

Béla Weissmahr SJ

Gibt es von Gott gewirkte Wunder?

Grundsätzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik

Die Kardinalskommission, die im Jahr 1968 die Lehre des holländischen „Neuen Katechismus“ untersuchte, stellte im neunten Punkt ihrer Empfehlungen fest: „Zu vermeiden ist, daß der Katechismus zu sagen scheine, Wunder können durch Gott nur insoweit gewirkt werden, als sie nicht vom Ablauf der Wirkungen abweichen, welche die Kräfte der geschaffenen Welt hervorbringen können.“¹ Wie aus dieser Stelle hervorgeht, war die Kommission offenbar der Meinung, man müsse als katholischer Theologe daran festhalten, daß Gott innerhalb der Welt Wirkungen hervorzubringen vermag, die nicht durch die Tätigkeit innerweltlicher Kräfte vermittelt sind, sondern „unmittelbar“ von ihm herkommen, d. h. nur von ihm bewirkt werden.

Wie denken heute die katholischen Theologen über diese Frage? Sind sie davon überzeugt, daß zumindest gewisse Wunder als Ereignisse, die Gott ohne Vermittlung geschöpflicher Ursachen bewirkt, zu interpretieren sind? Noch vor 20 Jahren war das allgemeine und unangefochtene Lehre. Heute gewinnt man dagegen den Eindruck, daß es (wenigstens im mittel- und westeuropäischen Raum) kaum noch Theologen gibt, die sie vorbehaltlos vertreten. Wie kam es zu diesem Wandel?

Die Ursachen des veränderten Wunderverständnisses

Eine gewisse Akzentverschiebung in der Wunderauffassung der katholischen Theologie bahnte sich schon seit Ende der vierziger Jahre an. Sie stand unter dem Einfluß der allmählichen Erneuerung und Intensivierung zunächst der patristischen, dann aber auch der biblischen Studien im katholischen Bereich. Die in früheren Jahrzehnten vorherrschende, fast ausschließlich apologetische Ausrichtung, die im Wunder einen gleichsam handgreiflichen, wissenschaftlich nachprüfaren Beweis der Macht Gottes und damit ein eindeutiges Zeichen für die Wahrheit des christlichen Glaubens sah, wurde verlassen. Man erkannte, daß das Wesen des Wunders nur sehr einseitig erfaßt wird, wenn man es bloß als Erweis der Macht Gottes deutet. In der Heiligen Schrift

¹ Acta Apostolicae Sedis 40 (1968) 690 f. Deutsch in: Report über den Holländischen Katechismus. Dokumente, Berichte, Kritik (Freiburg 1969) 229 f.

erscheint das Wunder vielmehr als ein Zeichen Gottes, als ein Ereignis, das durch seine Außergewöhnlichkeit den weltbefangenen Blick des Menschen auf neue Dimensionen hin eröffnet und durch die irdische Rettung (Befreiung, Genesung), die sie bewirkt, das übernatürliche Heil, die persönliche Liebe Gottes offenbart. Weil das Wunder nur auf Gott hinweist, weil es ein Zeichen zwischen Personen ist, kann es die Glaubenszustimmung niemals erzwingen. Die Erkenntnis des Wunders als eines von Gott gewirkten Ereignisses muß vielmehr schon von einer gewissen Bereitschaft zum Glauben getragen werden und kann sich nur in der freien personalen Hingabe des Gläubenden vollenden.

Neben diesen mehr bibeltheologischen Impulsen drängten auch spekulative Überlegungen zu einer Neubesinnung. Mehr und mehr erkannte man, daß der Begriff eines „göttlichen Wirkens in der Welt ohne innerweltliche Ursachen“ unhaltbar ist. Der Anstoß zu dieser Erkenntnis kam von der Naturwissenschaft. Denn wie sollte man überhaupt feststellen, daß etwas ohne innerweltliche Ursachen geschieht. Mittels exakter, naturwissenschaftlicher Methoden ist dies offensichtlich nicht möglich. Denn naturwissenschaftlich erklären bedeutet immer nur, daß man die eindeutig formulierbaren Zusammenhänge ermittelt, unter welchen ein Zustand der Welt sich aus anderen Zuständen ergibt. Der Naturwissenschaftler bleibt mit seiner Erklärung grundsätzlich innerhalb der Welt. Von seiner Methode her muß er sich zum sogenannten „Prinzip der weltimmanenten Kausalität“ bekennen, d. h. er muß davon ausgehen, daß jedes Ereignis innerhalb der Welt durch innerweltliche Ursachen zustande kommt. Wenn aber eine exakte Feststellung des nur transzendenten Verursachtseins eines Geschehens grundsätzlich unmöglich ist, dann ist es zumindest äußerst problematisch, in einem Einzelfall zu behaupten: Dieses Ereignis wurde nur von Gott verursacht.

Durch die Besinnung auf diese Schwierigkeit entdeckten dann die Theologen auch die innertheologischen Gründe, die gegen die Annahme eines göttlichen Wirkens in der Welt ohne geschöpfliche Ursachen sprechen. Man sah nämlich ein, daß Gott, würde er ohne geschaffene Ursachen in der Welt wirken, notwendigerweise auch die im naturwissenschaftlichen Sinn genommene Ursache des hervorgebrachten Ereignisses sein müßte. Damit wäre aber Gott (zumindest zusätzlich) eine Naturkraft in der Reihe der übrigen Naturkräfte und nicht mehr der vollkommen transzendente Schöpfer der Welt, dessen Wirken niemals (also nicht einmal zusätzlich) mit dem Wirken des Geschöpfes verglichen, mit ihm auf die gleiche Ebene gestellt werden kann. Ein Wirken Gottes ohne geschaffene Ursachen würde also ein Wirken Gottes als geschaffene Ursache bedeuten, das heißt aber, Gott selber wäre eine geschaffene, innerweltliche Ursache. Damit wäre jedoch das Gottsein Gottes geleugnet.

Man beachte: es heißt nicht, Gott könne *überhaupt nicht* ohne Zweitursachen wirken, sondern nur, Gott vermag *innerhalb* der Welt nicht ohne geschöpfliche Ursachen zu handeln. Man kann also gegen die Widersprüchlichkeit eines außerhalb geschöpflicher Kräfte vollzogenen göttlichen Wirkens in der Welt nicht einwenden, Gott habe ja die ganze Welt ohne Zweitursachen hervorgebracht, also könne er auch jedes belie-

bige Seiende in der Welt durch sein alleiniges Wirken in das Sein rufen. Dieser Einwand übersieht einen bedeutenden Unterschied, der zwischen der Welt als ganzer und einem einzelnen Geschöpf, das ein Teil der Welt ist, besteht. Die Welt als ganze und ein Geschöpf innerhalb der Welt sind nämlich als Seiende verschieden. „Teil der Welt sein“ ist eine Seinsbestimmung, die nur dem Seienden innerhalb der Welt, nicht aber der Welt als ganzer zukommt. Ein durch nichts vermitteltes Verhältnis zu Gott hat nur die Welt als ganze, das unmittelbare Verhältnis jedes einzelnen geschaffenen Seienden zu Gott ist aber zugleich auch immer durch die Welt vermittelt.

Wenn es widersprüchlich ist, von einem göttlichen Wirken in der Welt ohne geschöpfliche Ursachen zu reden, dann gilt das Prinzip der innerweltlichen Ursächlichkeit nicht nur für den Naturwissenschaftler, sondern auch für den Theologen. Allerdings nur dann, wenn man es in einem affirmativen, nicht aber, wenn man es in einem exklusiven Sinn versteht. Das Prinzip besagt also: alles, was in der Welt geschieht, muß entsprechende innerweltliche Ursachen haben. Aus ihm folgt aber nicht, daß das, was in der Welt geschieht, *nur* innerweltliche Ursachen hat bzw. *nur* von innerweltlichen Ursachen her erklärt werden kann. Es darf also niemals dazu verwendet werden, die transzendente Ursächlichkeit Gottes zu leugnen.

Das Dilemma der Theologen

Wenn nun ein göttliches Wirken innerhalb der Welt, das sich nicht geschöpflicher Kräfte bedient, unmöglich ist, so kann das Wunder nicht als Wirken Gottes ohne Zweitursachen erklärt werden. Das haben die Theologen – wie es scheint – weitgehend eingesehen. Dennoch sprechen es nur wenige klar und eindeutig aus. Der Grund dafür liegt wohl in den bedeutenden theologischen Schwierigkeiten, mit denen jeder konfrontiert wird, der unumwunden zugibt: Gott wirkt in der Welt immer, also auch im Wunder, durch Zweitursachen. Denn es stellt sich sofort die Frage: Wie kann man gleichzeitig daran festhalten, daß Gott selbst auf persönliche Weise in der Welt wirken und als souveräner, freier Herr das Weltgeschehen lenken kann? Es ist leicht einzusehen, daß diese Frage für das Christentum, ja für den Gottesglauben überhaupt von grundlegender Bedeutung ist. Denn das Christentum (wie auch das Judentum, aus dem es hervorgegangen ist) versteht sich als Offenbarungsreligion. Darin ist aber die Überzeugung enthalten, daß Gott nicht bloß der erhabene Baumeister der Welt ist, der das Weltgeschehen teilnahmslos von der Ferne beobachtet, sondern daß er in der Weltgeschichte wirkend anwesend ist, daß er sich dem Menschen persönlich zuwendet und mit ihm sogar einen „Bund“ schließt. Offenbarung, Menschwerdung, Erlösung (um nur die wichtigsten Stichworte zu nennen) wären bloß Einbildung oder Mythologie, wenn es für Gott nicht möglich wäre, in die Welt persönlich „einzugreifen“ und sich dadurch dem Menschen als unbedingtes, persönliches Gegenüber kund-

zutun². Ein Gott, der in der Welt nicht als Person, sich frei entscheidend, handeln kann, ist für den Menschen bedeutungslos. Das Wort „Gott“ wäre in diesem Fall tatsächlich ein leeres Gebilde.

Die Frage: Wie wirkt Gott frei und persönlich in der Welt? stellte sich allerdings schon immer, seitdem der denkende Mensch die Eigengesetzlichkeit der innerweltlichen Kräfte entdeckt hat. Die Antwort, welche die Theologie seit dem Mittelalter gab, lag auf der Hand: Gott wirkt zwar gewöhnlich durch die geschaffenen Ursachen: seine freie und persönliche Verfügungsgewalt über die Welt offenbart er jedoch dadurch, daß er in der Welt etwas verursacht, was die Möglichkeiten der geschaffenen Kräfte übertrifft. So wurde das Wunder als ein außerhalb der natürlichen Kräfte von Gott selbst hervorgebrachtes Ereignis beschrieben. In dieser Perspektive ist auch die eingangs erwähnte Empfehlung der Kardinalskommission zu sehen. Indem sie gegen die Auffassung Stellung nimmt, Gott könne in der Welt nicht mehr bewirken, als was die geschaffenen Kräfte von sich aus hervorzubringen vermögen, will sie offenbar nur die persönliche und freie Verfügungsgewalt Gottes der Welt gegenüber sicherstellen.

Der Theologe muß jedenfalls daran festhalten, daß Gott persönlich in das Weltgeschehen einzugreifen und mit souveräner Freiheit in der Welt zu wirken vermag. Das persönliche göttliche Tun in der Welt kann jedoch unmöglich als Wirken Gottes ohne Zweitursachen dargestellt werden, da dies die Leugnung der Transzendenz Gottes implizieren würde, d. h. absurd wäre.

Der katholische Theologe, der sich auf das Wunderproblem einläßt, befindet sich also in einer schwierigen Lage. Seine Verlegenheit zeigt sich darin, daß in den Veröffentlichungen über das Wunder, die in den letzten zehn bis zwölf Jahren erschienen, die Frage, wie Wunder und Naturgeschehen zusammenhängen, wenn überhaupt, dann in der Regel nur in kurzen Bemerkungen behandelt wurde. Jene Frage also, welche die theologische Besinnung früher sogar allzu stark beherrschte, wurde in den Hintergrund gedrängt. Vielleicht beschäftigten sich die Theologen auch deshalb so eifrig mit den vielen neuentdeckten Gesichtspunkten der Wunderfrage, weil sie dadurch die lästige Frage, wie das freie Walten Gottes durch die Eigenwirksamkeit der Geschöpfe zur Geltung kommt, auf sich beruhen lassen konnten. Auch katholische Theologen bezeichnen die Frage heute manchmal als müßige metaphysische Spekulation. Andere nehmen indirekt Stellung zu ihr, indem sie ausschließlich die kerygmatische Funktion der Wundererzählungen betonen, so daß man den Eindruck gewinnt, die Wunderberichte z. B. der Evangelien seien für den Glauben nur wichtig, insofern sie das Betroffensein der Jünger für uns aktualisieren, nicht aber insofern sie Berichte über Geschehenes sein wollen. Ofters begegnet man auch der Meinung, die Wunder, welche früher als wichtige Glaubwürdigkeitsmotive galten, seien heute eher eine Belastung

² Viele Theologen vermeiden den Ausdruck „Eingreifen Gottes“. Doch macht G. von Rad darauf aufmerksam, daß „Israel zu allen Zeiten beschäftigt war, seine Geschichte von bestimmten Eingriffen Gottes her zu verstehen“ (Theologie des Alten Testaments I, München 1958, 7).

für die Glaubensbereitschaft und deshalb sollte man so wenig wie möglich über sie reden.

Wenn aber einerseits die Annahme einer göttlichen Tätigkeit in der Welt ohne Zweitursachen nicht in Frage kommt, anderseits der Aufweis der Möglichkeit des persönlichen und freien göttlichen Handelns in der Welt für den Glauben wesentlich ist, da Glaube und Denken weder widersprüchliche noch disparate Vollzüge des Menschen sein können, so muß man sich dem Problem stellen: Wie ist es denkbar, daß Gott durch die Eigenwirksamkeit der Geschöpfe persönlich und frei in der Welt handelt? Bleibt diese Frage ungeklärt, so kann auch die Tatsächlichkeit der göttlichen Heilstaten nicht überzeugend verteidigt werden. Sie ist freilich ohne eine ontologische Besinnung auf die Strukturen der geschaffenen Wirklichkeit nicht zu lösen.

Was muß geklärt werden?

Die Schwierigkeiten, mit denen wir uns auseinandersetzen müssen, haben wir schon angedeutet. Es scheint, man könne nicht von persönlichen Taten Gottes, vom besonderen Wirken Gottes in der Welt reden, wenn alles, was in der Welt geschieht, zunächst immer auf geschaffene Kräfte zurückgeführt werden muß, wenn also Gott stets nur transzendente Ursache der Ereignisse ist. Und es scheint, ein freies Wirken Gottes in der Welt sei undenkbar, wenn Gott innerhalb der Welt nur das hervorbringen vermag, was das wirkende Geschöpf selbst hervorbringen imstande ist, wenn also Gottes Wirkmöglichkeiten jeweils auf das begrenzt sind, was geschöpfliche Kräfte von sich aus leisten können.

Diese Schwierigkeiten ergeben sich nun offensichtlich daraus, daß man spontan voraussetzt: 1. Was unmittelbar von geschaffenen Ursachen her stammt, kann nicht zugleich eine persönliche, besondere Tat Gottes sein. 2. Alles, was in der Welt von innerweltlichen Kräften hervorgebracht werden kann, ist (allenfalls mit Ausnahme der freien Taten des Menschen) durch die immanenten Gesetzlichkeiten der Natur in einer für das praktische Leben jedenfalls gültigen Weise vorausbestimmt.

Sind aber diese Voraussetzungen wahr? Halten sie einer kritischen Prüfung stand? Mit dieser Frage werden wir uns beschäftigen müssen.

Der transzendent und immanent wirkende Gott

Was die erste Annahme betrifft, können wir kurz sein. Das Verhältnis zwischen göttlicher und geschöpflicher Ursächlichkeit darf niemals nach dem Modell des Zusammenwirkens zweier physikalischer Kräfte aufgefaßt werden. Auf der Ebene der physikalischen Ursächlichkeit gilt: Je mehr eine Kraft leistet, um so weniger Energie muß die andere Kraft zum gemeinsamen Ergebnis beisteuern. Im Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf ist es jedoch grundsätzlich anders. Hier gilt vielmehr: Je

intensiver Gott in der Welt wirkt, desto intensiver entfaltet das Geschöpf seine von Gott stammenden Wirkkräfte. Und umgekehrt: Je bedeutender und eigenständiger die geschaffenen Kräfte selbst wirken, desto mächtiger ist Gott durch sie handelnd in der Welt gegenwärtig³. Das Ergebnis des transzendenten göttlichen Wirkens ist innerhalb der Welt das dem Geschöpf eigene Wirken, und durch das dem Geschöpf eigene Wirken wirkt Gott selbst weltimmanent. Man darf also die Aussage: Gott wirkt in der Welt stets durch geschaffene Ursachen, nicht so interpretieren, als würde unmittelbar nur das Geschöpf in der Welt Tätigkeit entfalten und Gott nur mittelbar. Alles Geschaffene und jedes Ereignis steht in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott, obwohl das unmittelbare Verhältnis des einzelnen Geschöpfes zu Gott immer auch durch die Welt als ganze vermittelt wird. Durch die Vermittlung des Geschöpfes wirkt Gott selbst in der Welt.

Führt man diesen Gedanken weiter, so zeigt sich, daß man sinnvoll auch dann von einem besonderen Wirken Gottes reden kann, wenn man betont, daß Gott stets auf dieselbe Weise, nämlich durch Zweitursachen, in der Welt wirkt. Gottes Wirken ist zwar immer auch vermittelt, doch schließt das die Unterschiede im göttlichen Wirken nicht aus. Um zu verstehen, in welchem Sinn man von Unterschieden im göttlichen Wirken reden kann, müssen wir bedenken, daß nicht nur das Sein der Geschöpfe und der Ereignisse, sondern auch ihre Verschiedenheit letztlich von Gott herstammen. Das heißt aber: nicht nur die Einheit der Welt, sondern auch ihre Vielfalt muß im schöpferischen Wirken Gottes begründet sein. Die Einheitlichkeit der göttlichen schöpferischen Tätigkeit bedeutet also keine Undifferenziertheit.

Es läßt sich freilich in eindeutigen, klaren Begriffen niemals darstellen, wie Gott durch das Geschöpf stets als Erstursache und doch stets anders wirkt. Um das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf, zwischen göttlicher und geschöpflicher Ursächlichkeit denkerisch zu erfassen, muß man das begrifflich Ausgedrückte übersteigen, und das ist für unser Denken, das an Vorstellungen gebunden ist, immer eine schwierige Aufgabe.

Sind die Naturvorgänge eindeutig determiniert?

Die Probleme, die mit der zweiten oben erwähnten Annahme zusammenhängen, müssen etwas ausführlicher behandelt werden. Bevor wir aber auf die Frage eingehen, ob die Naturvorgänge zumindest in einer für das praktische Leben (und damit auch für das Wunder) relevanten Weise bestimmt sind, ist eine Vorbemerkung vonnöten.

Wir beschäftigen uns im folgenden nur mit „Naturvorgängen“. Dadurch könnte der Eindruck entstehen, wir rechneten nicht mit der Möglichkeit, daß Gott durch die

³ Diesen Zusammenhang zwischen dem Wirken Gottes und des Geschöpfes betonen heute viele Autoren, z. B. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 126, 183; III, 53; P. Schoonenberg, *Bund und Schöpfung* (Einsiedeln 1970) 107 f.; W. Kern, *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens*, in: *Mysterium Salutis* II (Einsiedeln 1967) 537.

freien Taten des Menschen frei in der Welt wirkt. Dieser Eindruck wäre jedoch falsch. Wir setzen vielmehr als selbstverständlich voraus, daß Gott, wenn er seine Heilsabsichten in der Welt verwirklichen will, sich in erster Linie der persönlichen Freiheit des Menschen (sowohl der Freiheit des betreffenden einzelnen, um dessen Heil es in einem konkreten Fall geht, als auch der Freiheit seiner Mitmenschen) bedient. Der soeben festgestellte Grundsatz: „je intensiver das Geschöpf selbst wirkt, desto mehr vermittelt es das Wirken Gottes“, gilt auch und sogar in besonderer Weise vom freien Wirken des Menschen. Gott verwirklicht in der Welt seine freien Heilsratschlüsse vor allem durch die menschliche Freiheit. Doch ist es ein verhängnisvoller Irrtum zu meinen, daß Gott nur durch die existentielle Betroffenheit des Menschen bzw. durch seine persönlichen Taten frei in der Welt wirken kann. Wäre es für Gott nicht möglich, auch die unterpersonale Wirklichkeit in den Dienst seiner persönlichen Liebe zu stellen, so stünde der Mensch nur, insofern er Person ist, nicht aber, insofern er als leibliches Wesen Teil der materiellen Welt ist, unter der persönlichen Vorsehung Gottes. Da aber der Mensch als leibliches Wesen und der Mensch als Person derselbe Mensch ist, kann die Freiheit Gottes, soll sie für den ganzen Menschen eine Bedeutung haben, nicht auf das Wirken durch die menschliche Freiheit beschränkt sein. – Außerdem ist zu bedenken, daß es sich in der Wunderdiskussion, so wie sie konkret geführt wird, stets auch um die Frage dreht: Gibt es denn, kann es denn Ereignisse geben, die mit Recht als Naturwunder bezeichnet werden können? Auch wenn man meint, diese Fragestellung sei etwas zu eng, muß man sie beantworten können.

Was nun die Ereignisse in der Natur betrifft, ist die moderne Physik bekanntlich zum Ergebnis gekommen, man könne nicht von einer eindeutigen Determination aller Naturvorgänge reden. Die im mikrophysikalischen Bereich sich manifestierende Indetermination gewisser Naturvorgänge wurde prompt von manchen Theologen aufgegriffen, um die Möglichkeit eines unmittelbaren göttlichen Eingriffs in die Welt von daher zu erweisen. Man hat aber mit Recht darauf hingewiesen⁴, daß man die mikrophysikalische Unbestimmtheit nicht als den Spalt bezeichnen könne, durch den Gott gleichsam naturwissenschaftlich aufweisbar, doch „ohne die Naturgesetzlichkeit zu brechen“, in der Welt wirksam werde. Eine solche Theorie läuft nämlich auf die Vorstellung hinaus, daß Schwankungen, die von der mikrophysikalischen Unbestimmtheit des Materiellen herrühren, sich gelegentlich summieren und so plötzlich makrophysikalische Ereignisse hervorrufen. Ein solcher Erklärungsversuch belastet sich aber nicht nur mit Problemen, die von der Naturwissenschaft und von der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf sie zukommen, sondern ist grundsätzlich deshalb verfehlt, weil er das freie Wirken Gottes gleichsam naturwissenschaftlich, das heißt aber nach der Weise der Zweitursachen, aufzuweisen versucht.

Das Problem der Freiheit Gottes in der unterpersonalen Welt kann also in dieser Weise nicht gelöst werden. Um der Lösung näherzukommen, muß man die grund-

⁴ Z. B. A. Kolping, *Wunder und Auferstehung Jesu Christi* (Bergen-Enkheim 1969) 26.

sätzliche Frage stellen: Woher weiß der Naturwissenschaftler, daß die Naturvorgänge notwendig sind? Er kann das offensichtlich nicht aus der Erfahrung wissen, da die Notwendigkeit der Naturvorgänge nie unmittelbar beobachtet oder experimentell nachgewiesen werden kann. Beobachtet wird nur der regelmäßige Zusammenhang von einzelnen Vorgängen, nicht aber deren Notwendigkeit. Es handelt sich hier vielmehr um eine Grundvoraussetzung, die die Naturwissenschaft als solche erst möglich macht. Denn aus der Regelmäßigkeit der Vorgänge kann man nur dann auf feste Gesetze schließen, wenn man annimmt, daß die Regelmäßigkeit nicht zufällig ist, sondern einer Notwendigkeit entspringt. – Woher nimmt aber der Naturwissenschaftler das Recht zu dieser Voraussetzung? Sie ist insofern begründet, als die Naturwissenschaft, ihrer Methode gemäß, sich mit den Vorgängen der Natur nur beschäftigt, insofern sie notwendig sind. Denn der (im neuzeitlichen Sinn verstandene) Naturforscher befaßt sich nicht mit der Natur schlechthin, sondern nur mit jenen Aspekten der Natur, die als quantitative Beziehungen dargestellt werden können. Als quantitative Beziehung kann aber nur das dargestellt werden, was immer zutreffend, allgemein und somit notwendig ist.

Wenn man hier noch weiterfragt und wissen möchte, woher der Naturwissenschaftler die Gewißheit hat, daß es in der Natur überhaupt Notwendigkeit gibt, daß also die Annahme der Notwendigkeit überhaupt in der Wirklichkeit begründet ist, so geht es um eine erkenntnistheoretische Frage. Sie kann z. B. dadurch beantwortet werden, daß man auf die menschliche Grunderfahrung der Passivität hinweist. Die Passivität, das „Nicht-anders-Können“ wird vom Menschen als materiellem Wesen in jeder seiner Tätigkeit miterfahren, und darin ist die Erkenntnis enthalten, daß es in der Welt eindeutige Notwendigkeit gibt.

Die Selbstbeschränkung der Naturwissenschaft auf jene Zusammenhänge zwischen Naturvorgängen, die notwendig sind und die als quantitative Beziehung dargestellt werden können, ist durchaus legitim. Darin liegt sogar ihre Stärke. Weil sie von Fragen, wie etwa nach Sinn, Wert, Wesen absah und sich mit qualitativen Bestimmungen nur insofern beschäftigte, als diese auf quantitative Faktoren zurückgeführt werden können, wurde es ihr möglich, die Voraussetzungen für eine früher ungeahnte Beherrschung der Natur zu schaffen. Der Naturwissenschaftler und jeder, der die von der Naturwissenschaft ausgehende Faszination verspürt, sollte sich jedoch stets bewußt bleiben, daß sie nur mit einem begrenzten Ausschnitt der Wirklichkeit, genauer gesagt, mit einer Abstraktion zu tun hat. Die Realität ist viel reicher.

Die sich selbst überbietende „Eigendynamik“ des Geschaffenen

Was vor allem ins Gewicht fällt, ist die vollständige Vernachlässigung des jeweils Individuellen, dessen also, was mit allgemeinen Bestimmungen nicht erfaßt werden kann. Diese Einseitigkeit wird freilich meistens kaum beachtet, denn sie kennzeichnet

praktisch das gesamte abendländische Denken. Die abendländischen Philosophen haben seit Platon fast bis zur Gegenwart, d. h. bis zum Entstehen der verschiedenen existenz-philosophischen und personalistischen Systeme, eigentlich nur das als „wesentlich“ angesehen, was allgemein und notwendig ist. Vollkommenheit wurde stets in der Richtung des Gemeinsamen, nicht aber in der Richtung des Eigentümlichen gesucht. Dort, wo es um Erkenntnis der Wirklichkeit ging, wurde das einzelne dem Allgemeinen stets untergeordnet. Es ist hier nicht möglich, diese Behauptung zu belegen; wer sich in der Philosophiegeschichte auskennt, wird dem Gesagten zustimmen.

Hat man aber einmal eingesehen, daß die Struktur der Wirklichkeit nicht so sehr an den Dingen abzulesen ist, sondern sich vielmehr in der Begegnung mit den Menschen, die Personen sind, zu erkennen gibt, so weiß man auch darum, daß Wirklichkeit niemals restlos in allgemeine Bestimmungen aufgelöst werden kann. Die allgemeinen Bestimmungen verlieren damit nichts an Bedeutung, doch ergibt sich aus dem „personalistischen“ Wirklichkeitsverständnis, daß das jeweilig Individuelle, das unvertauschbar Eigene, ein Moment an jedem Seienden sein muß, welches jeweils proportional mit dem Seinsgrad des Seienden wächst. Auf eine Begründung dieser zugestandenermaßen weittragenden Behauptung müssen wir hier verzichten. Es soll nur auf die Konsequenzen hingewiesen werden, die sich hieraus für die Wunderfrage ergeben.

Weil Eigenständigkeit, Selbstbesitz ein notwendiges Moment am Sein jedes Seienden ist, weil es kein Seiendes gibt, noch geben kann, das nicht eine (wenn auch vielleicht nur sehr geringe) unvertauschbare Individualität besitzt, muß dieses „Selbstsein“ dem Seienden auch zukommen, insofern es wirkendes ist, und zwar nach dem Maß seiner jeweiligen Seinsvollkommenheit. Daraus folgt aber, daß es in jeder Wirkung etwas geben muß, das nur auf das Selbst des Wirkenden zurückgeführt werden kann, das nur von ihm abhängt, das nur durch es bestimmt werden kann. Das bedeutet nichts weniger, als daß in jedem Wirken das Moment der Selbstdetermination, der Eigen-dynamik, der Freiheit in analogem Sinn aufzufinden ist. Wenn aber das „Selbst“ des Wirkenden (mit)bestimmendes Moment der jeweiligen Wirkung ist, so ist es eigentlich selbstverständlich, daß jedes Wirken jedes Seienden etwas Neues, Ursprüngliches, eine „Seinszunahme“ erzeugt, etwas, das Ergebnis einer „Selbstüberbietung“ ist, da es innerweltlich nur auf das Selbst des Wirkenden, nicht aber auf ein anderes Geschöpf zurückgeführt werden kann⁵.

Um keine Verwirrung zu stiften, muß man mit dem Wort „Freiheit“ freilich behutsam umgehen. Dennoch muß man daran festhalten, daß die Fähigkeit zur Selbstbestimmung und damit auch die Fähigkeit, Neues, Unvorhergesehenes hervorzubringen, eine Seinseigenschaft ist, die jedem Seienden nach dem Maß seines Seins unterschiedlich

⁵ Zum Begriff der „Selbstüberbietung“ siehe: K. Rahner, Die Hominisation als theologische Frage, in: P. Overhage – K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Freiburg 31965) 55–78. – Selbstüberbietung ist nichts Widersprüchliches, obwohl der Begriff behauptet, daß das Geschöpf durch sein Wirken aus „Weniger“ „Mehr“ hervorbringen kann; denn das selbsterwirkte Mehr hat seine letzte Begründung in dem Wirken der durch das Eigene des Geschöpfes weltimmanent wirkenden transzendenten Ursache.

– also analog – zukommt. Jedes Seiende ist dynamisch, jedem kommt Eigenaktivität zu⁶. „Freiheit“ im vollen Sinn, die als solche nur auf der Ebene des Geistes, des bewußten Selbstbesitzes, gegeben ist, ist keine isolierte Eigenschaft, der im untermenschlichen Bereich nichts entsprechen würde. Es gibt kein Geschehen in der Welt, das absolut eindeutig vorausbestimmt wäre. Überall, wo ein Geschöpf wirkt, entsteht als Ergebnis seiner Tätigkeit etwas Neues. In der vom geschöpflichen Wirken hervorgebrachten Wirkung wird das auf anderes innerweltliches Seiendes nicht zurückführbare und deshalb „schöpferische“ Moment desto bedeutender sein, je höher der Seinsgrad des tätigen Seienden ist⁷. Da das selbstüberbietende Wirken des Geschöpfes die transzendente Ursächlichkeit Gottes als seine Möglichkeitsbedingung voraussetzt, stammt das vom Geschöpf auf der Ebene der innerweltlichen Ursächlichkeit hervorgebrachte Neue zugleich auch von Gott.

Das freie Wirken Gottes durch das Geschöpf

Hieraus ergibt sich, daß es zum Wesen jedes geschaffenen Seienden gehört, nach dem Maß seiner Eigenständigkeit und Eigendynamik der freien Tätigkeit Gottes in der Welt Raum zu bieten. Weil vom Geschöpf her Unvorhergesehenes möglich ist, kann Gott, obwohl sein Handeln in der Welt immer durch geschöpfliche Tätigkeit vermittelt ist, Unvorhergesehenes hervorbringen und sich damit als freier Herr der Welt erweisen. Oder mit anderen Worten: Gott vermag zwar in der Welt nur durch geschöpfliche Kräfte zu wirken, doch kann er unerwartete, vom Vorhandenen unableitbare Ereignisse in der Welt hervorbringen, weil von innerweltlichen Ursachen her stets mehr möglich ist, als was naturwissenschaftlich grundsätzlich erkennbar bzw. berechenbar ist⁸.

Wie geschöpfliche Selbstaktivität ein Mehr, etwas Unableitbares hervorbringt, läßt sich freilich ebensowenig vorstellen wie das freie Handeln Gottes durch das Geschöpf. Von der Eigendynamik als solcher können wir uns – im Gegensatz zum Wirken, das auf jeweils anderes zurückgeführt werden kann – kein Modell konstruieren, das ihre

⁶ Vielleicht kann man die Heisenbergsche Unschärfebeziehung als ein Zeichen der nur im mikrophysikalischen Bereich wahrnehmbaren Eigendynamik des materiellen Seienden auffassen. – Trotz einer möglichen Übereinkunft in diesem Punkt unterscheidet sich der hier vorgelegte Gedankengang grundsätzlich von den Bemühungen jener Theologen, die aus der mikrophysikalischen Indetermination der Naturvorgänge das freie Wirken Gottes in der Welt gleichsam physikalisch aufzuweisen versuchen. Denn unsere Überlegungen gehen von allgemeingültigen philosophischen Einsichten aus und bleiben auch dann gültig, wenn es sich herausstellen sollte, daß die Unschärfebeziehung nicht als Manifestation der Individualität des Materiellen betrachtet werden kann.

⁷ Aus dem Gesagten folgt nicht, daß die Zurückführung eines Ereignisses auf seine Ursachen eine Illusion ist. Nur dürfen die Ursachen, auf die ein Geschehen zurückgeführt wird, nicht bloß in den sowohl äußeren als auch inneren Determinismen des betreffenden Wirkenden gesucht werden.

⁸ Wäre die sich von daher anbietende Unterscheidung zwischen dem „von innerweltlichen Ursachen her überhaupt Möglichen“ und dem „von begrifflich eindeutig erkennbaren Ursachen her Möglichen“ der Kardinalskommission bekannt gewesen, so hätte sie unseres Erachtens keinen Grund gehabt, die am Anfang zitierte Empfehlung auszusprechen.

Wirkweise für uns veranschaulichen würde. Daraus folgt aber weder ihre Nichtexistenz, noch, daß sie für das Leben irrelevant wäre. Das deutlichste Beispiel für die praktische Relevanz der selbstüberbietenden Tätigkeit ist in unserer je eigenen Freiheit gegeben, nach deren Analogie die Wirkung der „selbstbestimmenden Kräfte“ zu denken ist. Wie eine Selbstbestimmung, ein Willensentschluß sich in eine einfache Handbewegung umsetzt, wie also eine (wie man zu sagen pflegt) „psychische Kraft“ einen „physikalisch beobachtbaren Effekt“ hervorbringt, kann naturwissenschaftlich letztlich nicht geklärt werden, weil die naturwissenschaftlich analysierende Betrachtungsweise grundsätzlich nur die von der freien Entscheidung ausgelösten Mechanismen, also die Folgen des Willensentschlusses, nicht aber die freie Selbstbestimmung als solche in den Griff bekommen kann. Doch ist es nicht zu leugnen, daß die freie Selbstbestimmung des Menschen Wirkungen hervorbringt, die beobachtbar sind und denen praktische Bedeutung zukommt. Wenn es auch nur in einem Fall geschieht, so ist es grundsätzlich möglich.

Die aufgezeigte grundsätzliche Möglichkeit des freien göttlichen Wirkens durch Zweitursachen kann nicht mit der Bemerkung abgetan werden, die zur „Selbstüberbietung befähigenden Kräfte“ könnten nur infinitesimal kleine und deshalb praktisch unbedeutende Wirkungen verursachen. Wenn nämlich geschöpfliche Eigendynamik überhaupt Effekte hervorzubringen vermag, mit denen man praktisch rechnen muß, so kann die Frage nach der möglichen Größenordnung des von ihnen Bewirkten nur a posteriori beantwortet werden. Das heißt aber, wir sind auf die Tatsachen angewiesen, wenn wir darüber Auskunft geben wollen, was Gott in der Welt durch Zweitursachen verwirklichen kann und was nicht.

Freilich bietet die hier dargelegte Erklärung der Möglichkeit des freien göttlichen Wirkens durch geschöpfliche Kräfte keine eindeutige hermeneutische Norm für die Beurteilung von Wunderberichten. Sie befähigt uns also nicht, unabhängig von der Erfahrung zwischen dem zu unterscheiden, was Gott in der Welt durch das Geschöpf hervorbringen bzw. nicht hervorbringen kann. Sie öffnet lediglich unseren Blick dafür, daß vom Geschöpf her (und so auch von Gott her) mehr möglich ist, als was aufgrund nicht nur der bekannten, sondern der überhaupt eindeutig formulierbaren Naturgesetzmäßigkeiten vorausberechnet werden kann. Sie befreit damit das Denken, von gewissen Tatsachen unbefangenen Kenntnis zu nehmen, auch wenn sie nicht in das naturwissenschaftliche Weltbild hineinpassen. Der Hinweis auf „selbstüberbietende Kräfte“ ist selbstverständlich kein Freibrief, um nun alles als möglich zu erklären, was man sich nur vorstellen kann. Auch von dieser Seite her sind wir auf die Tatsachen verwiesen.

Was nun die Tatsachenfrage betrifft, sind vor allem zwei Bereiche zu berücksichtigen. Einmal die einwandfrei bezeugten Wunderberichte. Zum anderen jene außergewöhnlichen, doch sicher natürlichen Phänomene, deren Existenz und Natur die Parapsychologie mit wissenschaftlichen Methoden erforscht. Wir können hier nicht in Einzelheiten gehen. Einige Hinweise müssen ausreichen.

Der Parapsychologie ist es unbezweifelbar gelungen nachzuweisen, daß es sowohl Wahrnehmung außerhalb der uns bekannten Sinnesorgane (Telepathie, Präkognition)

als auch „Psychokinese“, d. h. direkte Einwirkung von psychischen Kräften auf materielle Gegenstände ohne kausal erkennbare Mittelglieder gibt⁹. Wir möchten hier nur an den „Fall Rosenheim“ aus jüngster Vergangenheit erinnern, der auch in dieser Zeitschrift behandelt wurde¹⁰. Die betreffenden Spukphänomene und psychokinetischen Vorkommnisse wurden teilweise mit elektrischen Meßapparaten registriert. Bei der Erklärung solcher Phänomene tastet man noch weitgehend im Dunkeln. Doch sind sich alle Fachleute einig, daß es sich dabei jedenfalls um „natürliche“, d. h. von innerweltlichen Kräften verursachte Vorkommnisse handelt.

Was nun jene außergewöhnlichen Ereignisse betrifft, die man im allgemeinen als Wunder betrachtet, da sie in einem religiösen Kontext stehen, sei hier vor allem auf die medizinisch nicht erklärbaren Heilungen hingewiesen, die vom Ärztebüro in Lourdes festgestellt und von der internationalen Kontrollkommission überprüft worden sind. Die Außergewöhnlichkeit dieser Heilungen wird so sorgfältig und unparteiisch geprüft, daß ihre Tatsächlichkeit vernünftigerweise nicht bezweifelt werden kann¹¹. Als wunderbares Ereignis, das keine Heilung ist, erwähnen wir hier nur das Tränenvergießen der „Madonna von Syrakus“, das sich vom 29. August bis zum 1. September im Jahre 1953 ereignet hat. Die chemische Analyse stellte fest, daß die Terrakottabüste der Madonna Tränen vergoß, die dieselbe Zusammensetzung hatten wie menschliche Tränenflüssigkeit¹².

Vielleicht ist es für manche anstößig, wenn hier auch „Wunderberichte“ als Beispiel für die immanenten Möglichkeiten innerweltlicher Kräfte gebraucht werden. Diese Argumentationsweise scheint uns jedoch erlaubt zu sein, weil schon oben nachgewiesen wurde, daß die Annahme eines göttlichen Wirkens in der Welt ohne geschöpfliche Kräfte absurd ist. Man beachte außerdem: Auch wenn wir annehmen, daß die kirchlich anerkannten Wunder auf der Ebene der innerweltlichen Ursächlichkeit von geschöpflichen Kräften stammen, so ist damit weder gesagt, daß sie nicht auch auf besondere Weise von Gott verursacht wurden, noch daß die Fachgelehrten, die das Fehlen einer natürlichen Erklärung im betreffenden Fall bescheinigten, sich geirrt haben. Wenn sie nämlich laut Can. 2119 des kirchlichen Gesetzbuchs feststellen, daß ein Ereignis aus den Naturgesetzen nicht erklärt werden kann, so bezieht sich ihr Gutachten selbstverständlich nur auf das Verhältnis des Ereignisses zu den erkannten Naturgesetzen (deshalb braucht

⁹ Vgl. beispielsweise: Parapsychologie. Entwicklung, Ergebnisse, Probleme, hrsg. v. H. Bender (Darmstadt 1966); J. Mischo, Parapsychologie und Wunder, in: Zschr. f. Parapsychologie 12 (1970) 73–89, 137–162; 13 (1971) 24–40.

¹⁰ W. Büchel, „Spuk“ und Wunder, in dieser Zschr. 181 (1968) 387–398. Der in diesem Aufsatz ange deuteten Wunderauffassung können wir allerdings nicht zustimmen.

¹¹ Aus der umfangreichen Literatur sei nur auf den jüngsten zusammenfassenden Bericht aufmerksam gemacht: A. Olivieri, Y a-t-il encore des miracles à Lourdes? 18 dossiers de guérisons (1950–1969) (Paris 1969).

¹² Siehe dazu: G. Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert (Berlin 1958) 158. Hier auch ein Auszug aus der von den Bischöfen Siziliens abgegebenen Erklärung, laut welcher sie nach Prüfung der Dokumente zum Ergebnis kamen, „daß an der Tatsächlichkeit der Tränen nicht zu zweifeln sei“.

man den „peritus“), nicht aber auf die ontologische Frage, ob ein Geschehen allein von der Erstursache oder von der Erstursache durch Zweitursachen hervorgebracht wurde.

Manchen kommen auch Bedenken, wenn man parapsychologische Phänomene und Wunder im gleichen Atemzug erwähnt. Sie meinen, das Wunder stelle man als rein natürliches, d. h. als nicht von Gott selbst verursachtes Phänomen dar, wenn man die Möglichkeit einer „psychogenen Erklärung“ der als Wunder betrachteten Ereignisse zugeibt. Dies ist aber keineswegs der Fall, vorausgesetzt, daß man unter „psychogener Erklärung“ nicht bloße Einbildung versteht. Wenn „psychogene Erklärung“ gleichbedeutend ist mit einem Hinweis auf Kräfte, welche sicher oder vermutlich mit der menschlichen Psyche zusammenhängen, um dadurch gewisse naturwissenschaftlich nicht ableitbare, doch sicher objektive Tatsachen zu erklären, so scheint uns nichts gegen eine „psychogene“ Wundererklärung einzuwenden zu sein. Denn es ist theologisch unerheblich, welches genau die Zweitursachen sind, durch die Gott innerhalb der Welt seine Heilsabsichten verwirklicht.

Was ist ein Wunder?

Aus diesen Überlegungen ergibt sich jedenfalls, daß Gott durch geschöpfliche Kräfte innerhalb der Welt wesentlich mehr hervorzubringen vermag, als was für eine rein naturwissenschaftliche Betrachtungsweise selbstverständlich ist. Allerdings bleibt die Freiheit Gottes an die von ihm stammenden Wirkmöglichkeiten der geschaffenen Kräfte gebunden, das heißt, es gibt keine unbeschränkte Freiheit Gottes in der Welt in dem Sinn, daß Gott jederzeit und an jedem Ort alles verwirklichen könnte, was dem Menschen eben einfällt. Das ist aber auch nicht nötig, um in einer sinnvollen Weise von einer unbeschränkten Freiheit Gottes in der Welt zu reden. Denn es gehört nicht zur Allmacht Gottes, Widersprüchliches, mit seinem den Geschöpfen Eigenständigkeit verleihenden Wirken Unvereinbares tun zu können. Und überhaupt: Das freie Wirken Gottes kann sich sinnvollerweise niemals auf bloße Dinge, sondern nur auf den Menschen, der selber Person ist, beziehen. Um in der Welt im wahren Sinn des Wortes unbeschränkte Freiheit zu besitzen, ist es für Gott nicht nötig, die Gegenstände der Welt verzaubern zu können, er muß nicht Taten verrichten können, die den von ihm gesetzten Wesenheiten der Dinge widersprechen. Es genügt vollkommen, wenn es in seiner Macht liegt, jeder Person gegenüber als Person zu handeln, d. h. sich als den kundzutun, der das Schicksal des Menschen letztlich bestimmt und als absolutes, persönliches Gegenüber sein unerschöpfliches Leben ihm mitzuteilen bereit ist.

Gerade das ist nun für Gott unbezweifelbar möglich. Weil er durch die Vermittlung von Geschöpfen (sowohl durch die Mitmenschen als auch durch untermenschliche Kräfte) unerwartete, wahrhaft wunderbare Ereignisse hervorbringen kann, die in einer konkreten Situation eines Menschen (oder eines Volks oder der ganzen Menschheit) als unbedingte persönliche Antwort auf das unauslöschliche menschliche Verlangen nach

Rettung, Vollendung, Heil erscheinen, denen also von sich aus eine transzendente dialogische Bedeutung zukommt, kann er sich dem Menschen persönlich offenbaren. Vielleicht ist der betroffene Mensch nicht imstande, den erfahrenen Sinnzusammenhang anderen zu verdeutlichen, weil weder die Unvorhersehbarkeit und damit die Außergewöhnlichkeit noch die überragende persönliche Bedeutung des Ereignisses ins Auge springt. Die Gewißheit der persönlichen Erkenntnis ist dadurch nicht betroffen, auch wenn man in ähnlichen Fällen nur von „providentiellen Fakten“ redet. Es kann aber vorkommen, daß die Außergewöhnlichkeit eines Ereignisses, das innerweltliches Heil herbeiführt, eine solche Intensität erreicht, daß der transzendente Sinnzusammenhang gleichsam auf der Hand liegt. In diesem Fall reden wir mit Recht von einem Wunder. Ein solches Ereignis offenbart mit einer vernünftigerweise unabweisbaren Deutlichkeit die persönliche, für das Heil des Menschen eintretende Liebe Gottes, ohne freilich jemals die Zustimmung, daß es sich um eine persönliche Tat Gottes handelt, zu erzwingen.

Was ist also ein Wunder? Nach dem Gesagten kann man es 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 in der Materialität der Welt zum Ausdruck bringt.

Einige Folgerungen

Diese Beschreibung des Wunders betont, daß das Wunder ein feststellbares Ereignis innerhalb der Natur ist, daß also als Folge des freien göttlichen Tuns sich in den Zuständen der materiellen Welt etwas verändert¹³. Das freie, persönliche Wirken Gottes ist also nicht nur für den Glaubenden eine Wirklichkeit; aber es darf ebensowenig vergessen werden, daß das Ereignis als Zeichen Gottes und damit das persönliche Handeln Gottes in der Welt als solches nur in der freien Bejahung der in der Sache liegenden Aufforderung zum Glauben, d. h. nur im Glaubensakt erkannt werden kann.

Es ist kein Widerspruch, wenn wir behaupten, daß das freie Wirken Gottes in der Welt einerseits eine konstatierbare Wirklichkeit ist, andererseits thematisch nur der Glaubenszustimmung zugänglich ist. Denn es hängt nicht von der Erkenntnis ab, was ein Sachverhalt zutiefst ist. Es kann aber vorkommen, daß dieser Sachverhalt nur durch jene Erkenntnis voll ergriffen werden kann, die wir Glaube nennen. Glaube darf freilich nicht als eine Erkenntnis aufgefaßt werden, die im Gegensatz zur „natürlichen“

¹³ Dies gegen Bultmann, der in seinem Aufsatz „Zur Frage des Wunders“ behauptet, „daß Wunder in keinem Sinne ein irgendwo und irgendwie konstatierbares Ereignis in der Welt bedeutet“ (R. Bultmann, Glauben und Verstehen I, Tübingen 1966, 217).

Erkenntnis steht, sondern sie ist die letzte, sich selbst durch die Gnade Gottes anbietende Dimension der natürlichen Wirklichkeitserkenntnis, die aufgrund der Berufung des Menschen zur personalen Gemeinschaft mit Gott ansatzweise in jeder die Person irgendwie engagierenden Erkenntnis anwesend ist. Sie kommt in der Glaubenszustimmung zur vollen Entfaltung, in der Weigerung zu glauben wird sie dagegen auf sich zurückgeworfen und letztlich der Sinnlosigkeit ausgeliefert.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß die heute auch in Kreisen der katholischen Exegeten weitverbreitete, sich als zeitgemäß vorstellende, grundsätzliche Ablehnung der Naturwunder und Totenerweckungen nicht gerechtfertigt ist. Diese Feststellung könnte zugleich bei jenen eine Entkrampfung herbeiführen, die alle Ergebnisse der modernen Exegese als Teufelswerk bezeichnen. Wenn nämlich Wunder grundsätzlich möglich sind, so ist es für den Glauben keine Bedrohung, wenn es sich herausstellt, daß auch in den Evangelien vieles nicht in jener Weise historisch gesichert ist, wie frühere Generationen es vermutet haben. Denn auch wenn „Gemeindebildung“, Redaktionsarbeit usw. zur Entstehung der kanonischen Texte das ihre beigetragen haben, so muß man doch nicht befürchten, daß die Gesamtheit der in den Evangelien berichteten Wunder frei erfundene Erzählungen sind. Denn die Überzeugung, daß Gott in der Welt als der souveräne Herr wirken und seine Heilsabsichten frei verwirklichen kann, ist in der Wirklichkeit begründet.