

Borganges ein wesentliches Merkmal bleibt. Sobald man den Hergang eines Wunders kennt, ist es kein Wunder mehr. Aber dieß trifft bei jeder Art von Wundern zu, auch wenn man von dem *contra naturam* im strengen Sinne absieht. Jedenfalls ist die Unterscheidung der Wunder nach dem äußern Vorgang rein äußerlich, anthropomorphistisch, nicht von Seiten der göttlichen Allmacht, sondern von Seiten des sinnlichen Menschen bestimmt. Die Unterscheidung des natürlichen und übernatürlichen Außerordentlichen ist auch nicht immer leicht zu treffen, sondern wird erst durch die Unterjuchung der Causalität und des Zweckes zur Gewisheit erhoben. Das sinnliche Zeichen darf als Wunder nicht die Wirkung der bekannten, überhaupt der Naturkräfte allein sein. Es muß nicht nur über den gewöhnlichen Lauf der Natur hinaus liegen, sondern auch bloß durch eine höhere, die göttliche Macht, mittelbar oder unmittelbar, erklärt werden können. Die Alten haben sich über diesen wichtigen Punkt wenig Scrupel gemacht. Sie haben nicht zwischen dem von Gott festgesetzten Naturgesetze für den gewöhnlichen Verlauf und dem göttlichen Willen in Einzelnen und Besondern zur Vollziehung anderer Zwecke streng unterschieden. Erst seit Locke kennt man die gesetzmäßige Naturordnung. Für den Israeliten konnte ein solcher Gegensatz gar nicht existiren, weil er Alles unmittelbar auf Gottes allmächtigen Willen zurückführte. Gewöhnliches Geschehen und Wunder unterscheiden sich nicht qualitativ; beides sind Machtäußerungen Gottes, das Wunder nur eine größere, weil es als außerordentliche mehr in die Augen fällt. Der Begriff der göttlichen Allmacht und Schöpferthätigkeit im Unterschiede zu der Ohnmacht der Höfen beherrschte die ganze Auffassung der Natur und des Wunders. Die Wunder erscheinen aber erst mit Moses in der Geschichte des Volkes Israel, weil er und nach ihm die Propheten zur Beglaubigung ihrer Sendung außerordentliche Zeichen von Seiten Gottes brauchten. Den Heiden waren die Wunder einfach Zeichen, welche zu euten waren, Fügungen Gottes, deren Erkenntniß für die Geschichte des Menschen und des Volkes wünschenswerth war, weil der Wille der Götter, die Schidung des Fatums sich darin ausdrückte. Erst im Kampfe mit dem Christenthum drang die Idee des Wunders als einer in den gewöhnlichen Gang der Natur eingreifenden höhern Macht in das Heidenthum ein. Celsus sah es noch als einen Vorzug der Philosophen an, daß sie sich nicht auf Wunder beriefen, aber schon Philostratus macht in seinem „Leben des Apollonius“ reichlichen Gebrauch davon, indem er sie nicht als Schaupüßche, als Wunderhandlungen der Zauberei angesehen wissen will, sondern sich derselben als Beweise der höhern Macht bedient, die er für seinen Helden in Anspruch nimmt. Bei den Neuplatonikern ist die förmliche Wundersucht eingetreten. Sept war es auch nothwendig, für die christliche Theologie

eine genauere Bestimmung des Wunders zu geben, um dasselbe von den außerordentlichen Naturerscheinungen und den Scheinwundern zu unterscheiden. Eine solche Reflexion hat Origenes angebahnt, hat der hl. Augustinus mit seinem weitblickenden speculativen Geist durchgeführt und hat die Scholastik von ihrem das ganze Wirken Gottes zusammenfassenden systematischen Standpunkte aus bis zu den letzten Konsequenzen verfolgt (vgl. Fr. v. Tesfen-Beslierski, Die Grundlinien des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquin, Paderborn 1899). — Trat schon im Alten Testamente beim Wunder als Zweck die Offenbarung der göttlichen Allmacht und Herrlichkeit einerseits, die Beglaubigung der Offenbarungsorgane andererseits stark hervor, so ist dieß noch weit mehr im Neuen Testamente der Fall. Die biblischen Wunder haben nicht den Zweck, den Zuschauern ein Schauspiel zu geben, auch nicht, wenigstens nicht in erster Linie, Krankheiten, Leiden und Tod zu beseitigen, sondern die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren und die Sendung der Propheten, Jesu und der Apostel zu beglaubigen. Dieß wird im vierten Evangelium besonders hervorgehoben (Joh. 2, 11; 9, 3; 11, 4), damit der Glaube gepflanzt und bestärkt werde (Joh. 5, 36; 10, 37 f.; 11, 42; 20, 30. 31), aber auch die Synoptiker kennen diesen Zweck (Matth. 11, 4 ff. Marc. 16, 20). Zwar scheint es, namentlich nach der Darstellung des Matthäusevangeliums, als ob die Krankenheilung und die Dämonenaustreibung zu der täglichen Aufgabe des Messias gehört hätten, ja als ob selbst ohne sein Wissen eine heilende Kraft von ihm ausgegangen sei (Marc. 5, 30. Luc. 6, 19; 8, 46), was die modernen Spiritisten (Pertz, Du Prel, Wittig, Wallace, Zöllner u. A.) veranlaßte, die Wunder Christi durch eine magische oder mediumistische Naturanlage zu erklären (zu der Frage, wie weit bei diesen Vorgängen die Menschheit Christi als Werkzeug der Gottheit in Betracht kommt, s. Einig, Tractatus de Verbo incarnato, Treveris 1899, 105 sq.); aber dennoch zeigt der Zusammenhang und die ganze Tendenz der Evangelien, daß sie weit entfernt waren von einer mechanischen Auffassung der Wunderwirksamkeit Jesu, denn überall tritt dieselbe in Beziehung zur Predigt und zur messianischen Aufgabe Jesu, wie sie von den Propheten vorausgesagt ist (Matth. 8, 17). Auch die vielen Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen sollen den Messias und Gottessohn als den vorausverkündigten Retter aus geistiger und leiblicher Noth, als den Herrn über den Teufel und die Natur bezeugen (Luc. 5, 17. Apg. 10, 38). Daraus erklärt es sich auch, daß Jesus von den zu Heilenden oder ihren Angehörigen den Glauben fordert (Matth. 9, 28. 29. Marc. 9, 23. 24), durch Unglauben an der Wunderwirksamkeit gehindert wird (Marc. 6, 5. 6. Luc. 4, 23. 27) und die weite Verbreitung der Wunderthaten verbietet (Marc. 1, 44; 5, 43;