je überraschender und ungewöhnlicher es ist, das heisst je unerwarteter das Ereignis eintritt, je schwieriger es aus den vorgegebenen Bedingungen vorauszusehen ist. Dies entspricht ziemlich genau der Abstufung bei Thomas, da ja ein Ereignis umso ungewöhnlicher ist, desto mehr es die Fähigkeiten der Natur übersteigt. Die beiden anderen Dimensionen der Grösse der Wunder fehlen allerdings bei Thomas. Ein Wunder wird nämlich auch als umso grösser betrachtet, je grösser die Notsituation ist, die damit abgewendet wird, je nachhaltiger die Wendung zum Guten ist, je heilstiftender

---

<sup>53</sup>„Revidierbar“ bedeutet hier nicht einfach, dass ich meine Meinung ändern und dadurch einen Irrtum korrigieren kann. Es bedeutet vielmehr, dass ich ein Ereignis, welches ich früher legitimerweise nicht als Wunder gesehen habe, später ebenso legitimerweise als Wunder sehe.

<sup>54</sup>„Wirkliche Wunder“ ist hier also nicht als Gegensatz zu „nicht wirklich geschehene Wunder“ zu betrachten.

<sup>55</sup>Diese Unterscheidung widerspiegelt die Priorität der Wundererfahrung vor dem Wunderbegriff. In der Wunderdefinition (2 b)) wird dem insofern Rechnung getragen, als sie konsequent aus der Sicht dessen formuliert ist, der eine Wundererfahrung tatsächlich gemacht hat.

<sup>56</sup>S.o. Kap. Kapitel I, 3.

das Wunder ist. Und drittens ist ein Wunder umso wunderbarer, je deutlicher es auf Gott verweist, oder anders ausgedrückt: je stärker es vom gläubigen Menschen als Wunder gesehen wird.

Das grösste Wunder in dieser Sichtweise ist das Christusereignis, besonders die Eckdaten Inkarnation und Auferstehung. Dass das Christusereignis in unüberbietbarer Weise auf Gott verweist und uns Heil erschliesst, ist ja ein Grunddatum des christlichen Glaubens. Ohne die Historizität der Ereignisse zu thematisieren, muss doch festgehalten werden: es ist nicht erstaunlich, wenn ein Wunder, das in zweierlei Hinsicht ein grosses Wunder ist (d.h. als Zeichen und als Heilsereignis) auch in Bezug auf den dritten Aspekt gross ist (also sehr überraschend und ungewöhnlich ist). Es ist also nur konsequent, wenn die biblischen Autoren die genannten Eckdaten Inkarnation und Auferstehung mit Geschichten beschreiben (Jungfrauengeburt und Totenauferweckung), die besonders miraculös und überraschend sind und unseren Erwartungen über das in der Welt Mögliche massiv widersprechen. Damit bringen sie die Grösse des Wunders auch unter diesem Aspekt zum Ausdruck.

Diese Abstufungen in grössere und kleinere Wunder sind selbstverständlich ebenfalls graduell, revidierbar und nicht objektivierbar. Sie sind, wie der ganze Wunderbegriff, konsequent aus menschlicher Perspektive, genauer: aus der Perspektive subjektiver menschlicher Erfahrung, entwickelt.

#### **f) Das Verschwinden bestimmter Wunderkategorien**

Obwohl der hier vertretene Wunderbegriff die Menge der Wunder prinzipiell ausweitet und in jedem Ereignis ein potentiell Wunder sehen kann, schränkt er andererseits die Menge der Wunder auch ein.<sup>57</sup> Gewisse religionsgeschichtlich

---

<sup>57</sup>Es ist mir klar, dass diese Entscheidung schon früher gefallen ist, als ich nämlich (implizit) die im folgenden zu besprechenden Ereignisse nicht als Wunder betrachtet habe und sie so keine Rolle bei der Begriffsbildung gespielt haben. Wäre ich anders vorgegangen (im Sinne einer „extensionalen Begriffsbildung, die von einzelnen Fällen und nicht-leeren Teilklassen des Begriffs ausgeht“, Forell, S. 50), so wäre ich wohl zu einer anderen Wunderdefinition gekommen. Es wäre also ebenso zulässig, das im Text folgende als Voraussetzung, nicht als Konsequenz meines Wunderbegriffes zu betrachten.

Das Vorgehen bei der Bildung eines christlich-theologischen Wunderbegriffes ist (ich würde sagen: notwendigerweise) zirkulär. Bei der Bestimmung der Extension des Wunders (d. h. bei der Festle-

als Wunder bezeichnete Phänomene fallen nicht mehr unter die Kategorie der Wunder (jedenfalls nicht mehr als jedes andere Alltagsereignis). Es sind dies die magischen Wunder, die dämonischen Wunder und die Strafwunder.<sup>58</sup>

Unter *magischen Wundern* sind Ereignisse zu verstehen, welche von einem Wundertäter (Magier) mit geheimen Mitteln ausgelöst werden und die unsere Vorstellungen über das in der Welt Mögliche sprengen. Charakteristisch ist die Vorstellung einer mechanischen Wirkung. Es spricht nichts dagegen, dass solche Phänomene (wenn es sie gibt) heilswirksam sein können. Ebenso können sie auf Gott verweisen. Da sie aber durch magische Praktiken mechanisch hervorgerufen werden können, können wir nicht von unerwarteten Ereignissen reden, auch wenn sie ungewöhnlich sind. Sie können also nur dann als Wunder im hier vorausgesetzten Sinn betrachtet werden, wenn der (Aber-)Glaube an ihre mechanische Wirksamkeit und damit ihr Hauptcharakteristikum aufgegeben wird.<sup>59</sup>

*Dämonische Wunder* sind religionsgeschichtlich Ereignisse miraculöser Art (im scholastischen Sinn), die nicht von Gott, sondern von Dämonen gewirkt sind. Diese Wunderkategorie wird aus zwei Gründen obsolet: erstens ist in unserer Wunderdefinition Gott als der Handelnde vorausgesetzt. Zweitens wird nur als Wunder betrachtet, was heilstiftenden Charakter hat. Wenn wir Dämonen als widergöttlich betrachten, sind dämonisch bewirkte Ereignisse nicht heilstiftend.

Als *Strafwunder* schliesslich werden religionsgeschichtlich jene Ereignisse betrachtet, in denen Gott durch ein übernatürliches Eingreifen in den Lauf der Welt einen Menschen bestraft.<sup>60</sup> Es fällt schwer, hier eine heilstiftende Dimension zu sehen. Möglicherweise kann ein Strafwunder für die existentiell Betroffenen, das heisst die Bestraften und die direkten Beobachter, auf Gott hin

---

gung, was alles unter dem Stichwort „Wunder“ laufen soll) ist bereits auf den Begriffsinhalt und insbesondere seine theologische Angemessenheit zu achten. die im folgenden abgelehnten Kategorien von Wundern sind theologisch nicht angemessen, was sich aber wiederum erst aus der Offenbarung der Heilswirklichkeit Gottes (zu der die Wundererfahrung gehört) ergibt.

<sup>58</sup>Mit der Ablehnung dieser Kategorien wird erneut nicht zu den Ereignissen selbst und ihrer Historizität Stellung genommen. Es wird nur ihre Betrachtung als Wunder zurückgewiesen.

<sup>59</sup>RGG Wunder I, Sp. 1832.

<sup>60</sup>Apg 5, 1-11; ausserbiblisch existieren Berichte über Strafwunder, die Jesus geübt haben soll, im Kindheitsevangelium des Thomas 8z. B. Kap.3-5).

durchsichtig, zur Umkehr rufend und insofern heilswirksam sein. Dies nachzuvollziehen ist allerdings sehr schwierig.

#### **4. Die theologische Angemessenheit**

Der entwickelte Wunderbegriff impliziert nicht die logischen und wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten wie ein Wunderbegriff, der Wunder als Durchbrechung der Naturgesetze definiert. Wie wir aber gesehen haben, hat die Änderung der Sichtweise theologische Konsequenzen. Zum Schluss ist deshalb die Frage zu stellen: Ist ein Wunderbegriff wie der hier vertretene auch theologisch angemessen? Die Frage soll so angegangen werden, dass der Wunderbegriff mit grundlegenden Aussagen der Systematischen Theologie konfrontiert wird.<sup>61</sup> Dabei wird sich zeigen, dass dieser Wunderbegriff diesen Grundaussagen gegenüber nicht nur in keinem Widerspruch steht, sondern ihnen in hohem Masse entspricht.

##### **a) Fundamentaltheologische Angemessenheit**

Idealtypisch lassen sich aus fundamentaltheologischer Sicht drei Gottesbilder unterscheiden. Gott kann erstens als absoluter Machtträger verstanden werden, zweitens als Prinzip der Welterklärung, und drittens als Sinnstifter.<sup>62</sup>

Die scholastische Theologie hat Gott primär als absoluten Machtträger verstanden. Dies hat sich im Wunderbegriff des Thomas niedergeschlagen, der ja, wie wir gesehen haben,<sup>63</sup> im Zusammenhang mit der Diskussion um die Allmacht Gottes steht. Aber auch als Prinzip der Welterklärung wird Gott in der Scholastik verstanden, dies vor allem in der Tradition des Aristoteles, wenn nämlich Gott als der erste, unbewegte Bewegter bezeichnet wird. Beiden Sichtweisen wäre der hier entwickelte Wunderbegriff nicht oder nur beschränkt angemessen, in jedem Fall aber weniger angemessen als derjenige des Thomas.

---

<sup>61</sup>Dies geschieht im folgenden nur exemplarisch: der Wunderbegriff wird dem Gottesbild der Fundamentaltheologie und dem christologischen Dogma gegenübergestellt. Weitere interessante Vergleichspunkte wären Schöpfungstheologie, Sakramententheologie (zu beidem siehe Thielicke S. 107-113), Trinitätstheologie (s. u. Fn 74), das Verhältnis von Weltgeschichte und Heilsgeschichte, die Theodizee (zu letzterem siehe Basinger/Basinger, S. 108-117).

<sup>62</sup>Diese Trias verdanke ich einem Hinweis von Herwig Aldenhoven. Die Gegenüberstellung von Sinnstifter und Machtträger findet sich in Aldenhoven, S. 5.

Nun ist aber die primäre Sichtweise einer genuinen christlichen Theologie diejenige, die Gott als Sinnstifter sieht. Dies kann hier nicht im Detail begründet werden. Es sei einfach darauf hingewiesen, dass Gott schon im Alten Testament in erster Linie als der rettende Befreier gesehen wird. Das primäre Bekenntnis Israels gilt dem Gott des Exodus, nicht dem Schöpfergott.<sup>64</sup> Im Neuen Testament ist die Befreiung ein (wenn nicht das) Grundthema paulinischer Theologie, und die Mitte des Neuen Testaments – falls es eine Mitte gibt – ist die Überwindung des Todes in Jesus Christus, und zwar nicht verstanden als Machtdemonstration, sondern als Erlösungswerk.<sup>65</sup> Beide Testamente betrachten Gott also als den Retter und Erlöser, der dem menschlichen Leben und dem Lauf der Welt einen Sinn gibt.

Der hier entwickelte Wunderbegriff entspricht diesem grundlegenden Gottesbild offensichtlich sehr genau. Gott wird als Retter, Befreier, Sinnstifter betrachtet, und das Wunder wird als jenes Ereignis gesehen, in dem diese Rettung, Befreiung, Sinnstiftung in ausserordentlicher Weise zum Ausdruck kommt. Diese Parallelität ist selbstverständlich kein Zufall. Sie beruht darauf, dass beide, Wunderbegriff und Gottesbild, auf ein und derselben Heilserfahrung<sup>66</sup> gründen.

### **b) Christologische Angemessenheit**

Weit weniger selbstverständlich, aber nicht weniger deutlich ist die Parallelität zwischen Wunderbegriff und grundlegenden christologischen Aussagen. Es handelt sich dabei um eine Parallelität in der Denkstruktur. Diese Parallelität ist aber in keiner Weise zufällig. In einer Systematischen Theologie, die den Anspruch erhebt, nicht einfach theologische Einzelaussagen nebeneinander zu stellen, sollte sich diese Parallelität ergeben. Der Grund dafür ist, dass es in beiden Fragen, bei der Christologie und beim Wunder, um Gottes Wirken in der geschaffenen Wirklichkeit geht.

---

<sup>63</sup>S. o. Kap. Kapitel I, 2.

<sup>64</sup>Das Heilshandeln Gottes im Exodus ist auch dem Gesetz vorgeordnet. Dies zeigt sich an prominenter Stelle in der Eröffnung des Dekalogs (Ex 20,2/Dtn 5,6) und im sogenannten kleinen geschichtlichen Credo (Dtn 6, 20-25).

<sup>65</sup>Dies ist zugegebenermassen *sehr* kurz und thesenartig ausgeführt.

<sup>66</sup>Wundererfahrung, wie sie oben (1 c)) dargelegt wurde, ist ein Spezialfall der Heilserfahrung.

Die altkirchliche Christologie<sup>67</sup> stand vor der Frage, wie Gott und Mensch in Jesus Christus zusammenzudenken sind. Die Antwort des Konzils von Chalcedon lautet: Jesus Christus ist ganz Gott und ganz Mensch.<sup>68</sup> Später, im Rahmen des monenergetischen Streits, wurde daraus die Konsequenz für die Wirkkraft Jesu Christi gezogen: In Jesus Christus wirkt ganz die göttliche und ebenso ganz die menschliche Natur.<sup>69</sup> Wesentlich für unser Thema ist dabei, dass die göttliche Natur nicht die menschliche verdrängt und ersetzt. Die göttliche Natur tritt aber auch nicht einfach ohne jeden Zusammenhang neben die menschliche, und ebensowenig kann man sagen, die göttliche und die menschliche Natur würden zu einer verschmelzen.<sup>70</sup> Wenn Gott in Jesus Christus wirkt, heisst das nicht, dass der Mensch nichts tut. Göttliche und menschliche Natur sind nicht als Konkurrenz zu verstehen. Und doch sind beide Naturen da, als zwei Seiten ein und desselben.

Ebenso verhält es sich mit dem Wunder: Hier wirkt Gott (verstanden als der Sinnstiftende, Heilsbringende) in der Welt, aber wiederum ist es nicht so, dass Gott die innergeschöpflichen Ursachen durch seine Wirksamkeit ersetzt, noch dass er als eine zusätzliche Ursache hinzutritt, noch dass seine Wirksamkeit mit den innergeschöpflichen Ursachen zu etwas gänzlich Neuem verschmilzt. Thomistisch ausgedrückt: Die Erstursache ersetzt nicht die Zweitursachen, noch tritt sie neben die Zweitursachen, noch vereinigt sie sich mit den Zweitursachen. Es ist, wie gezeigt wurde,<sup>71</sup> vielmehr so, dass göttliche und innergeschöpfliche Wirksamkeit als zwei Aspekte der gleichen Sache, des gleichen Ereignisses, betrachtet werden müssen. Dabei fällt unser Augenmerk auf die göttliche Wirksamkeit, wenn wir das Ereignis teleologisch betrachten, und auf die innerge-

---

<sup>67</sup>Im Rahmen dieser Arbeit können nur einige wenige für den Vergleich mit der Wunderfrage wichtige Aspekte der altkirchlichen Christologie thesenartig dargestellt werden. Da es sich dabei um Kompendienstoff handelt, verzichte ich darauf, im einzelnen Belege zu liefern.

<sup>68</sup>Denzinger \*301f.

<sup>69</sup>Die Antwort auf die monenergetische Streitfrage scheint mir aber ebenso wie diejenige auf die monotheletische in der Formel von Chalcedon grundsätzlich schon vorgegeben. Vgl. etwa Kottje/Moeller, S. 189.

<sup>70</sup>Das Konzil von Chalcedon bringt dies in seiner berühmten Formel mit den Worten „unvermischt, unveränderlich, ungetrennt, unteilbar“ zum Ausdruck. Denzinger \*302.

<sup>71</sup>S.o. 2 c).

schöpffliche Wirksamkeit, wenn wir es aus der Perspektive der Kausalität betrachten.

Dies ist aber nicht die einzige Parallelität zwischen Wundertheologie und Christologie. Eine zweite besteht darin, dass es in beiden Fällen wesentlich um eine persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch geht. Jesus Christus erweist sich gerade dadurch als Sohn Gottes, indem in ihm dem Menschen in besonderer Weise Gott begegnet. Genauso ist es mit dem Wunder: ein Ereignis erweist sich dadurch als Wunder, dass Gott darin dem Menschen begegnet, dass es für einen Menschen durchsichtig ist auf Gott hin.

Gibt es aber nicht auch einen frappanten Unterschied zwischen Christologie und Wundertheologie? Der Sohn Gottes als zweite Person der Trinität lässt sich auch aus göttlicher Perspektive betrachten und von der menschlichen Begegnung mit Jesus Christus abstrahieren. Bei der Lehre von der Präexistenz, der Schöpfungsmittlerschaft und in der Frage der innergöttlichen Beziehungen geschieht dies in besonders deutlicher Weise: Der Sohn Gottes wird „vor der Schöpfung“<sup>72</sup> in einer Umgebung betrachtet, in der eine Begegnung mit dem Menschen grundsätzlich nicht möglich ist, weil es noch keine Menschen gibt. Eine solche Betrachtungsweise ist für Wunder beim hier vorausgesetzten Wunderbegriff nicht möglich, weil Gottes Wirken in der geschaffenen Wirklichkeit und die Begegnung mit dem Menschen dafür konstitutiv sind.<sup>73</sup> Es ist dazu aber auch zu sagen, dass die dargestellte Sichtweise der Christologie sich stark der Trinitätstheologie nähert. Die Lehre der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft Christi stehen am Schnittpunkt zwischen Christologie und Trinitätstheologie, die Frage der innergöttlichen Beziehungen ist eindeutig trinitätstheologisch.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup>Da die Zeit theologisch als eine Eigenschaft der geschaffenen Wirklichkeit betrachtet werden muss, ist „vor der Schöpfung“ nicht im Sinne einer zeitlichen Fixierung zu verstehen. Es soll nur die Existenz Gottes ausserhalb einer Relation zum Geschaffenen zum Ausdruck bringen.

<sup>73</sup>Auch ein Wunderbegriff, der Wunder als eine Durchbrechung der Naturgesetze versteht, kann nicht von einem „präexistenten“ Wunder reden, da er nur von der Beziehung zum Menschen, nicht aber von der Beziehung zur ganzen Schöpfung abstrahiert. Selbstverständlich ergibt es keinen Sinn, von Naturgesetzen oder ihrer Durchbrechung zu sprechen, wenn es noch gar keine Natur gibt.

<sup>74</sup>Selbstverständlich ist das Thema der Trinitätstheologie nicht ein gänzlich anderes als dasjenige der Christologie. Aber Gottes Wirken in der geschaffenen Wirklichkeit, das Christologie und Wunder-

Zusammenfassend lässt sich sagen: insofern Wundertheologie und Christologie beide Gottes Wirken in der Welt zum Thema haben, ergeben sich Parallelitäten. Wenn die Christologie von Gottes Wirken in der Welt abstrahiert und sich damit der Trinitätstheologie annähert, ergeben sich keine Parallelitäten mehr, weil eine solche Abstraktion in der Wundertheologie nicht möglich ist.

---

theologie so eng verbindet, ist deutlich nicht Thema der Trinitätstheologie. Deshalb ist es kaum erstaunlich, dass zwischen Wundertheologie und Trinitätstheologie nicht derart frappante Parallelen bestehen.

Ansätze für eine trinitätstheologische Betrachtung bietet Weissmahr, Gottes Wirken in der Welt, *passim*, wenn er die Wunder deutlich als *personhaftes* Handeln Gottes herausstreicht. Die Personhaftigkeit Gottes ist ein wichtiges Moment der Trinitätstheologie. Als trinitätstheologisch angemessen erweist sich der Wunderbegriff (hier stimmen derjenige Weissmahrs und der von mir vertretene überein), dass Gott „seine freie, persönliche Liebe in Ereignissen dieser Welt ausdrücken und so dem Menschen zeichenhaft zu erkennen geben [kann], dass er in der Welt nicht den blinden Kräften der Natur ausgeliefert ist, sondern letztlich einer Person gegenübersteht.“ A. a. O. S. 173f.

## Zusammenfassung

Ein Wunderbegriff, der vom Ereignis ausgeht und von der Wundererfahrung der betroffenen Menschen abstrahiert, wird als primäres Charakteristikum des Wunders das Überraschende, Unerklärliche, die Naturgesetze Durchbrechende sehen. Seinen theologischen Ort hat das Wunder in dieser Sichtweise als Demonstration der Allmacht Gottes. Thomas von Aquin hat einen entsprechenden Wunderbegriff vertreten, was vor dem Hintergrund der aristotelisch geprägten Naturwissenschaft seiner Zeit verständlich ist. Allerdings ergeben sich vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Naturwissenschaft und Wissenschaftstheorie Schwierigkeiten: es ergibt logisch keinen Sinn, von einer Durchbrechung der Naturgesetze zu reden.

Ein Wunderbegriff, der von der Wundererfahrung ausgeht, erkennt drei miteinander zusammenhängende Charakteristika des Wunders. Erstens ist das Wunder für den Menschen überraschend, zweitens heilsstiftend, drittens verweist es zeichenhaft auf Gott. Sein theologischer Ort ist die Offenbarung des Heilswillens Gottes. Dieser Wunderbegriff hat eine ganze Reihe von Konsequenzen: ein Wunder besteht nur relativ zum gläubigen Menschen, die Historizität des Ereignisses als solche verliert ihre theologische Bedeutung, Wunderapologetik wird deswegen irrelevant, und zwischen Wundern und alltäglichen Ereignissen gibt es keinen fundamentalen, nur einen graduellen Unterschied. Dieser zweite Wunderbegriff ist nicht betroffen durch die wissenschaftstheoretischen Probleme, die der erste mit sich bringt. Aber nicht nur das: er erweist sich auch in der Konfrontation mit Grundaussagen der Fundamentaltheologie und der Christologie als theologisch angemessen. Deshalb meine ich, es sei nur mit einem solchen Wunderbegriff wissenschaftsphilosophisch und theologisch verantwortbar, heute an Wunder zu glauben.

## Benutzte Literatur

Das Literaturverzeichnis enthält sämtliche Schriften, auf die in der Arbeit verwiesen wird, sowie weitere Werke, die als Hintergrundinformation herangezogen wurden. Verwiesen wird mit dem Namen des Autors und der Seitenzahl; falls von einem Autoren mehrere Werke im Literaturverzeichnis aufgeführt sind, so tritt beim Verweis der Titel oder eine Kurzfassung des Titels hinzu. Abweichungen in der Zitationsweise sind bei den einzelnen Werken angeführt.

Bei Sammelbänden, aus denen ich nur einen Aufsatz herangezogen habe, ist nur dieser Aufsatz mit einem Eintrag vertreten. Habe ich aus einem Sammelband mehrere Aufsätze verwendet, so ist jeder Aufsatz einzeln verzeichnet, und zwar mit einem Hinweis auf den Sammelband, der ebenfalls einen eigenen Eintrag erhält. Sind bei einem Eintrag mehrere Quellen angegeben, so ist die erste der angeführten Quellen die mir vorliegende.

Ich habe in zweierlei Hinsicht keine Vollständigkeit angestrebt: erstens war es nicht mein Ziel, alle greifbaren und mir prinzipiell zugänglichen Veröffentlichungen zum Thema zu verarbeiten; zweitens habe ich auch nicht versucht, für jede in der Arbeit angeführte These sämtliche Belegstellen aus den ins Literaturverzeichnis aufgenommenen Schriften anzuführen.

### ***Werke von Thomas von Aquin und David Hume***

#### **Thomas von Aquin: Summa theologiae (zitiert als: STh)**

Deutsche Thomas-Ausgabe, vollständige, ungekürzte, deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologia, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, herausgegeben von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Heidelberg-München und Graz-Wien-Salzburg 1933ff.

Auf diese Ausgabe wird verwiesen mit DThA. Herangezogen wurde der 8. Band, 1951

#### **Thomas von Aquin: Summe contra gentiles (zitiert als: Scg)**

S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, Bd. 2, Stuttgart 1980, S. 1-152

Die Stellenangaben folgen dieser Ausgabe. Die übrigen angegebenen Ausgaben haben übereinstimmende Angaben, was Buch und Kapitel angeht, innerhalb der Kapitel bieten sie aber gar keine oder eine abweichende Einteilung. Im gleichen Band ist S. 184-928 auch die STh abgedruckt, diese Ausgabe habe ich aber nicht beigezogen.

S. Thomae de Aquino, Doctoris Angelici: Summa contra gentiles, Editio Leonina Manualis, Turin-Rom 1946

Thomas von Aquin: Summa contra gentiles oder Die Verteidigung der höchsten Wahrheiten, aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt und mit Übersichten, Erläuterungen und Aristoteles-Texten versehen von Fahsel, Helmut, Zürich 1942ff., Bd. 4 (zweite Hälfte des dritten Buches) 1949

Thomas von Aquin: Die Summe wider die Heiden, III/2, deutsch von Hans Nachod und Paul Stern, Vorwort von Alois Dempf, Erläuterungen von August Brunner SJ, Leipzig 1937

**Thomas von Aquin: Quaestio disputata de potentia (zitiert als: De pot.)**

S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, Bd. 3, Stuttgart 1980, S. 186-269

Eine eigene deutsche Übersetzung habe ich nicht beigezogen, da der von mir verwendete Abschnitt (De pot. q. 6, a. 2, ad 3) in der Ausgabe der Sg von Fahsel, S. 104, Fn 94 zitiert ist.

**David Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding**

Essays Moral, Political, and Literary, by David Hume, hrsg. v. Green, Thomas Hill, und Grose, Thomas Hodge, in: David Hume, The Philosophical Works, Bd. 4 Teilbd. 2, Aalen 1964, Reprint der Ausgabe London 1882, S. 1-135

Zitiert wird nur aus Section X, Of Miracles, S. 88-108

Eine Untersuchung über den Menschlichen Verstand, hg. v. Raoul Richter, Philosophische Bibliothek (Felix Meiner Verlag) Bd 35, Hamburg 1973

***Lexikonartikel und Nachschlagewerke***

LThG Bd. 4, Art. Wunder, von Rolf Baumann, S. 318-331

LThK Bd 10, Art. Wunder. Sp. 1251-65

I. Religionswissenschaftlich, von B. Thum, Sp. 1251f

II. Im AT, von H. Haag, Sp. 1252-54

III. Im Judentum, von Jos. Schmid, Sp.1254f

IV. Im NT, von A. Vögtle, Sp. 1255-61

V. In der Gesch. der Theologie, von A. Kolping, Sp. 1261-63

VI. Systematisch, von J. B. Metz, Sp. 1263

(zitiert als LThK Wunder I-VI)

RGG<sup>3</sup> Bd. 6, Art. Wunder, Sp. 1831-45:

- I. Religionsgeschichtlich, von G. Mensching, Sp. 1831-33
- II. Im AT, von W. Vollborn, Sp. 1833f
- III. Im Judentum, von E. Lohse, Sp. 1834
- IV. Im NT, von E. Käsemann, Sp. 1835-37
- V. Dogmengeschichtlich, von J. Baur, Sp. 1838-41
- VI. Dogmatisch, von W. Philipp, Sp. 1841-45
- VII. In der kirchlichen Unterweisung, von L. Schmidt, Sp. 1845-47  
(zitiert als RGG Wunder I-VII)

Schütz, Ludwig: Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche, Stuttgart 1958 (Faksimile-Neudruck der „zweiten, sehr vergrößerten Auflage“, Paderborn 1895)

Thomistic Bibliography, 1940-1978, hg. v. Miehle, Terry L., und Bourke, Vernon J., Westport-London 1980

Thomas Aquinas International Bibliography 1977-1990, hrsg. v. Ingardia, Richard, Bowling Green 1993

Denzinger, Heinrich: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hrsg. v. Hünermann, Peter, Freiburg i. Br. <sup>37</sup>1991

### ***Literatur zur Wunderfrage***

Basinger, David/Basinger, Randall: Philosophy and Miracle: The Contemporary Debate. Problems in Contemporary Philosophy Vol. 2, Lewiston (NY) 1986

Bron, Bernhard: Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs, GTA Bd. 2, Göttingen 1975

Dignath, Walter: Die Wunderberichte des Neuen Testaments und die Redlichkeit ihrer unterrichtlichen Behandlung, in: EvErz 15 (1963), S. 197-213

Flew, Antony: Scientific Versus Historical Evidence, in: Swinburne, Miracles S. 97-102; Erstveröffentlichung in: Flew, Antony: Hume's Theory of Belief, London 1961, S. 204-208

Forell, Urban: Wunderbegriff und logische Analyse. Logisch-philosophische Analyse von Begriffen und Begriffsbildungen aus der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, FSÖTh Bd. 17, Göttingen 1967

Holland, R. F.: The Miraculous, in: Swinburne, Miracles, S. 53-69; Erstveröffentlichung in: American Philosophical Quarterly, 1965, 2: 43-51

Keller, Ernst/Keller, Marie-Luise: Der Streit um die Wunder. Kritik und Auslegung des Übernatürlichen in der Neuzeit, Gütersloh 1968

- Lewis, Clive Staples: Wunder. Möglich – wahrscheinlich – undenkbar?, Basel 1980 (Erstveröffentlichung unter dem Titel: Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung, Köln 1952)
- Mann, Ulrich: Das Wunderbare. Wunder, Segen und Engel, Handbuch Systematischer Theologie Bd. 17, Gütersloh 1979
- McKinnon, Alastair: Miracle, in: Swinburne, Miracles, S. 49-52; Erstveröffentlichung: „Miracle“ and „Paradox“, American Philosophical Quarterly, 1967, 4: 309
- Pottmeyer, Hermann Josef: Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, hrsg. von Kern, Walter et al., Bd. 4, Traktat theologische Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 1988, S. 373-413
- Steck, Wolfgang: Die Entwicklung des Wunderglaubens als theologische und pädagogische Aufgabe, WzM 35, 1983, S. 386- 410
- Swinburne, Richard (Hg.): Miracles, New York 1989
- Swinburne, Richard: Introduction, in: ders., Miracles, S. 17
- Swinburne, Richard: Violation of a Law of Nature, in: ders., Miracles, S. 75-84. Erstveröffentlichung als Kapitel 3 von ders., The Concept of Miracle, London 1970
- Theissen, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, StNT 8, Gütersloh 1974
- Thielicke, Helmut: Das Wunder, in: ders.: Theologie der Anfechtung, Tübingen 1949, S. 94-134; Erstveröffentlichung laut Quelle 1937, Fundort unbekannt
- Vrijdaghs, Bartholomeus: Protest gegen die heillose Wirklichkeit. Wundergeschichten als Hoffnungsgeschichten, EvErz 31 (1979), S. 252-275
- Weissmahr, Bela/Knoch, Otto: Natürliche Phänomene und Wunder, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd. 4, Freiburg i. Br. 1982
- Die drei Arbeiten von Weissmahr sind sehr ähnlich in Sichtweise und Argumentation. Im Normalfall ziehe ich nur eine der drei Schriften heran, und zwar die gemeinsam mit Otto Knoch veröffentlichte, da sie die neueste ist.
- Weissmahr, Bela: Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders, FTS Bd. 15, Frankfurt a. M. 1973
- Weissmahr, Bela: Wunder als Zeichen Gottes? Fundamentaltheologische Überlegungen, ThGegw 24, 1981, S. 212-218

## ***Literatur zu Thomas von Aquin und zum mittelalterlichen Weltbild***

- Dampier, William Cecil: Kurze Geschichte der Wissenschaft in ihren Beziehungen zu Philosophie und Religion, Zürich 1946
- Grant, Edward: Das physikalische Weltbild des Mittelalters, Zürich 1980
- Dijksterhuis, Eduard Jan: Die Mechanisierung des Weltbildes, Berlin 1983, Reprint der Ausgabe Berlin 1956
- Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. Bd. 1, Altertum und Mittelalter, Freiburg i. Br. <sup>14</sup>1991. Bd. 2, Neuzeit und Gegenwart, Freiburg i. Br. <sup>13</sup>1991
- Locqueneux, Robert: Kurze Geschichte der Physik, UTB 1558, Göttingen 1987
- Meurers, Joseph: Thomas und die Naturwissenschaft heute, in: Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario, Congresso Internazionale, Roma-Napoli, 17-24, aprile, 1974
- Erscheinungsort und -jahr sind nicht angegeben; es handelt sich vermutlich um ein Vorbereitungsdokument für den Kongress oder einen Sammelband mit einem Auszug aus den neunbändigen Kongressakten, die unter dem gleichen Titel erschienen sind (Neapel 1978)
- Molland, George: How Different was Quantitative Science from Qualitative Science?, in: Zimmermann/Speer: Mensch und Natur im Mittelalter, S. 302-307
- Schmidt, Martin Anton: Dogma und Lehre im Abendland. Die Zeit der Scholastik, in: Andresen, Carl (Hrsg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1, Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1982, S. 567-754
- Schneider, Jakob Hans Josef: Physik und Natur im Kommentar des Thomas von Aquin zur aristotelischen Physik, in: Zimmermann/Speer: Mensch und Natur im Mittelalter, S. 161-192
- Unguru, Sabetai: Mathematics and experiment in Witelo's Perspectiva, in: Grant, Edward/Murdoch, John E. (Hrsg.): Mathematics and its applications to science and natural philosophy in the Middle Ages, FS Marshall Clagett, Cambridge 1987, S. 269-297
- Vries, Josef de: Grundbegriffe der Scholastik, Darmstadt 1980
- Zimmermann, Albert/Speer, Andreas: Mensch und Natur im Mittelalter, Miscellanea mediaevalia Bd. 21, Halbbd. 1, Berlin 1991

## ***Literatur zur Wissenschaftsphilosophie und zu den modernen Naturwissenschaften***

- Andersson, Gunnar: Karl Popper: Logik der Forschung (1934), in: Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie, 20. Jahrhundert, S. 205-235

- Bell, John S.: Six possible worlds of quantum mechanics, in: ders., Speakable and unspeakable in quantum mechanics. Collected papers in quantum mechanics, Cambridge 1991
- Bohr, Nils: Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? *Physical Review* 48, 1935, S. 696-702
- Bohr, Nils: Kausalität und Komplementarität, in: *Erkenntnis* 6, 1936, S. 293-303
- Burri, Alex: Kuhn über bloße Fakten, in: *Philosophia naturalis* 30, 1993, S. 172-188
- Daecke, Sigurd: Gott in der Natur? Kontroversen im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: *EK* 20, 1987, S. 624-627
- Davies, P. C. W./Brown, J. R.: *Der Geist im Atom. Eine Diskussion der Geheimnisse der Quantenphysik*, Frankfurt a. M. 1993
- Einstein, Albert/Podolsky, Boris/Rosen, Nathan: Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? *Physical Review* 47, 1935, S. 777-780
- Feyerabend, Paul K.: *Wider den Methodenzwang*, stw 597, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1991
- Feynman, Richard P.: *Vom Wesen physikalischer Gesetze*, Serie Piper Bd. 1748, München <sup>2</sup>1993
- Gorgé, Viktor: *Philosophie und Physik. Die Wandlung zur heutigen erkenntnistheoretischen Grundhaltung in der Physik, Erfahrung und Denken* Bd. 5, Berlin 1960
- Heisenberg, Werner: Kausalgesetz und Quantenmechanik, in: *Erkenntnis* 2, 1931, S. 172-182
- Hennemann, Gerhard: *Naturwissenschaft und Religion; Erfahrung und Denken* Bd. 11, Berlin 1963
- Hoyningen-Huene, Paul: *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns. Rekonstruktion und Grundlagenprobleme; Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie* Bd. 27, Braunschweig 1989
- Hoyningen-Huene, Paul: Naturbegriff – Wissensideal – Experiment. Warum ist die neuzeitliche Naturwissenschaft technisch verwertbar? *Zeitschrift für Wissenschaftsforschung* 5 (1989), S. 43-55
- Hoyningen-Huene, Paul: Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962), in: *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie, 20. Jahrhundert*, S. 314-334
- Dieser Aufsatz ist eine Zusammenfassung des Buches „Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns“ vom gleichen Autor. In den Anmerkungen beziehe ich mich jeweils nur auf jenes Buch, auch wenn derselbe Gedanke auch in diesem Aufsatz erscheint.

- Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie, 20. Jahrhundert, Reclam Universal-Bibliothek 8744, Stuttgart 1992
- Jordan, Pasqual: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer, Oldenburg <sup>2</sup>1964
- Kuhn, Thomas S.: The Structure of Scientific Revolutions, 2nd Edition, Enlarged, Chicago 1970
- Laue, Max von: Geschichte der Physik, Geschichte der Wissenschaften II (Naturwissenschaften), Bonn <sup>2</sup>1947
- Putnam, Hilary: Quantum mechanics and the observer, in: ders.: Realism and Reason, Philosophical Papers, Vol. 3, Cambridge 1983, S. 248-270
- Quine, Willard Van Orman: Zwei Dogmen des Empirismus, in: ders.: Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays, Ullstein Materialien, Frankfurt a. M. 1979, S. 27-50
- Sprockhoff, Harald von: Naturwissenschaft und christlicher Glaube – ein Widerspruch?, Darmstadt 1992
- Wright, Georg Henrik von: Erklären und Verstehen, Athänäums Studienbuch Philosophie, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1991

### ***Weitere Literatur***

- Aldenhoven, Herwig: Christlicher Glaube in unserer Zeit. Vortrag beim Symposium der altkatholischen Kirchengemeinde Klagenfurt anlässlich der Feier 1000 Jahre Kärnten, herausgegeben vom Bischöflichen Seminar der altkatholischen Kirche Österreichs, Wien 1977
- Kottje, Raymund/Moeller, Bernd (Hrsg.): Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. I: Alte Kirche und Ostkirche, Mainz <sup>5</sup>1989
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: ders.: Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Birkner, Hans-Joachim, Abt. 1 Bd. 2 (Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799), Berlin 1984, S. 185-326. Zitiert wird nach der Paginierung der Originalausgabe Berlin 1799.
- Kern, Walter (et al.) (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, Traktat Offenbarung, Freiburg i, Br. 1985