

12. Zeichen wirklich ergangener Offenbarung

Wie kann die Behauptung des Glaubens, daß eine letztgültige Offenbarung wirklich ergangen ist, vor der Vernunft verantwortet werden? Zur Beantwortung dieser Frage wurde in der Geschichte der Apologetik und Fundamentaltheologie immer wieder auf *Wunder* und *Weissagungen* verwiesen, die das Erste Vatikanische Konzil schließlich als "sicherste Zeichen göttlicher Offenbarung"¹ bestimmt hat. Demgegenüber scheint sich die heutige Fundamentaltheologie gerade in diesem Punkt eher reserviert zu verhalten. Um die Gründe für diese veränderte Bewußtseinslage zu verstehen und schließlich zu einem angemessenen Urteil in der Sache selbst zu finden, bedarf es zunächst eines zumindest groben Überblicks darüber, wie man jene Zeichen wirklicher Offenbarung in der Geschichte der christlichen Theologie und ihrer Kritik verstanden hat.

12.1. Wunder in den neutestamentlichen Apokryphen

Wunder als 'äußere Erweise' und 'der Fassungskraft aller akkommodierte Zeichen' der Offenbarung: dieses Stichwort des Vaticanums I² scheint nirgendwo konsequenter beherzigt als in den neutestamentlichen Apokryphen. Das soll im folgenden an drei Texten veranschaulicht werden, die man als besonders exemplarisch betrachten darf: (a) an einer apokryphen Darstellung des Ostergeschehens, (b) an einem Bericht über Wunder aus der Kindheit Jesu, (c) an der Erzählung von einem durch den Apostel Petrus gewirkten Mirakel.

(a) In der Geschichte der Apologetik hat man die Auferstehung Jesu bzw., wo man präziser dachte, die Erscheinungen des Auferstandenen weitgehend unter dem Obergriff 'Wunder' behandelt und als die überzeugendste Legitimation des Offenbarungsanspruchs Jesu angesehen.

1 Vgl. DS 3009: "externa [...] revelationis [...] argumenta, facta scilicet divina, [...] imprimis miracula et prophetia[s], quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata."

2 Vgl. ebd.

Explizit oder heimlich kam da häufig genug der Wunsch auf, ein ähnliches 'Protokoll' als historisch glaubwürdiges Dokument in Händen zu haben, wie es der Bericht über die Auferstehung Jesu im sogenannten *Petrusevangelium*³, von dem uns ein Fragment erhalten ist, zu sein vorgibt. Hier wird - unter Verwendung von Motiven aus allen vier kanonischen Evangelien - eindrücklich dargelegt, wie nicht nur einige ohnehin an Christus Engagierte - bestenfalls 'fünfhundert Brüder zugleich' (vgl. 1 Kor 15,6) -, sondern Ungläubige in Scharen zu Zeugen der Ereignisse werden. Und zwar geht es nicht nur um Erscheinungen des bereits Auferstandenen. Alle können vielmehr das Geschehen der Auferstehung selbst mit eigenen Augen wahrnehmen. Das, was nach Mk 15,39 der heidnische Hauptmann angesichts des *Todes* Jesu bekannte, testieren nun die vielen (im wissenschaftlichen Sinn 'neutralen', unverdächtigen) Augenzeugen der *Auferstehung*: 'Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn'⁴. Schon in den kanonischen Ostertexten begegnen wir der Tendenz, die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu immer kompakter manifestiert zu bekommen - etwa in der Erzählung vom 'ungläubigen Thomas' (Joh 20,24-29). Während in den kanonischen Evangelien dieser Tendenz aber durchaus kritisch begegnet wird⁵, ist hier der Phantasie, die den Glauben durch handfeste Beweise sichern möchte, völlig freier Raum gelassen.

(b) Im sogenannten *Thomasevangelium*⁶ sollen "all die Kindheits- und Großtaten unseres Herrn Jesus Christus bekannt [gemacht werden], die er in unserem Lande, wo er geboren wurde, vollbrachte"⁷. So wird etwa berichtet, wie der fünfjährige Jesus zwölf Spatzen aus Lehm formt und sie zum Fliegen bringt, den Sohn des Schriftgelehrten Annas wie einen Baum verdorren läßt, weil er ihn beim Spielen stört, einen anderen Jungen, der ihn beim Laufen anstößt, erbittert anherrscht und dadurch zu Tode bringt. Ein Zwischenresümee lautet: "Jedes Wort, das er redete, ob gut oder böse, war eine Tat und wurde zum Wunder" (5,2)⁸.

3 E. Hennecke/W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 5., völlig Neubearb. Aufl. hrsg. v. W. Schneemelcher (zitiert: Hennecke-Schneemelcher), Bd. I Evangelien, Tübingen 1987, 180-188; zur Datierung: "vor ca. 190 entstanden" (ebd. 184).

4 *Petrusevangelium* 11.45. Vgl. ebd. 187.

5 Vgl. unten Kap. 17.3.

6 Hennecke-Schneemelcher, Bd. I, 349-361; zur Datierung: "Ende des 2. Jh." (ebd. 350).

7 Vgl. ebd. 353.

8 Ebd. 354.

Am Ende nimmt der apokryphe Text die lukanische Erzählung vom zwölfjährigen Jesus auf. Es soll also eine Lücke gefüllt werden, die die kanonischen Evangelien gelassen hatten. Daß dabei - trotz Verwendung verschiedener biblischer Motive - eine theologische Verwandtschaft mit dem Jesusbild der kanonischen Evangelien nicht mehr auszumachen ist, wird schon auf den ersten Blick deutlich. Weitaus näher steht die Erzählung bestimmten Krishna- und Buddhalegenden. Man wird aus der historischen Distanz heute einige Nachsicht mit solchen folkloristisch getönten Glaubenszeugnissen haben, sollte aber nicht vergessen, daß die Apokryphen selbst nach ihrer offiziellen Verwerfung in der Kirche so allgemein verbreitet waren, daß man sich noch im 8/9. Jahrhundert gezwungen sah, ein 'Matthäus-Evangelium' herauszubringen, das die bekannten Stoffe unter Bereinigung der allzu groben Wundererzählungen aufnahm⁹.

(c) Schon in der Apostelgeschichte erfahren wir von einem Zauberer namens Simon, der den Aposteln ihre Wunderkraft neidet (8,9-25). Dieser Simon begegnet uns in der frühchristlichen Literatur auf Schritt und Tritt. Am unterhaltsamsten sind wohl seine Begegnungen mit Simon Petrus, wie sie in den sogenannten *Petrusakten*¹⁰ beschrieben werden¹¹. An einem Höhepunkt des Wunder-Wettstreits zwischen den beiden Namensvettern ergreift Petrus einen geräucherten Thunfisch und sagt zum Volk:

"Wenn ihr jetzt diesen im Wasser wie einen Fisch schwimmen seht, werdet ihr dann an den glauben können, den ich predige?' Jene aber sagten einmütig: 'Wahrlich, wir werden dir glauben!' Da ein Fischteich dabeilag, so sagte er nun: 'In deinem Namen, Jesus Christus, an den bis jetzt (noch) nicht geglaubt wird, (und er wandte sich zu dem Thunfisch und sprach): werde vor allen diesen hier lebendig und schwimme wie ein Fisch!' Und er warf [...] den Thunfisch in den Teich und er lebte und er begann zu schwimmen. Als aber die Menge den Fisch schwimmen sah, ließ er ihn, damit es nicht heiße, es sei ein Phantasiegebilde, nicht nur gerade eine Stunde, sondern noch länger schwimmen, sodaß [sic!] er von allen Seiten Scharen herbeilockte und zeigte, daß der Thunfisch ein richtiger Fisch geworden sei; und (es kam) soweit, daß mancher aus dem Volk ihm Brot zuwarf, und alles fraß er auf [...]. Als sie das sahen, folgten ihm sehr viele und glaubten an den Herrn, und sie kamen Tag und Nacht

9 Das sogenannte 'Pseudo-Matthäusevangelium'; vgl. Hennecke-Schneemelcher, Bd. I, 367-369.

10 Vgl. E. Hennecke/W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Bd. II Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, 5., völlig Neubearb. Aufl. hrsg. v. W. Schneemelcher, Tübingen 1989, 243-289; zur Datierung: "vermutlich in dem Jahrzehnt 180-190" (ebd. 255).

11 Ausführlich dazu und zu ähnlichen Erzählungen (Literatur!): P. J. Achtemeier, Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament, in: Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity, hrsg. v. E. Schüssler Fiorenza, Notre Dame (Indiana) - London 1976, 149-186.

im Hause des Presbyters Narcissus zusammen. Petrus erklärte ihnen die prophetischen Schriften und was unser Herr Jesus Christus vollbracht hatte in Wort und Taten" ¹².

Der Text wurde hier im Wortlaut zitiert, weil er deutlich macht, daß der hohe 'Medienwert' apokrypher Erzählungen nicht immer eine Einbuße auf seiten der theologischen Aussage mit sich bringen mußte. Im Gegensatz zum Autor des Thomasevangeliums versucht der Verfasser der Petrusakten sein großes erzählerisches Talent durchaus in den Dienst der kerygmatischen Intention zu stellen, die er aus der kirchlichen Verkündigung kennt.

Aufs Ganze gesehen, standen angesichts des reichen 'journalistischen Umfeldes' der apokryphen Wunderliteratur die großen Theologen der ersten christlichen Jahrhunderte aber offenbar vor ganz anderen Problemen, als sie das Erste Vatikanische Konzil bewegten. Die 'äußeren Argumente für die Offenbarung' schienen hier so sehr "der Fassungskraft aller akkommodiert" ¹³, daß man ihren Zusammenhang mit dem Werk und der Botschaft Jesu kaum noch erkennen konnte. Wir wählen wiederum drei Beispiele zur Veranschaulichung der Auseinandersetzung, die die Apologeten der ersten Jahrhunderte mit diesem Phänomen zu leisten hatten: Justin den Märtyrer, Irenäus von Lyon und Origenes.

12.2. Der Vorrang des Weissagungsbeweises bei Justin dem Märtyrer

Justins Auseinandersetzung mit der Wunderfrage erfolgt an einer zentralen Stelle seiner Ersten Apologie¹⁴. Nachdem er zuvor auf die Wirksamkeit der Dämonen eingegangen ist, die die Wahrheit des Logos auf mannigfache Weise verdunkelt - hierzu rechnet er auch die von dem Samariter Simon vollbrachten Zauberkünste¹⁵ -, macht er sich folgenden Einwand:

"Damit aber niemand uns entgegenhalte: Was steht im Wege, daß nicht auch der, den wir Christus nennen, ein Mensch von Menschen geboren, durch Zauberkunst das vollbracht hat, was wir Machttaten nennen, und daß man deswegen gemeint hat, er sei Gottes Sohn, so wollen wir nun den Beweis führen. Dabei schenken wir nicht den Berichtenden Glauben; vielmehr werden wir mit Notwendigkeit von denen überzeugt, die vorhergesagt haben, bevor

12 Hennecke-Schneemelcher, Bd. II, 270.

13 Vgl. Anm. 1.

14 Zum Kontext vgl. H. Verweyen, Weltweisheit.

15 Vgl. Justin d. M., Apol. I 26, in: BKV, Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, Bd. I. Die beiden Apologien Justins d. M., übersetzt von G. Rauschen, Kempten - München 1913, 55-101, hier 91f.

es geschehen ist, weil wir mit Augen die Prophezeiungen erfüllt oder sich erfüllen sehen - ein Beweis, der, wie wir denken, auch euch als der größte und wahrste erscheinen wird" ¹⁶.

Hier werden nicht - wie auf dem Ersten Vaticanum - Wunder und Weissagungen nebeneinander als Argumente aufgeführt, noch ist - wie dann bei Origenes - im Hinblick auf Weissagungen und Wunder von 'Beweisen des Geistes und der Kraft' die Rede. Vielmehr erhalten die 'sogenannten Machttaten' des 'sogenannten Christus' erst dadurch Offenbarungscharakter, daß sie zuvor angekündigt worden waren. Das heißt, erst durch den 'Beweis des Geistes' (bzw. des Logos) werden sie zu gesicherten 'Beweisen der Kraft'. Noch genauer: die Machttaten Jesu haben bei Justin überhaupt keine herausragende Beweisfunktion. Sie erscheinen als ein integrierendes Moment des christlichen Credo, das im Detail durch Prophezeiungen ausgewiesen wird:

"In den Büchern der Propheten finden wir nun vorhervorkündigt, daß Jesus, unser Christus, in die Welt kommen, von einer Jungfrau geboren, zum Manne herangewachsen jede Krankheit und jede Schwachheit heilen und Tote auferwecken werde, daß er gehaßt, verkannt und gekreuzigt werde, sterben, auferstehen und in den Himmel auffahren werde, daß er Sohn Gottes sei und heiße, daß von ihm zu allen Völkern Sendboten mit dieser Botschaft geschickt und daß die Menschen aus den Heidenvölkern mehr an ihn glauben werden" ¹⁷.

So listet Justin die von ihm dann zu dokumentierenden alttestamentlichen Vorhersagen auf, nachdem er zuvor in kurzen Strichen den Text der Septuaginta als zuverlässige Argumentationsgrundlage ausgewiesen hat.

Darüber hinaus fällt auf, daß schon Justin offenbar recht deutlich das Problem des 'Schülers zweiter Hand' ¹⁸ gesehen hat: "Dabei schenken wir nicht den Berichtenden Glauben...". Dieser durch bloßen Bericht vermittelten Evidenz stellt Justin als Überzeugtwerden "mit [Notwendig-

16 Apol. I 30,1. Der Originaltext (E.-J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzer Einleitung, Göttingen 1914, 45f) lautet: "Ὅπως δὲ μή τις εἶπη ἀντιτιθεὶς ἡμῖν, τί κολύει καὶ τὸν παρ' ἡμῖν λεγόμενον Χριστόν, ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων ὄντα, μαγικῆ τέχνῃ ἅς λέγομενον δυνάμεις πεποιηθέναι καὶ δόξαι διὰ τοῦτο υἱὸν θεοῦ εἶναι, τὴν ἀπόδειξιν ἤδη ποιησόμεθα, οὐ τοῖς λέγουσι πιστεύοντες, ἀλλὰ τοῖς προφητεύουσι, πρὶν ἢ γενέσθαι κατ' ἀνάγκην παιθόμενοι, διὰ τὸ καὶ ὄψει ὡς προεφετεύθη ὄραν γενόμενα καὶ γινόμενα· ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν, ὡς νομίζομεν φανήσεται. Die deutsche Übersetzung von G. Rauschen, 95f, ist an dieser Stelle ungenau.

17 Apol. I 31 - nach der Übertragung von G. Rauschen, 97.

18 Vgl. unten Kap. 12.9.

keit] Notwendigkeit"¹⁹ die Tatsache gegenüber, daß man sich 'mit eigenen Augen' von der Erfüllung der Weissagungen vergewissern kann²⁰.

12.3. Wunder im Kontext von Heilsgeschichte: Irenäus von Lyon

Justins Schwierigkeit mit den im Neuen Testament berichteten Wundern war, daß solche Berichte seinen Adressaten im Kontext von höchst zwielichtigen Parallelen zur Kenntnis gelangten, nämlich einmal von buntschillernden Wundererzählungen im antiken Raum allgemein, zum anderen von apokryphen Berichten, in denen Christliches auf phantastische Art weitergesponnen wurde.

Irenäus hat es in seinem Hauptwerk 'Adversus haereses'²¹ vorwiegend mit einem wesentlich anderen Problem zu tun. Es geht ihm um die Widerlegung der Gnosis. In diesem Zusammenhang war die Unterscheidung zwischen Wundern, die als Erweise des Wirkens Gottes glaubhaft, und solchen, die unglaubwürdig waren, fast irrelevant, weil es der Gnosis überhaupt nicht um das geschichtliche *Faktum* von Wundern ging. Eine göttliche Machttat, die eine Umwandlung im materiellen Bereich bewirkte, konnte allenfalls solche Leute interessieren, die sich noch nicht von den Bereichen des Materiellen und Psychischen durch Gnosis zu der allein wesentlichen Sphäre des Pneumatischen aufgeschwungen hatten. Für den Gnostiker waren Wundererzählungen im allgemeinen nur als sinnliche Einkleidungen für das pneumatische Geschehen bedeutsam, konnten bei angemessener Interpretation ihres Symbolgehalts (die dann recht phantasievoll ausfallen durfte) etwa an den eigentlichen Akt gnostischer Erleuchtung heranführen²².

Eine Apologie der christlichen Wunder findet sich bei Irenäus nur in einem relativ untergeordneten Zusammenhang²³, wo seine Gegner nicht

19 Κατ' ἀνάγκην (Apol. I 30). Dabei ist der philosophisch bewußte Gebrauch dieses Terminus bei Justin zu beachten.

20 Dem entspricht, wenn Justin in Apol. II 6,6 feststellt, daß die Christen im Namen Jesu Besessene "heilten und auch jetzt noch heilen."

21 Entstehungszeit ca. 180-190, so datiert auch E. Klebba in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Textes im Rahmen der BKV: Irenäus v. Lyon, Ausgewählte Schriften, Kempten - München 1912, Bd. VII. Kritische Ausgabe von A. Rousseau u. L. Doutréleau, SC 100; 152/153; 210/211; 263/264; 293/294, Paris 1965-1982.

22 Vgl. etwa die gnostische 'Vermarktung' der Erzählung von der blutflüssigen Frau (Mk 5,25-34 parr.), wie sie von Irenäus, Adv. haer. I 3,3, kritisch beleuchtet wird.

23 Adv. haer. II 31,2-3; 32,3-5.

Gnostiker im eigentlichen Sinn sind, sondern insbesondere die Anhänger des Zauberers Simon (den Irenäus zu den Vorvätern der valentinischen Gnosis rechnet). Hier begegnen wir einmal einem Argument, das bei den frühen Apologeten weit verbreitet ist und dann von Origenes in besonderer Weise theologisch entfaltet wird: Andere angebliche Wundertaten außerhalb des christlichen Bereichs sind Dämonenwerke, magische Tricks, die mehr Nachteil als Nutzen bringen. Man muß auf den Kontext der Lebenspraxis achten, um hier klar unterscheiden zu können. Die Zauberer und Gaukler handeln aus eigensüchtigen Motiven, nehmen z. B. Geld für ihre Kunst. Die Christen hingegen verlangen nicht nur kein Geld, sie geben vielmehr das Ihrige sogar hin. Wunder zum Wohlergehen der Menschen geschehen hier unter Fasten und Gebet im Zusammenhang mit vielen anderen Gnaden, die die Kirche auf der ganzen Welt von Gott empfängt und zum Heil der Völker Tag für Tag im Namen des Gekreuzigten austeilt. Diese außerordentlichen Machttaten sind nur besonders markante Verwirklichungen der Präsenz des Herrn, der dabei ist, über den Geist in der Kirche die ganze Schöpfung an ihr Ziel zu führen, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, wie das Schlüsselwort für Irenäus im Anschluß an Eph 1,10 heißt.

Mit dem Verweis auf Totenerweckungen führt Irenäus sodann ein Argument der Überbietung ins Feld: So etwas vermögen die Gegner nicht vorzuweisen! Diese Argumentation verbindet sich allerdings mit einem ganz anderen Gedanken: "sie glauben nicht einmal, es zu können. Vielmehr behaupten sie, die Auferstehung von den Toten sei nichts anderes als die Erkenntnis der sogenannten Wahrheit" ²⁴. Hier hat Irenäus offenbar nicht mehr 'Anhänger der Zauberzunft', sondern Gnostiker im eigentlichen Sinn vor Augen, Gegner, die in einer materiellen Auferweckung bestenfalls einen symbolischen Ausdruck für das Aufleuchten der Gnosis erblicken.

Interessant ist, daß Irenäus auch die Auferstehung Jesu und deren Manifestation vor den Jüngern in den Kontext von Wundern rückt. Hier stellt er sich auch der Tatsachenfrage: Waren die Erscheinungen des Auferstandenen etwa nur 'Scheingebilde' ²⁵? Wie Justin verweist Irenäus zunächst auf die Prophezeiungen, die solches angekündigt haben, und verbindet dieses Argument dann mit dem Hinweis auf Wunder, die sich jetzt noch in der Kirche ereignen²⁶.

24 Vgl. Adv. haer. II 31,2.

25 'per phantasma' - 'd'une manière fantômatique', vgl. SC 294, 340 f.

26 Vgl. Adv. haer. II 32,5.

Wichtig ist allerdings, die apologetischen Ausführungen über Wunder und Weissagungen in diesem engen Zusammenhang nicht losgelöst vom Grundduktus des Irenäischen Werks zu betrachten. Das Alte Testament dient Irenäus anders als Justin nicht vornehmlich als Beweismaterial für die Präsenz des Logos im christlichen Heute. Sein gesamtes Werk wird vielmehr von *einem* Thema beherrscht: der Einheit der Bundesschlüsse Gottes und dem Nachweis, daß damals wie heute ein einziger, ja der einzige Gott spricht - nicht ein subalternen Demiurg im Alten und eine in der Psyche erschienene Rettergestalt im Neuen Testament, wie die Gnosis behauptet. Es geht um den Aufweis, daß Gott, der am Anfang durch seine Hände, d. h. den Sohn und den Geist, das Fleisch des Menschen nach Gottes Ähnlichkeit geformt hat²⁷, auch nach dem Sündenfall unablässig weiter um diese seine 'plasmatio' besorgt ist, bis der Sohn alles Fleisch wieder 'unter das Haupt gebracht' hat, ja, bis schließlich das Gebilde des Ursprungs "dem Christus völlig gleichgestaltig und eines Leibes mit ihm wird" ²⁸.

In dem Zusammenhang eschatologischer Aussagen findet sich dann auch die wohl bedeutsamste Aussage des Irenäus über die Wunder, genauer: über ihren eigentlichen heilsgeschichtlichen Sinn. Irenäus betont, daß bei der Blindenheilung es dasselbe Auge war, das nun sehend wurde, daß überhaupt alle, die von Jesus geheilt wurden, keine neuen Glieder empfangen, sondern dieselben Glieder wiederhergestellt wurden, die sie 'von Anfang an bei der Geburt' hatten, und fährt dann fort:

"Denn der Künstler aller Dinge, der Logos Gottes, der am Anfang den Menschen gebildet hatte, heilte ihn auf alle mögliche Weise, als er fand, daß sein Werk durch Arglist zu Fall gebracht worden war. Hier stellte er ein bestimmtes Glied wieder her, so wie es am Anfang geformt worden war, dort gab er mit einem Schlage dem Menschen volle Gesundheit und Unversehrtheit, um ihn sich im Blick auf die Auferstehung vorzubereiten. Denn welchen Grund hätte er gehabt, die Glieder des Fleisches zu heilen und sie in ihre ursprüngliche Form zurückzusetzen, wenn das von ihm Geheilte nicht gerettet werden sollte? War der Nutzen nämlich nur ein zeitlicher, dann erwies er denen keine besondere Wohltat, die er geheilt hatte. Oder wie können die Häretiker sagen, daß das Fleisch nicht des Lebens fähig sei, das von ihm stammt, wo es doch von ihm geheilt wurde? [...] Wer die Heilung bringt, verleiht auch das Leben, und wer das Leben verleiht, gibt dem Gebilde, das er gemacht, auch die Unverweslichkeit" ²⁹.

27 Vgl. Adv. haer. IV Praef.,4.

28 Ebd. V 36,3: τὸ πλάσμα αὐτοῦ σύμμορφον καὶ σύσσωμον τῷ Υἱῷ, ἀποτελεῖται. (Gr. Text nach SC, Bd. 153, 465-67).

29 Ebd. V 12,6.

12.4. Der 'Beweis des Geistes und der Kraft' nach Origenes

Wenn im Zusammenhang von 'Adversus haereses' an die Notwendigkeit erinnert wurde, den Gesamtduktus der Theologie des Irenäus bei der Frage nach seiner Beurteilung von Wundern und Weissagungen im Auge zu behalten, so ist dies nicht weniger bei dem folgenden Blick auf Origenes' 'Contra Celsum'³⁰ angebracht. Hier haben wir zwar eine detaillierte Auseinandersetzung mit der bedeutendsten gegen das Christentum gerichteten Schrift eines Philosophen aus den ersten Jahrhunderten der Kirche vor uns³¹. Origenes selbst betont in diesem Werk aber immer wieder, daß er an wichtigen Punkten die eigentlich theologische Dimension der behandelten Thematik ausblenden muß, um von seinem Gegner verstanden zu werden.

Im Unterschied zu Irenäus hat es Origenes nicht mit einem Feind des Christentums zu tun, dem man erst die pseudobiblischen Kleider vom Leibe zerren muß³². Kelsos ist im Gegenteil stolz darauf, dem Unsinn jüdischen und christlichen Glaubens einen 'Gott der kritischen Vernunft' entgegenhalten zu können. Origenes ist sich bewußt, demgegenüber auf dem Stand griechischer Dialektik argumentieren zu müssen, betont allerdings, daß es für das göttliche Wort noch einen besonderen Beweis gibt, der göttlicher ist als die griechische Dialektik.

"Diesen 'Beweis nennt der Apostel 'den Beweis von Geist und Kraft' (vgl. 1 Kor 2,4): den Beweis 'von Geist' wegen der Weissagungen, die geeignet sind, in dem Leser besonders an Stellen, die von Christus handeln, den Glauben zu erzeugen; den Beweis 'von Kraft' wegen der außerordentlichen Wunder, deren Tatsächlichkeit sich sowohl durch vieles andere als auch besonders durch den Umstand erweisen läßt, daß sich Spuren davon noch bei denen erhalten haben, die ihr Leben nach dem Willen des Wortes einrichten"³³.

30 Das Werk wurde wohl 248 beendet (so auch P. Koetschau in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Werkes im Rahmen der BKV: Des Origenes Ausgewählte Schriften, Bd. II u. III. Origenes, Acht Bücher gegen Celsus, Teil I und II, Kempten - München 1926/27; hier Teil I, VIII). Kritische Ausgabe von M. Borret, SC 132; 136; 147; 150 (227), Paris 1967-1969 (1976). Deutsch nach P. Koetschau.

31 Vgl. aus der Sekundärliteratur bes. K. Pichler, Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes, Frankfurt a. M. 1980 (Literatur!). Zur Wunderfrage in 'Contra Celsum' vgl. F. Moseo, I miracoli evangelici nel dibattito fra Celso e Origene, Rom 1986.

32 Vgl. dagegen die Intention des ersten Buchs von Irenäus' 'Adversus haereses', bes. Adv. haer. I, praef.

33 Contra Celsum I 2 (Koetschau 8f). Vgl. schon die programmatische Stelle im Prooemium: Jesus schwieg, als man falsche Zeugnisse wider ihn erhob. Er wird auch fortan "immer von falschem Zeugnis bedroht und jederzeit angeklagt, solange die Bosheit unter den Menschen herrscht. Er selbst schweigt diesen Anschuldigungen gegenüber auch jetzt und redet zu seiner Verteidigung kein Wort. *Es verteidigt ihn aber das Leben seiner wahren Jünger* und redet laut für ihn und ist kräftiger als jedes falsche Zeugnis und widerlegt und vernichtet die falschen Zeugnisse und Anklagen" (Prooem. 1f; Übersetzung in Anlehnung an P. Koetschau 2).

Dieser Zugang zum Offenbarungsfaktum über die 'via empirica', d. h. über die Transparenz der Zeugen Christi auf seine fortlebende Wirklichkeit hin, steht in der Mitte der Argumentation von 'Contra Celsum'. Mag nach den Prinzipien wissenschaftlichen Disputierens der dialektischen Beweisführung an sich der Vorrang vor dem unreflektierten Glauben gebühren: *de facto* hat die griechische Weisheit angesichts des christlichen Kerygmas bisher immer versagt und muß sich daher durch die Torheit der Verkündigung des Kreuzes beschämen lassen³⁴.

Es ist bemerkenswert, mit welcher Konsequenz Origenes diesen Grundgedanken bei der Behandlung aller klassischen 'Beweisorte' der Apologetik durchhält, sei es im Blick auf Wunder im allgemeinen, die Auferstehung Jesu oder die Weissagungen. Ausführlich setzt sich der Kirchenvater mit der Reduzierung von *Wundern* auf Zauberei und dem Versuch des Kelsos auseinander, die Machttaten Jesu und der Apostel durch den Verweis auf andere antike Wunderberichte zu relativieren. Zentral bleibt immer der Verweis auf die lebendige *traditio*. Wie kommt Kelsos dazu, Herodot oder Pindar Glauben zu schenken, ohne nach einem Beweis für die Wahrheit ihrer Berichte zu fragen:

"[...] jene Männer aber, die für die Lehre Jesu sterben wollten und solche Aufzeichnungen über das, wovon sie selbst überzeugt waren, der Nachwelt hinterließen, die führen nach deiner Meinung um 'Erdichtungen und Sagen und Fäseleien' einen so gewaltigen Kampf, daß sie ihretwegen in Not und Verfolgung leben und einen gewaltsamen Tod erleiden!"³⁵

Im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit der *Auferstehung Jesu* hat Kelsos bereits manche Argumente vorweggenommen, die dann in der Neuzeit immer wieder zum Gegenstand der Kritik und Apologetik wurden³⁶. Schon viele, so meint der Philosoph, sind angeblich aus der Unterwelt zurückgekehrt. Zu prüfen sei aber, "ob einmal jemand, der in Wahrheit gestorben war, mit demselben Leibe auferstanden ist"³⁷. Wer ist Zeuge der Erscheinungen des Auferstandenen gewesen?

34 Vgl. Contra Celsum I 13; 27.

35 Ebd. III 27 (Koetschau 234). Vgl. I 38; 43; 68; II 44; 48; 50-53; 77; 79.

36 Vgl. den Überblick von P. Hoffmann, Die historisch-kritische Osterdiskussion von H. S. Reimarus bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts (1986), in: ders. (Hrsg.), Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu, Darmstadt 1988, 15-67.

37 Vgl. ebd. II 55.

"Ein halbrasendes Weib, wie ihr sagt, und vielleicht noch ein anderer von derselben Gaunerbande, der entweder die Anlage zu solchen Träumen in sich trug und, ein Opfer irregeleiteter Phantasie, sich nach Belieben ein solches Trugbild schuf [...] oder der [...] die andern Menschen mit dieser Gaukelei in Erstaunen setzen und durch solche Lüge andern Schwindlern einen Anhalt geben wollte" ³⁸.

Schon hier werden äußerst geschickt die Frage nach dem wirklichen Tode Jesu und die Halluzinationshypothese mit einer Betrugshypothese verbunden.

Der wirkliche Tod Jesu am Kreuz wurde im Angesicht des ganzen Volkes offenbar, so antwortet Origenes - während die von Kelsos angeführten antiken Helden sich ganz nach Belieben aus den Augen der Menschen wegstellen und, wenn es ihnen gefiel, zurückkehren konnten³⁹. Anzeichen für Irrsinn oder Schwermut als Grundlage für halluzinatorische Wahrnehmungen lassen sich nach den Berichten der Schrift bei den Erscheinungsempfängern nicht ausmachen⁴⁰. Entscheidend aber ist auch hier: Hätten die Jünger

"die Auferweckung Jesu von den Toten nur erdichtet, so hätten sie diese Lehre nicht so kräftig verkündet; sie hätten auch dementsprechend weder andere dazu vorbereitet, den Tod gering zu achten, noch wären sie diesen selbst mit ihrem Beispiel vorangegangen" ⁴¹.

Bei der Frage nach der Beweiskraft prophetischer *Weissagungen* ist sich Origenes besonders schmerzlich bewußt, daß er im Disput mit Kelsos die ganze Tiefendimension des inneren Zusammenhangs der Testamente, wie er sie in seinen exegetischen Schriften dargelegt hat, ausblenden muß. Trotz dieser methodischen Beschränkung auf den bloß apologetischen Aspekt zeigt sich ein erheblicher Fortschritt der Reflexion etwa gegenüber Justin, z. B. schon an der klaren Definition des 'Beweises des Geistes':

"Denn das sichere Kennzeichen der Gottheit ist die Aussage über die Zukunft in einer Weise, welche außerhalb der menschlichen Natur liegt, und die so beschaffen ist, daß man nach dem Ausgang auf den Geist Gottes als den Urheber der Verkündigung schließen muß" ⁴².

Wie bei der Wunderfrage kann Kelsos auch in diesem Zusammenhang mit mannigfachen Parallelen aus dem antiken Orakelwesen aufwarten. Hier zeigt sich nun besonders deutlich die Konsistenz in der Argumentation des Origenes. Wie Wunderberichte sind nach ihm auch Prophezeiungen an sich

38 Ebd. II 55 (Koetschau 173f).

39 Vgl. ebd. II 56.

40 Vgl. ebd. II 60.

41 Ebd. II 56 (Koetschau 176). Vgl. II 77; 79; III 23; VII 35.

42 Ebd. VI 10 (Koetschau 107).

ambivalent. Ihre Authentizität muß anhand von Kategorien sittlicher Lebensführung überprüft werden. Da stehe es nun schlecht um Pythia, die große Priesterin des Apoll zu Delphi, als Musterbeispiel griechischer Orakelkunst. Sie erhalte ja, wie man sagt, ihre Weissagungen über einen Geschlechtsverkehr mit dem Gott und werde dabei in rasende Verzückung versetzt⁴³. Was dagegen die jüdischen Propheten betrifft,

"so waren die einen von ihnen bereits vor ihrem Prophetentum und ihrer göttlichen Eingebung weise Männer, während die anderen erst durch die Berufung zum Prophetenamte Erleuchtung des Geistes und Weisheit empfangen. Sie wurden von der Vorsehung auserwählt, um mit dem göttlichen Geiste betraut zu werden und die von ihm erteilten Weissagungen zu vermitteln, weil sie ein beispiellos standhaftes und freimütiges Leben führten und sich durch die Furcht vor Tod und vor Gefahr durchaus nicht erschrecken ließen" ⁴⁴.

'Wunder und Weissagungen': das sind nach Origenes nicht eigentlich verschiedene Klassen von 'äußeren Argumenten der Offenbarung'. Ihre Zeichenhaftigkeit und Beweiskraft für das Erscheinen Gottes hat nach ihm vor allem in der Umwandlung durch den Geist Gottes ihren Ort, die jeweils im Leben der Zeugen wahrnehmbar wird, sei es im Vorverweis auf die Fleischwerdung des Wortes oder in der fortdauernden Gegenwart seiner todüberwindenden Macht.

Für die Entwicklung der Frage nach den Zeichen wirklich ergangener Offenbarung sind in der Theologiegeschichte die bisher skizzierten Ansätze allerdings weit weniger wirksam geworden als die Zugänge zur Wunderthematik bei Augustinus und Thomas von Aquin, denen wir uns nun zuwenden wollen. Es ist dennoch wichtig, die früheren Ansätze nicht aus dem Auge zu verlieren. Von hierher könnten sich vielleicht Wege zeigen, die Problematik, die in der Moderne immer aporetischer wurde und sich auch heute noch recht verfahren darstellt, aus neuen Blickwinkeln anzugehen.

12.5. Die Theologie der Zeichen bei Augustinus

Ein Text aus dem 'Gottesstaat' zeigt recht plastisch den Wandel der geschichtlichen Situation zwischen der Zeit der frühen Apologeten und der Ära nach Konstantin, die Augustin von diesen - aber auch von uns! - abhebt:

43 Vgl. ebd. VII 3; III 25.

44 Ebd. VII 7 (Koetschau 215).

"Man fragt uns, warum diese Wunder [...] jetzt nicht mehr geschehen. Ich könnte zur Antwort geben, sie seien notwendig gewesen, bevor noch die Welt glaubte, damit sie zum Glauben käme. Wer heutzutage noch Wunder braucht, um zu glauben, *ist selbst so etwas wie ein großes Wunder, weil er in einer gläubig gewordenen Welt ungläubig geblieben ist*"⁴⁵.

Schon von diesem Hintergrund her wird verständlich, daß die Frage nach Wundern als Legitimation einer zu glaubenden Offenbarung (die vom jeweiligen 'Heute' aus immer neu zu stellen ist) für Augustinus völlig zurücktritt gegenüber der Frage nach ihrem Sinn im Ganzen der Heilsgeschichte.

"Durch den Kanon der heiligen Schriften, der ein abgeschlossenes Ganzes werden mußte, wird dafür gesorgt, daß die ersten Wunder überall verlesen werden und sich dem Gedächtnis aller Völker einprägen; die späteren Wunder hingegen, wo immer sie auch geschehen, kennt oft nicht einmal die ganze Stadt, geschweige denn die Gegend, wo sie sich zugetragen haben"⁴⁶.

Es geht vor allem um die richtige Auslegung der in den kanonischen Schriften bezeugten Ereignisse; die Verifikation aktueller Wundernachrichten, die Augustinus dem Bereich der Privatoffenbarung zuweist, ist demgegenüber sekundär.

Die oft zitierte 'Definition' des Kirchenvaters - "Ein Wunder geschieht [...] nicht wider die Natur, sondern nur gegen das, was als Natur bekannt ist"⁴⁷ - wird häufig so verstanden, als ob es für Augustinus grundsätzlich nur 'relative Wunder' im modernen Sinn gäbe, d. h. bezogen auf den jeweiligen Stand naturwissenschaftlicher Erkenntnis, der stets durch neue Ergebnisse überholbar ist. Der Begriff 'Natur' hat im zitierten Zusammenhang aber einen streng theologischen Stellenwert. Er ist auf das Wirken Gottes im gesamten Heilsplan bezogen. Konkret geht es um das Wesen von Körperlichkeit, das sich im eigentlichen Sinn erst bei der Auferstehung der Toten enthüllt. Von hierher ist dann auch Augustins etymologische Auslegung der einzelnen Termini für Wunder zu verstehen⁴⁸: Der Sinn des Wunders besteht letztlich in seinem Charakter als

45 "[...] magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit" [De civ. Dei, Lib. XXII, cap. VIII (CChrSL XLVIII, 815)]. Deutsche Übersetzung nach G. J. Perl, Salzburg 1951-53 [eigene Hervorhebung].

46 Ebd.

47 "Portentum [...] fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura" [De civ. Dei, Lib. XXI, cap. VIII (CChrSL XLVIII, 771)].

48 "Nobis [...] ista, quae [...] contra naturam fieri dicuntur [...] et monstra ostenta, portenta prodigia nuncupantur, hoc monstrare debent, hoc ostendere vel praeostendere, hoc praedicere, quod facturus sit Deus, quae de corporibus hominum se praenuntiavit esse facturum, [...] nulla praescribente lege naturae" (Ebd.).

Vorausverweis auf die eschatologische Macht Gottes, wie sie sich fortschreitend in der Heilsgeschichte enthüllt.

Auch Augustinus setzt sich mit der Unterscheidbarkeit von Wundern, die auf Gott zurückgehen, gegenüber den Werken böser Geister auseinander. Die Möglichkeit der letzteren erscheint aufgrund seiner Schöpfungstheorie besonders plausibel. Auch böse Mächte können sich der 'verborgenen Samen' bedienen, die Gott in die Natur hineingelegt hat: "Denn wie die Mütter schwanger sind des jungen Lebens, so ist die Welt schwanger der Ursachen des Werdenden"⁴⁹. Bei der Frage nach den Kriterien zur rechten Unterscheidung geht Augustinus allerdings über die frühen Väter hinaus. Ob böse oder gute Mächte die Urheber von Wundern sind, entscheidet sich daran, ob jene für sich oder nur für den alleinigen Gott zu opfern befehlen. Aber, so fährt er fort:

"Wenn nur die einen, die für sich Opfer beanspruchen, auf die menschlichen Gemüter durch Wundertaten einwirkten, die anderen aber, die dies[e Opfer] verbieten und nur dem Einen Gott zu opfern befehlen, sich keineswegs herbeiließen, sichtbare Wunder zu wirken: dann müßte - nicht aufgrund sinnlicher Wahrnehmung, sondern aus Vernunftüberlegung - den letzteren die höhere Glaubwürdigkeit zugesprochen werden"⁵⁰.

Damit deutet sich nun aber eine viel grundsätzlichere Relativierung an als das Beziehen des Wunderbaren auf den jeweiligen Stand der Naturerkenntnis: die Notwendigkeit von Wundern überhaupt ist nach Augustinus nur als sekundär anzusehen. Das geht z. B. auch aus einer Schriftauslegung hervor, wo das Verwandeln des Stabs Aarons durch Engelmacht in eine Schlange (vgl. Ex 7,10) mit dem Aufrichten eines Gedenksteins durch Jakob (vgl. Gen 28,18) verglichen wird. Beides geschieht, um ein Zeichen zu setzen ('ad significationem'), mit dem Unterschied, daß das eine Bewunderung und Verständnis, das andere aber nur Verständnis verlangt⁵¹.

"Es ist so, wie wenn der Name des Herrn einmal mit Gold, ein andermal mit Tinte geschrieben würde. Jenes ist kostbarer, dieses billiger. Was beide aber zum Ausdruck bringen, ist ein und dasselbe"⁵².

Worauf es letztlich ankommt, ist allein die Zeichenfunktion der Wunder. Sie dienen dazu, den nur sinnlich ansprechbaren Menschen aus seiner dumpfen Gewohnheit aufzuwecken - wie etwa die Leute staunen, wenn sie

49 Vgl. De trin., Lib. III, VIII, 16 (CChrSL L, 143).

50 De civ. Dei, Lib. X, cap. XVI (CChrSL XLVII, 289f).

51 "Illud et mirandum est et intellegendum, hoc autem tantummodo intellegendum" [De trin., Lib. III, IX, 20 (CChrSL L, 147)].

52 Ebd. 148.

zwei zum Verwechseln ähnlichen Gesichtern begegnen, nicht aber die Einzigartigkeit des menschlichen Antlitzes bewundern, mit der Gott die Vielen ausgestattet hat⁵³. Auch Jesus wirkte Wunder nicht bloß, um Aufsehen zu erregen, vielmehr: "was er auf körperliche Weise tat, sollte seinem Willen nach auch auf geistliche Weise verstanden werden" ⁵⁴.

12.6. Das Wunderverständnis bei Thomas von Aquin

Wie die Theologie des Augustinus überhaupt so blieb auch seine Auffassung der Wunder bis ins Hochmittelalter maßgebend⁵⁵: 'Ob mit Tinte oder mit Gold geschrieben, entscheidend ist die jeweils damit zum Ausdruck gebrachte Wahrheit'. Dieses auf den Zeichencharakter der Ereignisse abhebende Wunderverständnis hatte einen entscheidenden Mangel. Bei einer *inkarnatorischen* Offenbarung kommt es wesentlich darauf an, ob das sinnlich-geschichtlich begegnende Geschehen selbst Gott wirklich gegenwärtig werden läßt, nicht nur - wie bei einer *inspiratorischen* Offenbarung (z. B. mystische Erfahrungen, prophetische Visionen) - okkasioneller Anstoß für den Kontakt mit dem Göttlichen ist. Das Problem des Wunders ist insofern mit dem Problem einer inkarnatorischen Offenbarung überhaupt strukturell eng verwandt: *wie ist es möglich, daß ein mit den Sinnen wahrnehmbares Ereignis als solches die Anwesenheit Gottes manifestiert, nicht erst durch Zutun des wahrnehmenden Subjekts oder aufgrund einer inneren Erleuchtung auf Gottes Gegenwart hin aufgewertet wird?* Wir merkten schon in Kap. 11.2 an, daß Augustinus hier eine wichtige Frage offengelassen hat.

Den von Augustinus vernachlässigten Aspekt hat erst Thomas von Aquin - im Zusammenhang einer umfassenden systematischen Reflexion über das Wesen des Wunders - herausgearbeitet, leider allerdings in einer Weise, daß dabei der von Augustinus betonte Zeichencharakter der Wunder fast völlig in den Hintergrund trat.

53 Vgl. De civ. Dei, Lib. XXI, cap. VIII (CChrSL XLVIII, 770ff).

54 Vgl. Sermo XCVIII, 3, PL 38, 592.

55 Eine merkwürdige Ausnahme bildet das Werk 'De mirabilibus Sacrae Scripturae', das (zwar auch unter dem Namen des Augustinus verbreitet) nach neueren Forschungen im 7. Jahrhundert von einem irischen Theologen verfaßt wurde und einen eher aristotelischen Horizont in der Naturbetrachtung aufweist. Es wurde folgerichtig auch erst seit dem 12. Jahrhundert, nach der Wiederentdeckung des 'ganzen Aristoteles', populär. Vgl. die kritische Edition (mit engl. Übersetzung) von Fr. P. MacGinty, Dublin 1971, dazu C. S. Anderson, Divine Governance, Miracles and Laws of Nature in the Early Middle Ages. The 'De mirabilibus Sacrae Scripturae', Michigan 1982.

Der grundlegende Unterschied im Ansatz zeigt sich schon bei der etymologischen Erklärung, die auch Thomas versucht. Das Substantiv 'miraculum' komme von 'admiratio' bzw. 'mirari' - 'Wunder' von 'wundern' bzw. 'bewundern'. So ist dem einen etwas Anlaß zum Wundern, ein 'mirum', was dem anderen nicht so erscheint - wie die Sonnenfinsternis für den Bauern, aber nicht für den Sternkundigen. "Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam"⁵⁶ - das Wunder im Vollsinn hat eine Ursache, die schlechthin und allen verborgen ist.

Noch deutlicher hebt sich Thomas von Augustinus bei der Frage nach der Möglichkeit von durch böse Mächte gewirkten Wundern ab. Ein Wunder im strengen Sinn geschieht 'an der Ordnung der gesamten geschaffenen Natur vorbei' - 'praeter ordinem totius naturae creatae', ist also nur Gott möglich⁵⁷. Engeln und Heiligen werden Wunder zugeschrieben, insofern Gott auf ihr Bitten hin Wunder wirkt⁵⁸. Böse Mächte und Menschen können sich solcher Naturkräfte bedienen, die uns unbekannt sind, und daher etwas 'an der Ordnung der geschaffenen Natur vorbei, sofern sie uns bekannt ist', bewirken⁵⁹. Die Frage nach Unterscheidungskriterien verschiebt sich hier von der sittlich-praktischen Vernunft, deren Urteil den Vätern zufolge das entscheidende Kriterium abgab, auf das Feld der beobachtenden, theoretischen Vernunft. Dieser wird prinzipiell zugetraut, der Naturgesetzlichkeit auf den Grund zu gehen, zu erkennen, was innerhalb des als wunderbar Erscheinenden nur auf Gott und was auf Sekundärursachen zurückzuführen ist. Dem letzteren entspricht, was nach Augustinus 'gegen den gewohnten Lauf der Natur' - 'contra solitum cursum naturae' geschieht⁶⁰.

Dem neuen, auf die aristotelische Philosophie zurückgehenden Ansatz entspricht auch die Einteilung der Wunder in Klassen, je nach dem Maß, wie die Möglichkeiten der Natur überstiegen werden. Der höchsten Klasse sind (vom Blickwinkel der theoretischen Vernunft aus!) solche Geschehnisse zuzurechnen, die die Substanz der Dinge selbst betreffen ('quantum ad substantiam facti') - z. B. wenn die Sonne rückwärts geht oder der menschliche Leib verklärt wird. Zur zweiten Klasse gehört der Überstieg über die Möglichkeiten der Natur im Blick auf das *Worin* oder *Woran* des

56 Vgl. STh I, q. 105 a. 7 corp.

57 Vgl. STh I, q. 110 a. 4 corp.

58 Vgl. ebd., ad 1.

59 Vgl. ebd., ad 2; q. 114 a. 4 ad 2.

60 Vgl. STh I, q. 105 a. 6 corp.

Geschehens ('quantum ad id in quo fit') - z. B. die Auferweckung von Toten oder Blindenheilungen; denn die Natur kann zwar Leben verursachen, aber nicht in einem Toten, und Augenlicht verleihen, aber nicht in einem Blinden. Die unterste Klasse bestimmt sich nach der bloßen Art des Wirkens ('quantum ad modum et ordinem faciendi') - z. B. wird bei einer plötzlichen Heilung von Fieber der gewohnte Naturverlauf verkürzt. Bei einer solchen Klassifizierung kommt es also gerade auf den 'Schreibstoff', nicht primär auf das damit zum Ausdruck Gebrachte an⁶¹.

Thomas sucht Antwort auf eine Frage, die bei Augustinus keine zureichende Klärung erfuhr: Wenn erkennbar werden soll, daß in dieser unserer Geschichte Gott selbst sich uns mitteilt, dann muß das durch sinnlich wahrnehmbare Ereignisse geschehen, die sich grundsätzlich nicht auf natürliche Kräfte allein zurückführen lassen. Das ist eine adäquate Folgerung aus dem Glauben an die Fleischwerdung des göttlichen Wortes. Die Antwort, die der Aquinate findet, belastet die Folgezeit jedoch mit einer doppelten Hypothek. Theologisch fragwürdig ist vor allem das Abheben eines 'Mirakulösen als solchen' von der Zeichenfunktion des Wunders. Von seinem Begriff einer übernatürlichen Offenbarung her ist Thomas dieses Problem kaum voll zum Bewußtsein gekommen⁶². Ein adäquater Zugang zum Verständnis insbesondere der Wunder Jesu ist von hierher aber nicht zu gewinnen. Zum anderen ist durch den Versuch einer Verifikation des Wunderbaren über das Urteil der theoretisch-beobachtenden Vernunft ein unnötiger Konflikt mit den Naturwissenschaften geradezu vorprogrammiert. Im platonisch-augustinischen Horizont hatte die Natur ohnehin im wesentlichen nur Symbolcharakter. Der gläubige Naturwissenschaftler, der von der Rezeption der aristotelischen Schriften herkam, mußte aber fast unausweichlich in eine kaum lösbare Spannung geraten zwischen einerseits seinem Bemühen, den Lauf der Natur im immer gründlicheren Erkennen von Gesetzen auf die Weisheit des Schöpfergottes zurückzuführen, und auf der anderen Seite einem Offenbarungsglauben, der zu seiner vernünftigen Legitimation Phänomene nötig

61 Vgl. dagegen allerdings den Argumentationsgang in *Contra Gentiles* Lib. I, cap. VI, wo Thomas die aristotelische Perspektive im Sinne der Vätertradition aufbricht auf das christliche Martyrium als das größte Wunder.

62 Vgl. die in Kap. 11.4 zitierte 'klassische' Stelle bei Thomas für die Auffassung von Wundern als 'externa revelationis argumenta': *STh* III, q. 43 a. 1 corp.

hat, die jene mühsam ermittelten Wegzeichen der Weisheit des Schöpfers auf den Kopf zu stellen schienen⁶³.

12.7. Wunder als Widerspruch gegen Gott: Baruch de Spinoza

Der Konflikt zwischen einer Wissenschaft, die vom Glauben an den in der Natur manifesten Gott geleitet ist, und einem Offenbarungsglauben, der sich auf Wunder stützt, tritt besonders deutlich im sechsten Kapitel von Baruch de Spinozas 'Theologisch-politischem Traktat'⁶⁴ zutage. Die Natur gilt ihm als Attribut Gottes selbst, der einen und einzigen Substanz. Daraus folgt mit Notwendigkeit eine feste und unveränderliche Ordnung der Natur, gegen die nichts geschehen kann. Gottes Wesen, Existenz und Vorsehung lassen sich daher nicht aus Wundern, vielmehr besser aus der unwandelbaren Ordnung der Dinge erkennen⁶⁵. Wunder anzunehmen hieße, sich Gott als einen schlechten Werkmeister vorzustellen, der wegen mangelhafter Arbeit dauernd mit Flickschusterei in den Lauf der Welt eingreift⁶⁶. Mit diesem grundsätzlichen Einwand gegen die metaphysische Möglichkeit von Wundern verbindet Spinoza ein Argument der sittlich-praktischen Vernunft: Wunder werden - wie vor allem die Geschichte Israels zeige - gern aufgrund eines persönlichen oder gruppenspezifischen Egoismus angenommen⁶⁷.

Vor allem dieses ethische Argument geht in den Kernbestand der Offenbarungskritik der Aufklärung ein. Auch die Rückführung des Wunderglaubens auf ein unbeschränktes Sich-behaupten-Wollen bei Ludwig Feuerbach ist im Grunde nur eine Variante jenes Arguments. Darüber hinaus haben die Ausführungen im 'Theologisch-politischen Traktat' nachhaltig die Entwicklung der modernen Bibelexegese beeinflusst.

63 Vgl. zur weiteren Entwicklung B. Bron, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs*, Göttingen 1975; E. u. M.-L. Keller, *Der Streit um die Wunder. Kritik und Auslegung des Übernatürlichen in der Neuzeit*, Gütersloh 1968. Zur apologetisch-fundamentaltheologischen Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Wunderkritik vgl. G. Heinz, *Divinam...originem* und F.-J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund*.

64 *Tractatus Theologico-Politicus* (1670). Die folgenden Seitenhinweise beziehen sich auf die deutsche Ausgabe in der PhB 93 (neu bearb., eingeleitet u. hrsg. v. G. Gawlick), Hamburg²1984.

65 Vgl. ebd. 94.

66 Vgl. ebd. 95f.

67 Vgl. ebd. 93, 102.

Da es keine Wunder geben kann, müssen die in der Schrift berichteten Wunder - will man sie nicht als bloße Produkte der Phantasie, des Wunschdenkens oder gar einer betrügerischen Intention verstehen - sich auf natürliche Ursachen zurückführen lassen. Spinozas Beispiele einer solchen naturalistischen Wundererklärung beziehen sich vor allem auf das Alte Testament. In der Folgezeit wurde diese Interpretationslinie aber systematisch - und nicht zuletzt in apologetischem Interesse! - auf die Auslegung auch der neutestamentlichen Wunderberichte ausgedehnt. Im Zuge dieser Entwicklung kam es zu Deutungen wie jener, daß beim Seewandel Jesu sich der Herr auf einem umhertreibenden Bauholz fortbewegt habe, das den Jüngern nicht wahrnehmbar war⁶⁸.

12.8. Die Unerkennbarkeit von Wundern: David Hume

Nach Spinoza sind Wunder metaphysisch unmöglich, weil dem Wesen Gottes, das sich in der Konsistenz der Natur offenbart, widersprechend. Diese metaphysische Naturbetrachtung wurde einmal durch die sich in der Neuzeit zuspitzende Theodizeeproblematik in Frage gestellt. Darüber hinaus ging die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften (nicht zuletzt auch aufgrund des Problems der Theodizee bei jeder metaphysischen Rückführung der Natur auf Gott) in eine andere Richtung. Nominalismus und Empirismus führten zu einer rein phänomenalistischen Betrachtung der Natur, in der die Frage nach ihrem Wesen und ihren letzten Ursachen ausgeklammert wurde. Einen Höhepunkt in der erkenntnistheoretischen Legitimation dieser Betrachtungsweise stellt die Philosophie David Humes dar.

Nach Hume kommt ein Naturgesetz dadurch zustande, daß Menschen aufgrund einer Vielzahl gleichartiger Beobachtungen den Schluß ziehen, es zeige sich hinsichtlich eines bestimmten Kontextes von Phänomenen so gut wie sicher ein konsistenter Naturzusammenhang, den man darum als 'Gesetz' bezeichnen dürfe. Ob die Natur 'an sich' wirklich nach ehernen Gesetzen aufgebaut ist, kann der Mensch nicht erkennen - und dies ist auch für seinen praktischen Umgang mit den Dingen, in dem es nur auf die Zuverlässigkeit von Prognosen ankommt, ohne Bedeutung. In einer solchen Perspektive haben metaphysische Behauptungen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Wundern keinen Sinn. Hume

68 Vgl. E. u. M.-L. Keller, Streit um die Wunder, 61f.

beschränkt sich daher auf erkenntnistheoretische Erwägungen darüber, ob Wunder *feststellbar* sind. Seine wichtigsten Ausführungen dazu finden sich in dem vieldiskutierten zehnten Abschnitt seiner 'Untersuchung über den menschlichen Verstand' ⁶⁹.

Nach dem Humeschen Verständnis eines Naturgesetzes steht der Behauptung eines Wunders immer eine vielerprobte Erfahrung des Gegenteils entgegen:

"Ein Wunder ist eine Verletzung der Naturgesetze, und da eine feststehende und unveränderliche Erfahrung diese Gesetze gegeben hat, so ist der Beweis gegen ein Wunder aus der Natur der Sache selbst so vollgültig, wie sich eine Begründung durch Erfahrung nur irgend denken läßt" ⁷⁰.

Hume könnte eigentlich bereits damit seine Argumentation abschließen. Wenn nämlich der Beweis gegen die Existenz eines Wunders in der Gleichförmigkeit der gegen ein solches Einzelereignis sprechenden durchgängigen Erfahrung beruht, dann müßte seine Verteidigung sich auf eine entsprechende Zahl von Gegenerfahrungen berufen. Das würde aber nicht zu dem Beweis für ein Wunder führen, sondern nur zu einer Aufgabe bzw. Modifikation des bisher angenommenen Naturgesetzes. Außerhalb einer metaphysischen Betrachtung von Natur ist eine Rede von Wundern im strengen Sinn müßig.

Dennoch setzt sich Hume mit einem Argument auseinander, das aus der anderen großen Quelle unserer Erkenntnis (neben der der Eigenbeobachtung) erhoben werden könnte: dem Zeugnis anderer. Das Zeugnis anderer über ein erfahrenes Wunder könnte nach Hume dann Anspruch auf meine Zustimmung erheben, *wenn die Falschheit dieses Zeugnisses wunderbarer wäre als das bezeugte Ereignis*⁷¹. Diese Möglichkeit entfällt aber, wie Hume mit sichtlicher Freude am Detail ausführt, wegen (1) des Mangels an glaubwürdigen Zeugen hinsichtlich einer solch verdächtigen Sache, wie sie im Falle eines Wunders behauptet wird, (2) unserer Neigung, gerade Staunenerregendes für interessant und damit auch wahr

69 D. Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding* (1748). Wir zitieren nach der deutschen Ausgabe von R. Richter, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, PhB 35, Hamburg ¹¹1984. Aus der jüngeren Literatur vgl. bes. J. Buchegger, *David Humes Argumente gegen das Christentum*, Frankfurt a. M. 1987, Kap. VI (S. 63-81); M. P. Levine, *Hume and the Problem of Miracles: a Solution*, Dordrecht 1989; F. J. Beckwith, *David Hume's Argument against Miracles. A Critical Analysis*, Lanham/ New York/London 1989.

70 *Eine Untersuchung*, 134.

71 Vgl. ebd. 135.

zu halten⁷², (3) der Übernahme von Wunderberichten meist von barbarischen Völkern, (4) des Widerspruchs unter den Religionen, die alle auf ihre je eigenen, sie angeblich legitimierenden Wunder verweisen.

So vernichtend das Urteil Humes ausfällt: unbeabsichtigt hat er den Finger auf die entscheidende Frage zumindest im Hinblick auf *berichtete* Wunder gelegt. Gegenstand seiner Kritik ist wesentlich die Qualität des Zeugnisses über Wunder. Weil Hume unter dem Begriff 'Wunder' ausschließlich solche Sachverhalte versteht, die im Horizont einer aufgeklärten Vernunft von vornherein indiskutabel sind, kann das Urteil über die Qualität der Zeugen allerdings nur negativ ausfallen. Würde die Frage nach einer möglichen Glaubwürdigkeit des Zeugnisses nicht ein ganz anderes Gewicht bekommen, wenn der Bedeutungsgehalt des als Wunder Bezeugten diskussionswürdig wäre? Hier führt die Problemstellung bei Lessing einen wichtigen Schritt weiter.

12.9. 'Wunder aus zweiter Hand': Gotthold Ephraim Lessing

Schon bei D. Hume hatte sich die Erörterung der Wunderproblematik auf den 'Schüler zweiter Hand' zugespitzt. Es ging nicht um die (für Hume offenbar abwegige) Frage, ob ein kritischer Mensch *selbst* ein Wunder *erfahren* kann, sondern darum, ob das *Zeugnis* über angeblich erfahrene Wunder je zur Annahme eines tatsächlichen Wundergeschehens ausreichen könne. Auch Lessing fragt in seiner berühmten Schrift 'Über den Beweis des Geistes und der Kraft'⁷³ nach dem Legitimationswert von Zeugnissen, aber unter ganz anderen Vorzeichen.

"Ein andres sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe, und selbst zu prüfen Gelegenheit habe: ein andres sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen gesehn und geprüft haben"⁷⁴.

Origenes sei noch in einer glücklicheren Lage gewesen, denn

"noch war zu seiner Zeit, 'die Kraft wunderbare Dinge zu thun, von denen nicht gewichen', die nach Christi Vorschrift lebten; und wenn er ungezweifelte Beispiele hiervon

72 Das ist nach Hume nur eine Frage der Beredsamkeit, die wenig Raum für Vernunft und Überlegung läßt: "Was [...] ein Cicero oder Demosthenes kaum bei einer römischen oder athenischen Versammlung fertig brachten, das gelingt bei der Mehrzahl der Menschen und in noch höherem Grade jedem Kapuziner [...]" (ebd. 138).

73 In: G. E. Lessing, Werke und Briefe, Bd. 8, 437-445.

74 Ebd. 439.

hatte, so mußte er nothwendig, wenn er nicht seine eigenen Sinne verleugnen wollte, jenen Beweis des Geistes und der Kraft anerkennen" ⁷⁵.

Er, Lessing hingegen, lebe in einer Zeit, in der es keine Wunder mehr gebe, und so sei der Beweis des Geistes und der Kraft "zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken" ⁷⁶. Er zögere zwar nicht, die Nachrichten von Wundern und (erfüllten) Weissagungen für ebenso zuverlässig zu halten, wie historische Wahrheiten nur immer zu sein vermögen. Aber: "zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden" ⁷⁷. Die Zumutung, "mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andere Klasse von Wahrheiten herüber [zu] springen, und [zu] verlangen, daß ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe darnach umbilden soll": "wenn das nicht eine *μετόβασις εις άλλο γένος* ist; so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden" ⁷⁸. "Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe" ⁷⁹.

Sosehr Lessing hier wie Hume die Beweiskraft von Zeugnissen über Wunder verneint, zielt seine Argumentation doch in eine ganz andere Richtung. Zunächst einmal disqualifiziert Lessing anders als Hume Wunder-Zeugnisse nicht gegenüber sonstigen Zeugnissen, sondern rechnet sie einfach der Klasse 'Berichte über historische Begebenheiten' zu, die allgemein in mehr oder minder hohem Grade zuverlässig sind, aber nie den Evidenzcharakter einer Demonstration haben können. Der Grund für diese weniger skeptische Einschätzung von Wunderberichten dürfte darin liegen, daß Lessing vornehmlich an die im Neuen Testament berichteten Wunder, insbesondere das der Auferstehung Christi, denkt. Es stehen ihm im Unterschied zu Hume nicht primär miraculöse, die menschliche Phantasie anregende Phänomene vor Augen, vielmehr Zeichen, die die Botschaft des Neuen Testaments transparent machen - eine Botschaft, der Lessing einen entschieden höheren Stellenwert hinsichtlich der Gründung wahrer Humanität einräumt als der Agnostiker Hume.

Vor allem aber fragt Lessing letztlich gar nicht nach Zeugnissen, die die Annahme *speziell von Wundern* als rational gerechtfertigt erscheinen lassen. Es geht ihm im wesentlichen um einen Glaubwürdigkeitsausweis

75 Ebd. 440.

76 Vgl. ebd.

77 Vgl. ebd. 441.

78 Ebd. 443.

79 Ebd.

für das, worauf sich eine religiöse Entscheidung gründen kann. Der zu legitimierende 'Gegenstand' ist das *Wagnis* von etwas, das "von großem dauerhaften Belange [ist], dessen Verlust nicht zu ersetzen wäre" ⁸⁰. Er gehört jener Klasse von Wahrheiten zu, in der "alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe" gebildet werden⁸¹. Eben dafür können aber, Lessing zufolge, zufällige Geschichtswahrheiten nie eine hinreichende Beweisgrundlage abgeben.

So wichtig diese Ausführungen für die - bis heute im Grunde unausgestandene - Frage nach dem fundamentaltheologischen Stellenwert historischer Forschungsergebnisse bleiben⁸², merkwürdig berührt doch, wie Lessing in diesem Zusammenhang mit Origenes umgeht. Er zitiert den Kirchenvater so, als ob die zu dessen Zeit noch zu beobachtenden *Wunder* den wesentlichen Unterschied zur "wunderlosen Zeit des 18. Jahrhunderts" ⁸³ ausmachten. Origenes hatte doch aber, wie wir in Kap. 12.4 sahen, insbesondere *den* Beweis für die Wahrheit des christlichen Kerygmas hervorgehoben, der in der Lebenspraxis der Zeugen Jesu liegt. Hier scheint der Unterschied gegenüber Lessings eigener Position, wie er sie in der 'Ringparabel' vertritt, gar nicht so groß. Auch nach Lessing soll die Wahrheit des Rings doch im Tun dessen zutage treten, der ihn seiner eigentlichen Kraft entsprechend trägt. Drängt sich da nicht die Frage auf, ob dieses lebendige Zeugnis, das eine die Existenz gründende Wahrheit in der Geschichte vermittelt, eigentlich noch angemessen unter der allgemeinen Rubrik 'historische Berichte' behandelt werden kann?

Von dieser Frage her ließe sich zugleich ein Zugang zu der Problemstellung gewinnen, in die *Sören Kierkegaard* Lessings Aussagen über die prinzipielle Schwäche historischer Wahrheiten geführt hat⁸⁴. Nach Kierkegaard hat Lessing mit Recht die Unmöglichkeit hervorgehoben, das Wagnis der Existenz auf historische Gewißheit zu gründen, den Begriff der 'zufälligen Geschichtswahrheiten' aber nicht konsequent genug weitergedacht. Er umfaßt dem dänischen Philosophen zufolge nicht bloß *Geschichtsberichte* - die nur den Nachgeborenen zum 'Schüler zweiter Hand' werden lassen -, sondern ebenfalls die Wahrnehmung der Augenzeugen, so daß das Problem der 'Gleichzeitigkeit mit Christus' für ausnahmslos

80 Vgl. ebd. 442.

81 Vgl. ebd. 443.

82 S. unten Kap. 14-15.

83 Vgl. Beweis des Geistes und der Kraft, 440.

84 Vgl. die Auseinandersetzung mit Lessing implizit in den 'Philosophischen Brocken' und explizit in der 'Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift', dazu bes. K. Kienzler, Der garstige Graben zwischen Vernunft und Offenbarung. Gotthold Ephraim Lessing, in: A. Halder/K. Kienzler/J. Möller (Hrsg.), Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens, Düsseldorf 1987, 35-54; Th. Pröpper, Erlösungsglaube, 115; H. Fischer, Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Sören Kierkegaards, Göttingen 1970, 31-47.

alle Jünger gilt. Die Wahrheit über Jesus Christus läßt sich grundsätzlich nicht geschichtsimmanent, durch eine sinnlich begehrende Gestalt, vermitteln. Diese läßt den Jünger - 'gleichzeitig' oder nachgeboren - immer vor dem 'garstigen breiten Graben' (Lessing), dem Paradox des Bettlers stehen, dem man den König nicht ansehen kann ('Philosophische Brocken'). Hier muß gesprungen werden, um wahre Existenz zu gewinnen.

Wir werden auf diese Option Kierkegaards, wie sie in der 'Dialektischen Theologie' begegnet, in den Kapiteln 14-15 zurückkommen. Was die Interpretation Lessings angeht, so ist gegen H. Fischer⁸⁵ geltend zu machen, daß es sich bei Kierkegaard nicht einfach um ein konsequentes Zuendedenken der 'zufälligen Geschichtswahrheiten' handelt, sondern um eine erkenntnistheoretische Position, die nicht im Horizont Lessings lag. Fischer sieht zwar richtig, daß Lessing die Behauptung der Beweiskraft von Wundern für den Augenzeugen durch starke Kautelen einschränkt: "*hätte ich keine Ursache zu zweifeln gehabt, daß es wahre Wunder gewesen: so würde ich zu einem, von so langeher ausgezeichneten, wunderthätigen Mann, allerdings so viel Vertrauen gewonnen haben, daß ich willig meinen Verstand dem Seinigen unterworfen hätte; daß ich ihm in allen Dingen geglaubt hätte, in welchen eben so ungezweifelte Erfahrungen ihm nicht entgegen gewesen wären*"⁸⁶. Mit diesen Einschränkungen kommt Lessing der Skepsis des Empirikers Hume in der Tat recht nahe. Sie führen aber nicht zu dem durch sinnlich-geschichtliche Erfahrung prinzipiell nicht legitimierbaren Sprung, wie ihn Kierkegaard als einzige Möglichkeit zur Gründung religiöser Existenz versteht. Wenn Origenes unbezweifelte Beispiele von Wundern vor Augen hatte, so mußte er nach der Ansicht Lessings, "nothwendig, wenn er nicht seine eigenen Sinne verleugnen wollte, jenen Beweis des Geistes und der Kraft anerkennen"⁸⁷.

12.10. Radikalisierung der Wunderkritik: von Immanuel Kant bis David Friedrich Strauß

Lessing hatte weder die Sinnhaftigkeit einer Annahme von Wundern überhaupt noch deren Beweiskraft wenigstens für den Augenzeugen prinzipiell bestritten. In beiden Hinsichten ist die Kantische Kritik radikaler⁸⁸. Kant verweigert zwar den biblischen Berichten von Wundern und Weissagungen nicht grundsätzlich jede Anerkennung. Diese bewegt sich aber in dem engen Rahmen seines allgemeinen Zugeständnisses von Offenbarung als einer zu bestimmten Zeiten möglicherweise adäquaten Maßnahme Gottes, um die Erkenntnis des Wesens von Moralität in die Geschichte einzuführen. Eine solche "Introduction" mag dann "in der Geschichte noch mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt" **Seite 350:**

85 Vgl. H. Fischer, Christologie des Paradoxes, 32-39.

86 G. E. Lessing, Beweis des Geistes und der Kraft, 439 (meine Hervorhebung).

87 Vgl. ebd. 440.

88 Vgl. bes. 'Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' (1793), Allgemeine Anmerkung zum Zweiten Stück, in: I. Kant, Akad.-Ausg., Bd. VI, 84-89.

werden⁸⁹. Außerhalb dieses Rahmens hat die Annahme von Wundern aber keine vernünftige Basis.

Neben dieser aus Gründen der reinen praktischen Vernunft äußerst eng gezogenen Grenze für die Annahme von Wundern ergibt sich aus der 'Kritik der reinen Vernunft' die Unmöglichkeit einer sicheren *Erkennbarkeit* von Wundern selbst für den Augenzeugen: das Kausalgesetz in seiner auf die empirische Welt beschränkten Geltung gestattet keine Rückschlüsse auf überweltliche Ursachen. Unter dem Wort "*Wunder*" sind "Begebenheiten in der Welt" zu verstehen, "von deren Ursache uns die *Wirkungsgesetze* schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen" ⁹⁰.

Was in Kap. 11.5.3 mit Rücksicht auf den Offenbarungsbegriff über *Fichte* gesagt wurde, gilt auch im Hinblick auf sein Wunderverständnis. Während sein 'Versuch einer Kritik aller Offenbarung' noch ganz im Horizont der Kantischen Kritiken verbleibt, eröffnet sich ihm ab 1796 ein angemessenerer Zugang über die Frage, wie uns ein *Handeln aus Freiheit* innerhalb der Empirie sicher erkennbar ist. In der Spätphase seiner Philosophie finden sich im Rahmen einer Neubesinnung auf das Wesen von Offenbarung interessante Ansätze auch zu einer vertieften Reflexion auf Wunder, im Zusammenhang der Frage nämlich, wie eine sittlich verpflichtende, die Menschheit weiterführende Einsicht in geschichtlicher Wahrnehmung vermittelt werden könne⁹¹.

Hegel ist vor allem in seinen 'Vorlesungen über die Philosophie der Religion'⁹² wiederholt auf die Wunderthematik eingegangen. Dabei fällt auf, wie sehr er zwar einerseits gängige Topoi der Wunderkritik der Aufklärung übernimmt, sie zugleich aber im Rahmen seiner Systemkonzeption radikalisiert.

Durchaus traditionell mutet der Verweis auf das Zeichenverbot durch Jesus selbst⁹³ oder die Betonung des bloß introduktorisches Charakters von Wundern⁹⁴ an. Auch die Kritik Spinozas kann *Hegel* in den Horizont seines Naturverständnisses transponieren⁹⁵.

89 Ebd. 84.

90 Vgl. ebd. 86.

91 Vgl. bes. das Fragment II aus den 'Excursen zur Staatslehre' (1813) in: J. G. Fichte, Sämtliche Werke, Bd. VII, 590-596. Dazu die in Kap. 11 Anm. 62 genannten Arbeiten.

92 Wir zitieren nach: G. W. F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bde. 3-5, hrsg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1983-1984.

93 Vgl. ebd. Bd. 5, 81.151.182.

94 Vgl. ebd. Bd. 3, 238; Bd. 5, 82.285f.

95 Vgl. ebd. Bd. 4, 331.568f; Bd. 5, 151f.

Weitaus radikaler als in der Aufklärung wird das Sinnlich-Empirische bei Hegel aber als eine Sphäre verstanden, die grundsätzlich das Geistige nicht adäquat vermitteln kann.

"Das Geistige als solches kann nicht direkt durch das Ungeistige, Sinnliche beglaubigt werden. [...] Der Hauptstandpunkt der Vernunft [...] ist in Ansehung der Wunder der, daß das Geistige nicht äußerlich beglaubigt werden kann. Denn das Geistige ist höher als das Äußerliche; es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden, nur innerlich durch sich und an sich selbst sich bewähren" ⁹⁶.

Sosehr die Menschwerdung Gottes (und seine Erniedrigung bis zum Tod) im Zentrum des Hegelschen Denkens steht: auch diese sinnliche Gestalt des Göttlichen hat keine begründende Funktion für den Glauben der Gemeinde, der erst nach Beseitigung jener inkarnatorischen Gestalt als reine Gabe des Geistes entspringt⁹⁷ und die höchste Vorstufe des sich selbst wissenden Geistes darstellt⁹⁸.

Wenn *Kierkegaard* sich auch vehement gegen diese Konsequenz der Aufhebung des Glaubens in Wissenschaft wendet und mit Recht in Lessing einen ihm verwandteren Denker entdeckt, so dürfte seine grundsätzliche Behauptung der Unfähigkeit sinnlich-geschichtlicher Wahrnehmung (nicht nur von historischen Berichten darüber) zur Vermittlung von unbedingten Existenzentscheidungen doch eher auf der Hegelschen Philosophie als auf der Vorgabe Lessings basieren⁹⁹.

Die weitere Radikalisierung der Wunderkritik im atheistischen Denken insbesondere *L. Feuerbachs* kann hier übergangen werden. Im Rahmen unserer Fragestellung ist nur von Interesse, in welchem Maß im Horizont neuzeitlicher Offenbarungskritik, sofern sie die Vernünftigkeit von Religion nicht grundsätzlich ausschließt, sinnlich wahrnehmbare Zeichen einer göttlichen Offenbarung noch als diskutabel erscheinen. In diesem Zusammenhang läßt sich angesichts der zunehmend radikalisierten Wunderkritik die Frage nicht umgehen, was der Kritiker bei seiner im übrigen fortdauernden Wertschätzung der Bibel als eines für die Humanisierung des Menschen zentralen Dokuments mit den dort zu findenden Wundererzählungen überhaupt noch anzufangen vermag, wenn eine supranaturalistische Deutung auf Gott entfällt. Wir hatten in Kap. 12.7 kurz darauf hingewiesen, wie die naturalistische Interpretation Spinozas auch mehr und mehr in die Apologetik eindrang. Durch eine Aufdeckung

96 Ebd. Bd. 5, 182.

97 Vgl. ebd. Bd. 5, 84.

98 Vgl. ebd. Bd. 3, 285.

99 Vgl. oben Kap. 12.9.

der den Augenzeugen nicht bekannten 'wahren Ursachen' der erzählten Ereignisse hoffte man wenigstens die Glaubwürdigkeit der Zeugen zu retten: sie wußten es nicht besser.

Hegel ist über diesen Horizont im wesentlichen nicht hinausgekommen, wenn er auch für die naturalistische Auslegung von Wundergeschichten kein Interesse aufzubringen vermag. Als Alternative weiß er nur vorzuschlagen, die Beschäftigung mit den Berichten einfach "auf die Seite zu stellen" ¹⁰⁰.

Hier hat erst *D. F. Strauß* mit seinem 1835 erschienenen Werk: 'Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß' eine entscheidende Wende gebracht. Strauß nimmt (was keine entscheidende Neuerung ist) an, daß viele der berichteten Wunder, insbesondere solche, deren natürliche Erklärung an Lächerlichkeit grenzt, reine Fiktionen oder Mythen sind. Er gibt aber (und darin besteht seine bahnbrechende Leistung) zugleich eine positive Begründung und Rechtfertigung für diese Fiktionen aus dem Glauben der Gemeinde. Man hat Jesus als Messias und als eschatologischen Propheten verstanden. Dann mußte er aber auch in seinem Wirken den Erwartungen entsprechen, die man mit dieser eschatologischen Gestalt verband. So seien viele Wunderberichte - etwa die von der Brotvermehrung und den Totenerweckungen - als Versuch einer Überbietung dessen zu verstehen, was man von Mose und den Propheten her kannte. Das heißt nicht, daß man bewußt Lügenmärchen erzählt hätte. Es handelte sich vielmehr um "einen Prozeß, der sich unabhängig von einzelnen Erzählern in der Weitergabe und Ausschmückung der Jesustradition im Volke vollzog" ¹⁰¹. "Mythos in seiner ursprünglichen Gestalt ist [...] nicht bewußte Erdichtung eines einzelnen, sondern Erzeugnis des Gemeindebewußtseins eines Volkes oder religiösen Kreises" ¹⁰². Auch nach anderen Autoren hat der Glaube des Volkes an Jesus zahlreiche Heilungen hervorgebracht. Erst recht - so erweitert Strauß die Perspektive - ist dieser Glaube dann fähig gewesen, die erwartete Heilsgestalt in den Farben zu schildern, die das Hoffnungspotential des Volkes dafür bereithielt. Fernab davon also, daß - wie Hegel meinte - mit dem Einbruch des vom Geist gewirkten Glaubens der Gemeinde die Wundergeschichten alles Interesse verlören, sind sie nach Strauß eine wichtige Gestalt dieses sich konkret reflektierenden Glaubens.

100 Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie, 5, 182.82f.

101 Vgl. E. u. M.-L. Keller, Streit um die Wunder, 87f.

102 Vgl. ebd. 88.

Soweit ich sehe, hat im Blick auf die von Strauß dargelegten Auslegungsprinzipien für Wundergeschichten die nach ihm folgende kritische Exegese nur noch geringfügige Modifikationen eingebracht. Wenn man heute wirklich gewirkte Exorzismen und Heilungen einer besonderen charismatischen Begabung Jesu zuschreibt und im übrigen ähnlich wie Strauß mit der Kategorie von Überbietungswundern u. ä. als Bildungen der Gemeinde operiert, führt man im Grunde die Tradition naturalistischer und mythischer Wundererklärung weiter. Offen bleibt die Frage, was Jesus als das letztgültige, im Fleisch erschienene Wort Gottes ausweist. Wo diese Frage nicht einfach übergangen wird, verschiebt sie sich auf das Problem, worin der Osterglaube gründet. Der eigentliche Kern des *Wunderproblems*, die grundsätzliche Frage nämlich, ob und wie ein sinnlich-geschichtlich bezeugendes Faktum Offenbarung manifest zu machen vermag, ist nicht schon damit behoben, daß man die Unvernunft des Glaubens an *Mirakel* von allen Seiten beleuchtet hat.