

THEOLOGIE DES WUNDERS

Vorlesung WS 2010

DISPOSITION

Kapitel I: Hinführung zum Thema.

1. Eine Theologie des Wunders.
2. Die Themen im Einzelnen.
3. Die apologetische Bedeutung des Wunders in der Heiligen Schrift.
4. Fideistische Tendenzen heute.
5. Nicht „Wunderglaube“, sondern Anerkennung von Wundern bzw. apriorische Ablehnung.
6. Eine geschichtliche und naturwissenschaftliche Frage.
7. Das Wunder in der Praxis der Kirche.
8. In engem Zusammenhang mit der Gottesfrage.
9. Der Glaube als „obsequium rationi consentaneum“.
10. Wunder im natürlichen und im übernatürlichen Sinn.
11. Das subjektive Moment.
12. Das Wunder außerhalb des Christentums und der Kirche.
13. Eine Entartungserscheinung in den Religionen?
14. Die zeichenhafte Manifestation des Göttlichen als Problem.
15. Ein Grundthema der Fundamentaltheologie.
16. „Motiva credibilitatis“ und „motiva fidei“ und die „causa“ des „assensus“.
17. Eine vernünftige Glaubenzustimmung zu einer Botschaft „supra rationem“.
18. Das „große Wunder“, Wunder im eigentlichen und im uneigentlichen Sinne.
19. Eine erste Definition des Wunders.
20. Außerordentlichkeit und kausale Transzendenz („contra naturam“ „praeter naturam“).
21. Empirische Ereignisse oder Vorgänge! Keine Glaubenswunder, keine providentielle Fügung!
22. Allgemeine Feststellbarkeit bzw. Mitteilbarkeit.
23. Das deistische Denken im gegenwärtigen Christentum.

24. Der „concurus divinus generalis“ - der „concurus divinus specialis“.
25. Wunder im Alltag und außerordentliche Taten.
26. Die Notwendigkeit klarer Begriffe und stringenter Logik.
27. Ethische Entscheidungen bedürfen stets eines rationalen Fundamentes. Die Erkenntnis der Werthhaftigkeit eines Aktes als Motiv des menschlichen (ethischen) Handelns.
28. Die Rede vom Wunderglauben und das allgemeine Verständnis von Glauben als Beispiele für begriffliche Unschärfe.
29. Die Bejahung der Möglichkeit und Tatsächlichkeit von Wundern, eine intellektuelle Einsicht, an der der Wille beteiligt ist.
30. Intellektuelle und ethische Entscheidungen (das Wunder ruht in einer freien Erkenntnis [intellektuell], der Glaube in einer freien Entscheidung [ethisch]!).
31. Jesus wirkt keine Schauwunder wegen der Beteiligung des Willens und des Affektes bei der Erkenntnis existentieller Sachverhalte.
32. Warum der Weg vom erlebten Wunder zum Glauben oft sehr lang ist? - Die Konstatierung eines Wunders, eine philosophische Frage.
33. Moralische Gewissheit - Wahrscheinlichkeit („dubium prudens“)..
34. Wunder sind nicht zwingend: „Am Wunder scheiden sich die Geister“. Vgl Lk 16,19-31.
35. Zwei wichtige Erkenntnisse: Die Anerkennung und Annahme des Wunders liegt auf der Ebene der freien Gewissheit, und das Wunder erspart dem Menschen nicht die Glaubensentscheidung (wohl aber kann sie diese erleichtern und stützen).
36. Die Bedeutung der persönlichen Einstellung gemäß Joh 9.
37. Prüfung der Echtheit von Wundern durch das Hirtenamt der Kirche.
38. Die moderne Tendenz, das Wunder allein im Bereich des Glaubens anzusiedeln (etwa mit Berufung auf Joh 4,48).
39. Anfechtungen und Zweifel im Glauben trotz der Wunder (vgl. Mk 6,52). Bekenntnis und Verleugnung hinsichtlich des Glaubens, nicht der Wunder.
40. Der Glaube ein Wagnis trotz der Wunder?
41. Ablehnung des Wunders: Rationalismus und Agnostizismus, Pantheismus und Deismus.
42. Wunder, heute eine Last, speziell im Lager der Intellektuellen.
43. Eine naturalistische Atmosphäre dank der Dominanz der Naturwissenschaften.
44. Skepsis in der Theologie.

45. Naturwissenschaften und Technik insinuieren einen latenten Atheismus.
46. Die Tendenz zur Grenzüberschreitung bei den Naturwissenschaften.
47. Der Beitrag der modernen Naturwissenschaften zur Gottesfrage.
48. Die Wundersucht als Kehrseite der Skepsis und der Wunderscheu (der exzessive Rationalismus provoziert einen ebenso exzessiven Irrationalismus).
49. Fideistische Wunderkritik in der katholischen Theologie.
50. Wunder in der Praxis der Selig- und Heiligsprechungen.
51. Der Fassungskraft aller angemessen, spontane Erkennbarkeit durch den unvoreingenommenen Beobachter (vorwissenschaftliches-wissenschaftliches Urteil).
52. Die vorbereitende Bedeutung der Wunder für den Glauben auch ein Gegenstand des definitiven Glaubens.
53. Die Glaubwürdigkeitskriterien (*motiva credibilitatis*), Zeichen der Göttlichkeit der Offenbarung und der Kirche, als Bedingung für die Glaubensentscheidung zwischen Rationalismus und Fideismus.
54. Ein einziges „*motivum fidei*“ und eine einzige „*causa fidei*“.

Kapitel II: Verschiedene Kategorien von Wundern (Systematisierung der Glaubwürdigkeitskriterien).

1. Der Aufweis des Anspruchs der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung als Problem.
2. Theologische Wunder im weiteren und im engeren Sinne (moralische – physische - intellektuelle Wunder).
3. Die doppelte Funktion des Wunders.
4. Vier Bedingungen: a) „*Veritas historica (empirica) signi*“, b) „*veritas philosophica signi*“, c) „*veritas respectiva signi*“, d) „*veritas theologica signi*“.
5. Die Außerordentlichkeit, das entscheidende Problem: Wie wirkt Gott?
6. Das Zusammenwirken von Naturwissenschaft und Philosophie.
7. Die moralischen Wunder, der Schwerpunkt heute: Das gleich bleibende Antlitz Gottes und die einzigartige Gestalt Jesu von Nazareth.
8. Objektive oder äußere Glaubwürdigkeitskriterien, subjektive oder innere Glaubwürdigkeitskriterien.

9. Positive und negative Glaubwürdigkeitskriterien.
10. Die Immanenzapologetik.
11. Karl Rahner und die Erwartbarkeit der Offenbarung.
12. Kritische Anmerkungen.
13. Die Überwindung von außerordentlichen Widerständen durch die Offenbarung („mirabilis propagatio“, „indissolubilis unitas“, „invicta stabilitas“)
14. Die Bedeutung der moralischen Wunder für die Fundamentaltheologie.
15. Das Wesen der intellektuellen Wunder (Weissagungen) und ihre Bedeutung für die Fundamentaltheologie.
16. Die physischen Wunder.
17. Biblische und nachbiblische Wunder.
17. Die Wundertheologie in der Väterzeit und in der Scholastik (Finalität - Kausalität).
18. Die moderne Wunderkritik.
19. „Mediante natura“?
20. Newman: „Wunder sind kein Mittel gegen den Unglauben“ (gegen den gewollten Unglauben oder gegen den im Affekt gründenden Unglauben!).

Kapitel III: Wunder heute.

1. Das Phänomen „Lourdes“ als Paradigma (Geschichte, charakteristische Gegebenheiten).
2. Die Wunder von Lourdes.
3. Der Modus ihrer kritischen Überprüfung.
4. Das entscheidende Problem.
5. Keine Parallelen nach Auskunft erfahrener Mediziner (der Faktor Zeit, die Qualität des Wassers, die Phänomenologie der Heilungen).
6. Das Exempel „Schleyer“.
7. Literatur über Lourdes.
8. Die drei Fragen der Ärzte-Kommissionen.
9. Spezielle Probleme.
10. Die Struktur und die Arbeitsweise der drei Kommissionen.

11. Die Bedeutung der kanonischen Anerkennung für den Katholiken.
12. Welche Krankheiten werden geheilt?
13. Spezielle Einwände und Schwierigkeiten - entscheidende Aspekte (Rückblick).
14. Das Fehlen des Faktors Zeit oder die extreme Reduktion dieses Faktors und die Bildung oder die Vernichtung organischer Substanz in einem Augenblick oder die Erschaffung eines Organs und seine Verwendung in einem Augenblick, Widersprüche zum Naturgesetz!
15. Die Frage der Authentizität der Heilungsberichte.
16. Mehr Frauen als Männer.
17. Der genuin christliche und religiöse Kontext der kanonisch anerkannten Heilungen.
18. Drei mögliche Haltungen gegenüber dem Phänomen von Lourdes bei Ablehnung echter Wunder.
19. Bekehrungen von Medizinern in Lourdes.
20. Das Beispiel Alexis Carrel.
21. Lourdes heute.
22. Im Kontext der Marienverehrung.
23. Ein Lourdes-Wunder aus unserer Zeit: Vittorio Micheli.
24. Zwei aufsehenerregende Wunderheilungen: Das Wunder von Oostakker bei Gent und das Wunder von Calanda bei Zaragossa in Spanien.
25. Überstieg der Wunder des Neuen Testaments in Lourdes und überhaupt bei den Wundern in der Geschichte der Kirche.
26. Die Häufigkeit der Wunder in Lourdes.
27. Neuere Wunderberichte um den Maronitenmönch Scharbel Machluf im Libanon.
28. Naturwunder in der Hagiographie: Die Vermehrung von Nahrungsmitteln, von Heizmaterial und Geld bei dem Pfarrer von Ars und bei Don Bosco.
29. Die „Neapolitanischen Blutwunder“ und die „Weinende Muttergottes von Syrakus“, fortdauernde „Naturwunder“?
30. Das Wunder in den Gemeinschaften der Reformation.
31. Das Wunder in den Erweckungsbewegungen, in einigen Sekten und in der charismatischen Bewegung.
31. Das Wunder bei den Orthodoxen.
32. Das Wunder in den nichtchristlichen Religionen.
33. Das dämonische Wunder.

Kapitel IV: Die Macht des Geistes und der Tiefenseele (Suggestion, Hypnose, Hysterie, Yoga, Feuergang, Schamanismus).

Kapitel V: Die Paranormologie und ihre Grundformen (ASW / AGE: Hellsehen, Telepathie und Präkognition, Telekinese oder Psychokinese [Spukphänomene], Materialisation, Dematerialisation, Apporte, Psychochirurgie)

Kapitel VI: Die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik.

Kapitel VII: Wunder im Neuen Testament.

1. Die extreme Sicht einer historisch-kritischen Exegese.
2. Weitergehende Positionen.
3. Wunder zur Zeit des Neuen Testamentes.
4. Die Bedeutung der Wunder im Kontext der Evangelien und der Apostelgeschichte.
5. Der Umfang der Wunderberichte.

KAPITEL I: EINLEITENDE BEMERKUNGEN

Bei der Seligsprechung des englischen Konvertiten John Henry Newman vor wenigen Wochen, am 19. September (2010) durch Papst Benedikt VI. assistierte der US-amerikanische ständige Diakon Jack Sullivan, der auf die Fürsprache des neuen Seligen von seinem schweren Rückenleiden geheilt worden war. Sullivan hatte sein Leiden über Jahre hin geduldig ertragen, zugleich aber immer wieder gebetet: „Kardinal Newman, hilf mir, dass ich wieder gehen kann, damit ich meine Ausbildung abschließen und zum Diakon geweiht werden kann“¹. Diese Wunderheilung wurde von der Kirche offiziell anerkannt und war ein wichtiger Grund mit für die besagte Beatifikation.

Entscheidend ist für die kirchliche Anerkennung eines Wunders - zumeist handelt es sich um Heilungswunder - die medizinische Diagnose. Die Krankheit muss schwer gewesen sein und es muss aus den Darlegungen der Mediziner hervorgehen, dass eine natürliche Heilung ausgeschlossen war. Wo immer die Heilung auch auf natürliche Weise hätte erfolgen können, wird sie kirchlicherseits nicht als Wunder anerkannt, es sei denn, die Heilung wäre in einem Augenblick erfolgt, während sie natürlicherweise sich über einen längeren Zeitraum hinziehen würde. Wichtig ist dabei auch, dass eine Heilung von Dauer ist. Und selbstverständlich muss sie in einem religiösen Kontext stehen. Andernfalls würde man nur von einer unerklärbaren Heilung sprechen, nicht von einer wunderbaren Heilung.

In einer Zeitungsnotiz heißt es im Jahre 1993, die Zahl der anerkannten Wunderheilungen sei in dem südfranzösischen Wallfahrtsort Lourdes zurückgegangen in letzter Zeit. Der Leiter des medizinischen Büros von Lourdes, Roger Pilon, habe in einem Interview für die katholische Tageszeitung „La Croix“ erklärt, in den vergangenen drei Jahren habe er nur 5 Untersuchungen über Wunderheilungen eingeleitet. In diesem Zeitraum seien zwar 40 wunderbare Gene-sungen im Ärztebüro gemeldet worden, sie hätten jedoch keine weitergehenden Untersuchungen gerechtfertigt. In diesem Zusammenhang wies der Leiter des medizinischen Büros von Lourdes darauf hin, dass in 130 Jahren etwa 2000 angebliche Heilungen in Lour-des medizinisch untersucht worden seien, dass die Kirche jedoch nur 65 von diesen Heilungen als Wunder anerkannt habe. Dabei sei wohl zu bedenken, dass nicht alle, die in Lourdes eine

¹ Vgl. kath.net vom 2. August 2010.

medizinisch nicht erklärbare Heilung erlebt hätten, sich dem anstrengenden Verfahren der Anerkennung einer solchen Heilung unterziehen würden. Manche Heilungen würden auch deswegen nicht gemeldet, weil das medizinische Büro strengste Anforderungen an die Dokumentation des Krankheitsverlaufs stelle, die in vielen Fällen gar nicht erfüllt werden könnten².

Der Anerkennung eines Wunders durch die Kirche geht ein sorgfältiges Verfahren voraus. Das gilt vor allem im Rahmen der Selig- und Heiligsprechungsprozesse, aber auch für Lourdes und die übrigen Wallfahrtsorte. Anerkannt werden können nur Heilungen von organischen Leiden, während Krankheiten des Nervensystems keinerlei Aussicht auf Anerkennung haben. Die Heilung muss eine augenblickliche und dauernde sein. Es muss feststehen, dass sie nicht durch natürliche Ursachen erklärt werden kann. In den Selig- und Heiligsprechungsprozessen sind diese Wunder gefordert in Ergänzung der Feststellung des heroischen Tugendgrades.

Bei der Prüfung der Wunder müssen amtlicherseits Sachverständige hinzugezogen werden. Die Sachverständigen müssen im Fall eines Heilungswunders sich auf dem Gebiet der Medizin eines besonderen Rufes erfreuen. Sie müssen auf dem besonderen Gebiet der betreffenden Krankheit überragende Kenntnisse besitzen. Stets müssen sie als Gutachter ihre Stellungnahme schriftlich niederlegen. Dieser Bericht muss die Frage der tatsächlichen Heilung und ihre Unerklärbarkeit enthalten.

In 120 Jahren wurden in Lourdes von 7000 angeblichen wunderbaren Heilungen nur 67 als Wunder anerkannt.

Seit einigen Jahren macht sich der US-Amerikaner Allan Ames, der sich als katholisch versteht und eine recht große Gefolgschaft hat einen Namen als Wunderheiler. In Deutschland tritt er immer wieder in dem Marienwallfahrtsort Wigratzbad im Allgäu auf und wirkt im Rahmen charismatischer Veranstaltungen immer neue Wunder. Bei den esoterischen Eskapaden von Ames, so müssen wir sie schon nennen, fallen die begeisterten Anhänger des Wundertäters immer wieder auf den Rücken. Ames behauptet, dass auch bei Jesus, wenn er mit

² Die Tagespost vom 17. Juli 1993.

den Menschen gebetet habe, immer wieder die Menschen umgefallen seien, bleibt jedoch den Beweis dafür schuldig. Besagter Ames hat auch eine Reihe von Büchern geschrieben, von denen einige in deutscher Sprache im Miriam-Verlag in Jestetten in der Schweiz erschienen sind, die sich in hohen Auflagen verkaufen³. Aber auch sonst scheint der Wundertäter nicht wenig Geld mit seinen Wundern zu verdienen.

Im Bereich der Wunderheilungen gibt es nicht wenig Betrug und Scharlatanerie, Selbsttäuschung und Missbrauch.

Jesus wirkt Wunder, die zum Glauben führen sollen, also apologetische Wunder, gleichzeitig preist er jedoch die selig, die nicht sehen und doch glauben⁴. Die Gesamtzahl der Wunder Jesu im Neuen Testament, die ausführlich beschrieben werden und in denen Jesus seine Göttlichkeit erweist, beläuft sich auf 30. Davon sind drei Totenerweckungen, fünf Naturwunder, der Rest sind Heilungswunder. Über die 30 genannten Wunder wird bei Matthäus berichtet, während Lukas nur 22 von ihnen erwähnt, Markus nur 21 und Johannes schließlich nur 5 .

Jesus wirkt nicht nur selber Wunder, gemäß Mt 10, 8 lässt er auch seine Jünger an seiner Wundertätigkeit partizipieren.

Die Kirchengeschichte kennt zahlreiche Parallelen zu den Wundern Jesu, die im Namen Jesu gewirkt wurden. Zumeist handelt es sich im Neuen Testament wie auch in der Geschichte der Kirche um Krankenheilungen. Naturwunder sind in der Minderzahl. Aber es gibt sie auch in den Evangelien wie auch in der Geschichte der Kirche.

Ich möchte in diesem Zusammenhang gleich am Anfang auf ein instruktives Werk über die Wunder im Neuen Testament erinnern, das man als ein eindrucksvolles Zeugnis der Offenheit, Aufgeschlossenheit und Vitalität der gegenwärtigen katholischen Bibelauslegung bezeichnet hat. Der Verfasser ist der französische Theologe Xavier Léon-Dufour. Der Titel des Werkes lautet : „Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament“. Das Buch enthält eine

³ Bei diesen Publikationen handelt es sich in der Regel eher um Hefte, die Einzelvorträge des Wundertäters enthalten Zwei dieser Schriften seien hier namentlich genannt: „Leben aus Gnade“ und „Über Seher und das Ruhen im Geiste“.

⁴ Joh 20, 29.

Reihe von Aufsätzen zum Thema des Wunders. In einer Besprechung der theologischen Revue (Heft 6) im Jahre 1979 wird festgestellt, dass kein Studium der neutestamentlichen Wunderfrage an diesem Standardwerk über die Wunder Jesu vorbeigehen dürfe. Die einzelnen Aufsätze haben folgende Themen: 1. Das Erbe des Alten Testamentes, 2. Wunder Jesu und jüdische Dämonenvorstellung, 3. Rabbinische Gesichtspunkte über das Wunder, 4. Wunder in der hellenistischen Welt, 5. Der Historiker auf der Suche nach dem Ereignis, 6. Die Wunder Jesu nach Markus, 7. Die Wunder Jesu nach Matthäus, 8. Die Wunder Jesu nach Lukas, 9. Die Wunder Jesu nach Johannes. Es folgen dann schließlich der Versuch einer umfassenden Synthese zur Wunderfrage im Neuen Testament und eine Bibliographie. Das Werk ist erschienen in Paris im Jahre 1977⁵.

Das Wunder fällt unter die Kategorie der außerordentlichen Phänomene in der Mystik.

Die Theologie spricht von Wundern nur bei Vorgängen, in denen die Naturgesetze außer Kraft gesetzt werden oder Vorgänge, die an den Naturgesetzen vorbei gewirkt werden. Gebetserhörungen sind von daher keine Wunder, sofern sie natürliche Vorgänge zum Inhalt haben.

Wenn es Wunder gibt, kann selbstverständlich nur Gott sie wirken. Engel und Heilige können sie nicht wirken, schon gar nicht Dämonen.

⁵ In diesem Zusammenhang möchte ich noch auf ein zweites einschlägiges Werk hinweisen: Michael Winkelmann, *Biblische Wunder. Kritik, Chance, Deutung*, München 1977. Die einzelnen Kapitel dieses Buches lauten folgendermaßen: Eine Auslegung des Wunderbegriffs seit Augustinus bis zum II. Vatikanischen Konzil, Wunder in der antiken Umwelt des Neuen Testamentes, Neutestamentliche Wundererzählungen in heutiger historisch-kritischer Exegese, Vier exemplarische Interpretationsversuche neutestamentlicher Wundererzählungen, Hermeneutische Überlegungen über die Funktion von Wundern und ihre Historizität. Die Darstellung ist etwas salopp. Da heißt es auf Seite 9: „Jesus von Nazareth sei ein gewöhnlicher Jude mit einem gewöhnlichen Namen. Aber wie kein anderer machte dieser Jesus von Nazareth Karriere“. Auf solch niedrigem Niveau bleibt die Christologie des Verfassers während der weiteren Ausführungen dieses Buches. Er stellt fest, dass Jesu Wunder so stark umstritten seien wie nur wenige seiner Worte. Zwar will das Buch, wie der Autor feststellt, eine seelsorgliche Insel sein, in Wirklichkeit jedoch hat es eine irritierende und verwirrende Wirkung und verleitet zu unentschlüsselter Aufklärungsskepsis. Hier ist auch zu erinnern an die Besprechung des Buches in der Theologischen Revue (Heft 6) aus dem Jahre 1979: „Die pseudo-geniale Lösung dieses Buches besteht darin, die Wunder Jesu rein funktional zu deuten und die Frage der Historizität damit charmant abzuservieren“. In seiner Wertung der Wunder trifft sich Winkelmann mit Hans Küng und Hubertus Halbfas. Das Ergebnis seiner Überlegungen ist: „Wer Wunder im strengen Sinn behaupten will, hat die Beweislast“ (im Buch auf Seite 167). An einer anderen Stelle sagt er: „Es gibt keine Dämonen, es gibt keine magisch-kausalen Wirkungen, es gibt keine Zauberei“. Besser ist das Urteil des Rezensenten über das Buch, wenn er schreibt: „Das Buch hinterlässt den Eindruck, dass Verfasser außer seinem spürbaren Selbstbewusstsein nicht viel Sachkenntnis zu bieten hat“ (460.)

Zum Glauben zwingen kann ein Wunder nicht, denn zum einen setzt es voraus, dass man die Existenz Gottes und sein Wirken in der Welt anerkennt, zum anderen kann das Wunder eine Bedingung für den Glauben sein, sofern der Glaube eine freie Entscheidung ist, der die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des zu Glaubenden vorausgeht. Augustinus (+ 430) definiert den Glauben als „assensus intellectus a voluntate imperatus“. Der Glaube gehört als Akt in den Bereich des Ethos, während die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit in den Bereich des Intellektes gehört.

Der Schriftsteller Franz Werfel (+ 1945) - er ist der Autor des Romans „Das Lied von Bernadette“ - spricht eine wichtige Voraussetzung für die Anerkennung von Wundern an, wenn er erklärt: „Für diejenigen, die an Gott glauben, ist keine Erklärung (der Wunder) nötig. Für diejenigen, die nicht an Gott glauben, ist keine Erklärung möglich“⁶.

Ausdruck einer verbreiteten Ablehnung von Wundern ist der Terminus Wunderglaube. Johann Wolfgang von Goethe schreibt in seinem Faust: „Die Botschaft hör’ ich wohl, allein mir fehlt der Glaube. Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“⁷.

Wenn das Wunder des Glaubens liebstes Kind ist, wie Goethe meint, dann ist es des Unglaubens erster Feind. Die Feindseligkeit bzw. das Unverständnis gegenüber dem Wunder in der Gegenwart gibt auf jeden Fall zu denken.

Der Philosoph Blaise Pascal (+ 1662) erklärt: „Ohne die Wunder wäre der Unglaube an Jesus Christus keine Sünde. ... Jesus Christus hat Wunder gewirkt, ebenso die Apostel, welche die Heiden bekehrt haben, und dadurch haben sich alle Prophetien erfüllt, der Messias ist erwiesen für immer“⁸. Pascal charakterisiert das Wunder als eine „Wirkung“, die über die natürli-

⁶ Franz Viktor Werfel, der Verfasser des Romans „Das Lied der Bernadette“ wurde am 7. September 1890 in Prag geboren und er starb am 26. August 1945 in Kalifornien. Er wird im Allgemeinen als Wortführer des Expressionismus bezeichnet oder charakterisiert. In den 1920er und 1930er Jahren waren seine Bücher Bestseller. Seine Popularität beruhte vor allem auf seinen erzählenden Werken und Theaterstücken, über die Werfel jedoch selber Lyrik setzte.

⁷ Johann Wolfgang von Goethe, Faust I (Nacht), München o. J., (Droemersch Verlag), S. 21.

⁸ Blaise Pascal, Pensées, Fragment 554. 555. 552; vgl. Alphonse Olivier, Gibt es noch Wunder in Lourdes?, Aschaffenburg 1973, 227

⁹ Blaise Pascal, Pensées, Fragment 556; vgl. Alphonse Olivier, Gibt es noch Wunder in Lourdes?, Aschaffenburg 1973, 219.

che Kraft der Mittel, die man anwendet, hinausgeht“⁹. Nach Pascal sind die Wunder notwendig, „weil man den ganzen Menschen überzeugen muss, nach Leib und Seele“¹⁰. Der Kirchenvater Augustinus (+ 430) erklärt „Ohne die Wunder wäre ich kein Christ“¹¹.

Unsere Zeit bewegt sich in Gegensätzen. Auf der einen Seite verschließt sie sich völlig gegenüber der Möglichkeit des Eintritts wunderbarer Ereignisse, auf der anderen Seite sprießen die Leichtgläubigkeit und der Aberglaube. Das Meinungsforschungsinstitut INFAS erklärte kürzlich, 22% der Österreicher glaubten an Geistererscheinungen, 11% an die Existenz von UFOs, 9% glaubten an Hexen, 16% an Wiedergeburt, 16% an Astrologie, 15% hielten die Existenz der Hölle für möglich¹².

Es geht mir in dieser Vorlesung um das Wunder als Glaubwürdigkeitskriterium für den Anspruch der jüdisch-christliche Offenbarung, eine Kunde aus der Transzendenz, eine Kunde von Gott zu sein. Näherhin geht es mir um den Anspruch der römischen Kirche, die von Gott autorisierte Sachwalterin der Offenbarung Gottes zu sein. Es geht mir hier um das Wunder als Glaubwürdigkeitskriterium und um eine Systematisierung des Wunders, also um eine Theologie des Wunders, speziell des physischen Wunders. Dabei werden wir uns Gedanken machen über die Wunder im Neuen Testament, in der Geschichte der Kirche und in der Gegenwart. Wir werden Wunder abgrenzen von den natürlichen Vorgängen, die in den besonderen Fähigkeiten der Psyche des Menschen begründet sind. Wir werden sprechen über die außergewöhnlichen Phänomene der Parapsychologie oder der Paranormologie, über die Außerordentlichkeit des Wunders als solchen sowie - objektiv betrachtet - über seine prinzipielle Möglichkeit und - subjektiv betrachtet - über seiner Erkennbarkeit durch den Menschen. Wir müssen uns dabei beschäftigen mit den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik, mit der Stigmatisation, der Levitation, der Ekstase, der Bilokation, der Nahrungslosigkeit, der Unversehrtheit bzw. der Unverweslichkeit der Leichname von Mystikern, wir müssen uns beschäftigen mit der wunderbaren Vermehrung von Nahrungsmitteln sowie mit der Unempfindlichkeit gegenüber Feuer. Das sind nämlich Vorgänge, die man - oberflächlich betrachtet - als Wunder versteht, die aber bei einer eingehenderen philosophischen und theo-

¹⁰ Blaise Pascal, *Pensées*, Fragment 552.

¹¹ Blaise Pascal, *Pensées*, Fragment 555. Dieser Satz steht so nicht bei Augustinus; vgl. aber *De utilitate credendi* und *De civitate Dei* 22, 9.

¹² Vgl. kreuz.net vom 18. April 2009.

logischen Betrachtung nicht als Wunder qualifiziert werden können. Diese Art von Wundern, die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik, diese Art von Wundern überschreitet nämlich nicht die Reichweite der natürlichen Kräfte des Menschen, wie im Einzelnen zu zeigen sein wird. Faktisch hat die Kirche, wenn sie außerordentliche Vorgänge geprüft hat, die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik in früheren Jahrhunderten im Allgemeinen nicht als Wunder verstanden. Das ist in gewisser Weise überraschend. Wir sehen heute, dass es zu dieser Art von „Wundern“ Parallelen gibt in der Psychologie, in der Parapsychologie oder in der Paranormologie. Schon deshalb bedürfen die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik einer natürlichen Erklärung. In diesem Zusammenhang werde ich auf das Yoga und den Schamanismus zu sprechen kommen, aber auch auf die hypothetische Möglichkeit wunderhaften Eingreifens böser Geister in diese unsere immanente Welt sowie auf die Phänomene der Besessenheit, der Infestation und des Satanismus bzw. der schwarzen Magie. Endlich werde ich einige Bemerkungen machen über die antiken Wunder sowie über die Wunder außerhalb der Kirche bzw. außerhalb des Christentums. Das alles dient dem Ziel, das Proprium des Wunders im Christentum bzw. des Wunders in der Kirche herauszuarbeiten. Dabei wird deutlich, dass die Wunderfrage äußerst brisant ist, dass sie auch existentiell relevant ist, nicht nur theologisch.

Unser Thema, das Wunder-Thema, ist hoch aktuell. Unter dem Stichwort „Wunder“ findet man in der Universitäts-Bibliothek weit über 800 Titel.

Die Kirche versteht die Wunder als Glaubwürdigkeitskriterien, als Glaubwürdigkeitskriterien für das Christentum und für die Kirche. Dieses Verständnis teilt auch die Theologie, muss auch die katholische Theologie teilen. Das ist infolgedessen der entscheidende Aspekt unserer Überlegungen in dieser Vorlesung. Es gehört zum Glauben, es ist geradezu von dogmatischer Relevanz, dass Gott seine Offenbarung durch sichtbare Zeichen beglaubigt hat und weiterhin in der Geschichte beglaubigt. Nachdrücklich hebt das I. Vatikanische Konzil 1870 diesen Gedanken hervor¹³. Da werden die Wunder als „signa certissima“ des übernatürlichen Ursprungs der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung bezeichnet. Von diesen „signa“ wird gesagt, dass sie „omnium intelligentiae accommodata“ sind. So entspricht es auch dem Selbstverständnis des Alten wie auch des Neuen Testaments: Die Wunder, die da berichtet

¹³ DS 3009.

werden, haben die Aufgabe, die Menschen zum Glauben zu führen, sie werden da als Ausweis Gottes für den Menschen verstanden. Nicht nur, nicht ausschließlich, sie haben auch noch eine andere Bedeutung, die Wunder in der Offenbarungsgeschichte, aber auch, immer sind sie auch ein Ausweis Gottes, immer wollen sie auch den Glauben unterstützen oder zum Glauben hinführen. Häufig müssen die Wunder auch als Konsequenz des Glaubens verstanden werden, häufig haben sie auch den Glauben zur Voraussetzung, aber nicht immer. Im Grunde ist es so: Zum einen dienen die Wunder in der Bibel der Selbstrechtfertigung des Glaubens, zum anderen sind sie ein Teil des Offenbarungshandelns Gottes, veranschaulichen sie dieses, unterstreichen sie gleichsam die Wortoffenbarung, im Sinne des Jesus-Wortes: „Wenn ich durch den Finger Gottes die Teufel austreibe, dann ist in Wahrheit das Reich Gottes zu euch gekommen“ (Lk 11, 20).

Im Zusammenhang mit dem Wunder gibt es viel Unklarheit, bedingt durch die Unklarheit der Begriffe. Die unklare Begrifflichkeit ist ja überhaupt das entscheidende Gravamen der Theologie heute, die unklare Begrifflichkeit in Verbindung mit der Widersprüchlichkeit der Behauptungen oder auch mit der Widersprüchlichkeit hinsichtlich der Worte und der Taten. Gerade auch das Problem der klaren Begrifflichkeit begegnet uns heute überall in der Theologie, heute mehr denn je, und es stellt als solches immer wieder den Wissenschaftscharakter der Theologie in Frage.

Auf das Problem des Terminus Wunderglaube wurde bereits kurz hingewiesen. 1975 erschien ein Buch mit dem Titel „Wunderfrage und Wunderglaube“ in Aschaffenburg im Pattloch Verlag in der Reihe „Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie IV, 4“. Im Jahre 1986 erschien in der Herderbücherei das Büchlein „An Wunder glauben?“ mit dem Untertitel „Gottes Allmacht und moderne Welterfahrung“ von Hugo Staudinger und Johannes Schlüter¹⁴. Im Jahre 1999 erschien schon in 2. Auflage in Gütersloh das Buch von Klaus Berger, Darf man an Wunder glauben?¹⁵ Solche Buchtitel bezeugen eine unreflektierte Begrifflichkeit im Hinblick auf das Wunder.

¹⁴ Hugo Staudinger, Johannes Schlüter, An Wunder glauben? Gottes Allmacht und moderne Welterfahrung (Herderbücherei 1258), Freiburg 1986.

¹⁵ Klaus Berger, Darf man an Wunder glauben?, Gütersloh 21999.

Muss man an Wunder glauben? Oder glaubt man an Wunder? Wenn man an Wunder glaubt oder glauben muss, dann kann das Wunder nicht zum Glauben führen. Die Frage ist: Setzt das Wunder den Glauben voraus oder setzt der Glaube das Wunder voraus? Wenn das Wunder zum Glauben führen soll, dann kann man nicht vom Wunderglauben reden, dann kann nur davon die Rede sein, dass man Wunder anerkennt, dass man sie gelten lässt, dass man ihre Möglichkeit nicht apriorisch ablehnt. Das ist etwas anderes als „glauben“.

Mit der Bibel sind die Wunder aufs Engste verbunden. Aber nicht nur mit der Bibel. Sie gehören im Grunde zu allen Religionen. Dabei muss man sehen, dass die biblischen Wunder sich wesentlich unterscheiden von den Wundern in den Religionen, wie wir im Einzelnen noch sehen werden.

Ist das Wunder als Wirklichkeit eine geschichtliche Frage oder eine naturwissenschaftliche? - Es ist Beides. Nur so kann es zum Glauben führen. Dabei muss man wohl sehen, dass es in seiner Phänomenalität als wesentliches Element der rationalen Rechtfertigung des Glaubens bei den meisten Theologen als überholt gilt, womit sie sich freilich von der offiziellen Position der Kirche entfernen. Viele Theologen sagen heute: Wunder als Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung oder der Kirche Christi, die gibt es nicht, womit sie sich freilich zu einem fideistischen Verständnis des Glaubens bekennen, jedenfalls tendenziell.

Dem Kapuzinerpater Josef Imbach wurde im Jahre 2001 durch die Römische Glaubenskongregation die Lehrerlaubnis entzogen - er lehrte Fundamentaltheologie an der Ordenshochschule der Franziskaner in Rom, am Antonianum -, weil er in seinem 1995 (in Würzburg) erschienenen Buch „Wunder. Eine existentielle Auslegung“ die Wirklichkeit und die Möglichkeit von Wundern grundsätzlich negiert hatte. Dabei stellte die Glaubenskongregation fest, das Buch leugne elementare Aussagen des katholischen Glaubens. In dem Buch findet sich beispielweise auch die kategorische Behauptung, Jesus habe kein einziges Wunder gewirkt.

Im Blick auf das Wunder ist die Überzeugung und die Praxis der Kirche eine andere als jene, wie sie heute dominant ist. Die Kirche rechnet mit Wundern in biblischer Zeit und in der Geschichte der Kirche, speziell im Leben der Heiligen, vor allem auch im Zusammenhang mit dem fürbittenden Gebet. Das außerordentliche Eingreifen Gottes in seiner Schöpfung ist ein

Teil des Glaubens der Kirche, und zwar ein wesentlicher, wie immer man sich dieses auch vorstellt. - Ganz selbstverständlich wird die Wirklichkeit des Wunders aktuell vorausgesetzt bei den Seligsprechungen, bei den Beatifikationen, und bei den Heiligsprechungen, bei den Kanonisationen. Nach wie vor ist es da eine „condicio sine qua non“, es sei denn, es handelt sich um einen Märtyrer. Wenn ein Verstorbener zur Ehre der Altäre erhoben werden soll, wenn ihm also öffentliche Verehrung zuteil werden soll in der Kirche, so muss es feststehen, dass er sich in seinem Leben durch heroische Heiligkeit ausgezeichnet hat. Diese heroische Heiligkeit aber muss eine göttliche Bestätigung erhalten durch ein Wunder, das Gott auf die Fürsprache dieses Verstorbenen gewirkt hat. Es muss also ein glaubwürdiger Bericht dafür vorliegen, dass Gott auf die Fürbitte dieses Verstorbenen ein Wunder gewirkt hat.

Auch die Neuordnung der Beatifikationsverfahren bzw. der Kanonisationsverfahren durch Papst Paul VI., wie er sie in seinem Apostolischen Schreiben „Sanctitas clarior“ vom 19. März 1969¹⁶ ratifiziert hat, setzt ganz selbstverständlich Wunder als Bedingung für die Heiligsprechung voraus. Wörtlich heißt es in diesem Schreiben: „Die Untersuchung über die Wunder hat gesondert von der Untersuchung über die Tugenden bzw. über das Martyrium zu geschehen“. Diese Position wird noch einmal nachdrücklich vertreten in der Apostolischen Konstitution „Sacra Rituum Congregatio“ vom 8. Mai 1969, in der die bis dahin für die Beatifikationen und die Kanonisationen zuständige Ritenkongregation in zwei Kongregationen aufgeteilt wird, in die „Sacra Congregatio pro Cultu Divino“ und in die „Congregatio pro Causis Sanctorum“¹⁷.

Es ist ein nicht unbedeutender Zug der katholischen Kirche, eine bis in die Gegenwart hinein sich durchhaltende Überzeugung des katholischen Christentums und folglich auch der katholischen Theologie, dass Gott Wunder gewirkt hat in der Geschichte und dass er weiterhin Wunder wirkt, das heißt, dass er außerordentliche Zeichen seiner Allmacht in unserer immanenten Welt setzt.

Haben sich außergewöhnliche Ereignisse oder Wunder wiederholt an einem bestimmten Ort zugetragen, glaubwürdig, unter Einbeziehung des Urteils der Kirche, werden solche Orte ge-

¹⁶ Acta Apostolicae Sedis, Bd. 59, 149-153.

¹⁷ Ebd., 297-355.

mäß dem Brauch der Kirche zu Wallfahrtsorten. In der Regel stehen sie in Verbindung mit der Marienfrömmigkeit, in der Regel, aber nicht ausschließlich.

Die übernatürliche Gabe der Wunder in der Kirche wird als Erfüllung der Verheißung Jesu verstanden, der die Wundergabe explizit mit der Verkündigung der Frohen Botschaft, mit der Verkündigung des Evangeliums, verbunden hat. Im 16. Kapitel des Markus-Evangeliums heißt es: „Sie aber zogen aus und predigten überall. Und der Herr wirkte mit ihnen und bekräftigte ihr Wort durch Zeichen, die durch sie geschahen“ (Mk 16, 20). „Zeichen“, das ist der Terminus technicus der Heiligen Schrift für Wunder, „σημεῖα“ oder „signa“ in Sprache der Glaubensurkunden. Die ganze Apostelgeschichte ist nichts anderes als eine fortgesetzte Erfüllung der Verheißung Jesu, dass Gott die Verkündigung seiner Jünger durch Wunder bekräftigen werde.

Dabei dürfen wir die Wunder nicht mit Gebetserhörungen verwechseln. Wunder stellen sich praktisch oft dar als Gebetserhörungen, aber sie sind nicht identisch mit ihnen. Von Gebetserhörungen sprechen wir, wenn uns natürliche Gaben geschenkt werden von Gott - etwa die Gesundheit oder eine bestandene Prüfung -, von Gebetserhörungen sprechen wir, wenn uns natürliche Gaben von Gott geschenkt werden, die nicht den gewöhnlichen Lauf der Natur sprengen. Von Wundern sprechen wir hingegen, wenn uns außergewöhnliche Gaben geschenkt werden oder wenn Gott sich durch natürlicherweise unerklärliche Vorgänge zu erkennen gibt. Wir können es vielleicht so sagen: Nicht jede Gebetserhörung ist ein Wunder, wohl aber sind Wunder nicht selten Gebetserhörungen.

Wenn wir die Wunder in der Geschichte der Kirche betrachten, so haben sie ihren Ort in der Mystik, so qualifizieren wir sie als außerordentliche Phänomene der Mystik.

Die Wunderfrage hängt eng zusammen mit der Gottesfrage, speziell auch mit der Gottesvorstellung. Bei einem atheistischen Weltverständnis ist die Rede von Wundern sinnlos. Aber auch bei einem pantheistischen und vor allem auch bei einem deistischen Gottesverständnis kann es keine Wunder geben. Gerade der Deismus bildet häufig den Hintergrund der Leugnung der Wunder.

Wenn Gott der Welt so fern steht, wie das in der Vorstellung des Deismus der Fall ist, dann kann er auch nicht eingreifen in das Räderwerk der Welt, dann verliert freilich auch das Gebet seinen Sinn, das Gebet allgemein, speziell auch das Bittgebet. Im Bittgebet wird ja auch vorausgesetzt, dass Gott die Welt lenkt - im Allgemeinen und im Besonderen.

Wunder kann es nur geben, Wunder kann ich nur erkennen und anerkennen, wenn Gott personal verstanden wird und wenn er in das Räderwerk der Welt eingreifen kann und will. Nicht unbedingt muss das Gottesverständnis dabei monotheistisch sein.

Gottes Existenz ist auf jeden Fall eine Voraussetzung für die Anerkennung des Wunders, ein personaler Gott, der der Welt nicht fern ist. Ein solcher Gott ist aber nicht eine Frage des Glaubens, sondern der Vernunft, es sei denn, man hält die Gottesbeweise für untaugliche Versuche, sich der Existenz Gottes zu vergewissern.

Man hat allerdings auch geltend gemacht, dass ein konkretes Wunder unter Umständen auch ein Gottesbeweis sein könne, etwa ein Heilungswunder. Diese Meinung vertritt Julius Seiler in seinem sehr zum empfehlenden Buch „Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise“, das im Jahre 1965 im Druck erschienen ist und heute noch äußerst lesenswert ist¹⁸. Wieso das möglich ist, wieso das Wunder auch als Gottesbeweis verstanden werden kann, darüber müsste man sich Gedanken machen.

Der Philosoph Ludwig Büchner (+ 1899), ein Vertreter jener philosophischen Richtung des 19. Jahrhunderts, die sich in einen bewussten Gegensatz zur dualistischen Transzendentalphilosophie stellte, schreibt 1855 auf der Basis eines so genannten wissenschaftlich begründeten Atheismus in seinem Buch „Kraft und Stoff“. „Mit der absolutesten Wahrheit und der größten wissenschaftlichen Genauigkeit können wir heute sagen: Es gibt in dieser Welt keine Wunder“. In diesem Buch vertritt der Autor allerdings auch unter anderem die Meinung, an einen persönlichen Gott könne nur ein unwissender Laie glauben.

Auch Gustav Mensching (+ 1978), der Altmeister der Religionsgeschichte, wendet sich gegen die Möglichkeit und vor allem gegen die Wirklichkeit von Wundern und versteht die

¹⁸ Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise, Luzern 1965.

Anerkennung von Wundern grundsätzlich als Aberglauben, wenn er spöttisch von Vorhofreligionen spricht, die des Wunders bedürften, die von den Hochreligionen zu scheiden seien. Wunder gingen aus einer mythisch-primitiven Mentalität hervor, so stellt er fest, in der immer wieder den großen Stiftergestalten nachträglich Wunder angedichtet worden seien, um ihre Größe und Macht zu manifestieren und zu sanktionieren. Diese Meinung wird heute nicht selten vertreten, außerhalb der Kirche per se, aber nicht selten auch, wie gesagt, innerhalb der Kirche.

Dabei muss man freilich zugeben, dass tatsächlich die Tendenz besteht, den Religionsstiftern später Wunder anzudichten und sie dadurch zu erklären. Das gilt etwa für Buddha oder für Mohammed. Dass die Wunder dem Stifter des Christentums erst später oder nachträglich angedichtet worden sind, das müsste allerdings erst noch bewiesen werden.

Am 6. Juli 1994 brachte das Zweite Deutsche Fernsehen im so genannten Gesundheitsmagazin einen Bericht über die Wunderheilungen in Lourdes. In dieser Sendung war man sehr bemüht, alle Wunderheilungen, die dort angeblich erfolgen, nicht Gott zuzuschreiben, sondern den Menschen. Es war dabei immer wieder die Rede von den Selbstheilungskräften des Menschen. Die Geheilten, die befragt wurden in dieser Sendung, waren zwar überzeugt davon, dass Gott ihre Heilung bewirkt hatte, ihre Interviewer konnten sie von dieser ihrer Meinung jedoch nicht überzeugen. Diese gingen davon aus, dass es nur so etwas gibt, wie Selbstheilung, dass es immer nur die verborgenen Kräfte im Menschen selber sind, die das verursachen, was man gemeinhin als Wunder bezeichnet.

Demgegenüber stellt der Osnabrücker Medizinpreisträger Professor Hardinghaus nach medizinischer Überprüfung einiger Wunder von Lourdes, die Schulmedizin müsse diese Heilungsfälle hinreichend zur Kenntnis nehmen. Bei 6500 Menschen, die von sich behaupteten, dort geheilt worden zu sein, hätten in über 2000 Fällen Mediziner keine Erklärung gefunden. In annähernd 70 Fällen habe die katholische Kirche nach langer intensiver Prüfung die Echtheit der Heilung als Wunder anerkannt. Einige Heilungen seien „wirklich un-glaublich“, so Professor Hardinghaus¹⁹.

¹⁹ Neue Osnabrücker Zeitung vom 22. Juni 2004.

Ich sagte, dass die Wunder Jesu und die Wunder in der Bibel ganz allgemein einerseits zum Glauben hinführen sollen, also apologetische Bedeutung haben, dass sie andererseits aber auch den Glauben zur Voraussetzung haben und die Offenbarung veranschaulichen. Aber immerhin wollen sie auch zum Glauben hinführen, immerhin haben sie auch apologetische Bedeutung. Dazu nur ein Zitat aus dem Johannes-Evangelium. Joh 10, 38 heißt es: „Wenn ihr mir nicht glaubt, wenn ihr meinen Worten nicht Glauben schenkt, so glaubt wenigstens den Werken“. Lapidar erklärt der Kirchenvater Augustinus (+ 430): „Ohne Wunder wäre ich kein Christ“. Noch deutlicher wird Pascal (+ 1662), wenn er feststellt: „Ohne die Wunder wäre der Unglaube an Jesus Christus keine Sünde...Jesus Christus hat Wunder gewirkt, ebenso haben die Apostel Wunder gewirkt, wodurch sie die Heiden bekehrt haben, und dadurch haben sie alle Prophetien erfüllt, der Messias ist erwiesen für immer“²⁰. Pascal definiert das Wunder dann als eine „Wirkung, die über die natürliche Kraft der Mittel, die man anwendet, hinausgeht“²¹. Er erklärt: „Die Wunder und die Wahrheit sind notwendig, weil man den ganzen Menschen überzeugen muss, nach Leib und Seele“²².

Demgegenüber kann man heute oft in theologischen Abhandlungen lesen: „Den Glauben kann man nicht beweisen, denn ein Glaube, der bewiesen wäre, wäre kein Glaube mehr“.

In dem Lexikon der Religionen von Franz König, das 1987 neu herausgegeben worden ist von Hans Waldenfels, wird faktisch auf das Wunder als objektives Glaubwürdigkeitskriterium verzichtet, wenn Wunder da verstanden werden als „Ereignisse, die Ausdruck einer besonderen Mächtigkeit sind“²³. Im Übrigen wird das Wesen des Wunders da auf seinen Zeichencharakter reduziert, sofern es als „Ausdruck von bzw. Hinweis auf Gottes Macht, Heilswendung und Liebe angesehen“²⁴ wird.

Ähnlich macht es Johann Baptist Metz, wenn er im „Sacramentum Mundi“ die Wunder als Zeichen versteht, „welche die verheißene Herrschaft Gottes als gegenwärtig wirksame anzeigen und geschichtliche Träger dieser Verheißung (Patriarchen, Propheten, Jesus Christus)

²⁰ Vgl. Alphonse Olivieri, Gibt es noch Wunder in Lourdes?, Aschaffenburg 1973, 227.

²¹ Vgl. ebd.

²² Ebd.

²³ Franz König, Hrsg., Lexikon der Religionen, Phänomen - Geschichte - Ideen, neu hrsg. von Hans Waldenfels, Freiburg ²1987, 707.

²⁴ Ebd.

beglaubigten“. Metz fährt dann fort: „Sie (die Wunder) haben in dieser Perspektive die Funktion, den Menschen erweckend und verweisend anzurufen auf jene Sinn und Heil suchende Einstellung seines Daseins hin, die sich in allen seinen Zukunftsentwürfen offen oder latent, angenommen oder niedergehalten, ankündigt oder geschichtlich zur Anschauung zu bringen sucht. Demnach ist das Wunder keineswegs eine willkürliche Demonstration der Allmacht Gottes; es steht vielmehr in einem universalen verheißungsgeschichtlichen Kontext als bezeugende Antizipation der eschatologischen Heils- und Heiligungsmacht Gottes, die in Jesus und seiner Auferstehung als Zukunft der Menschheit endgültig angebrochen ist“²⁵.

Die Wunder in den Religionen werden dann bei Waldenfels im „Lexikon der Religionen“ dem Mythos oder der persönlichen Erfahrung zugeordnet. Er spricht hier zwar auch von „Bestätigungswundern äußerer Art, die von Propheten und anderen Gotterfüllten als Beweis ihrer Sendung“ u. ä. gewirkt werden, äußert sich jedoch nicht über deren Wirklichkeitswert²⁶. Im Übrigen ist er wohl der Meinung, dass die Wahrnehmung des Göttlichen im Alltag, in der All-täglichkeit des Lebens die angemessenere Weise der Begegnung mit dem Göttlichen ist²⁷.

Die Wunderfrage ist eine eminent fundamentaltheologische Frage, sofern die Fundamentaltheologie die rationale Grundlegung des Glaubens zu besorgen hat. Die Begriffe der Offenbarung und des Wunders sind die entscheidenden Themen des I. Traktates der klassischen Fundamentaltheologie, der so genannten „Demonstratio religiosa“.

Vielfach werden die Wunder der Bibel heute auch in der Praxis der Glaubensverkündigung, die Wunder des Alten wie des Neuen Testamentes, allesamt als Mythen oder als literarische Stilmittel erklärt.

Ignace Lepp, Psychotherapeut und Professor für Philosophie an der Sorbonne in Paris, der nach dem II. Weltkrieg vom Kommunismus zum katholischen Christentum konvertierte, eigentlich stammt er aus Estland, er starb im Jahre 1966 -, schreibt in seinem Buch „Von Marx zu Christus“ - das Buch erschien in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts -, wenn

²⁵ Johann Baptist Metz, in: Karl Rehner, Hrsg., *Sacramentum Mundi*, Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd. IV, Freiburg 1969, 1415.

²⁶ *Lexikon der Religionen*, Phänomen – Geschichte – Ideen, Hg. von Hans Waldenfels, Freiburg ²1987, 708.

²⁷ Ebd.

heute ein gebildeter Mensch zum ersten Mal der Gestalt Jesu begegne, wie sie uns im Neuen Testament geschildert werde, ergreife ihn dessen Hoheit, dabei werde er dann jedoch von den Wunderberichten über ihn und über seine Apostel abgeschreckt, ja peinlich berührt²⁸. Er meint, in seinem geistigen Weg von Marx zu Christus habe er die Erfahrung gemacht, dass die Wunder, die einst ein Hauptbeweis gewesen seien für die Glaubwürdigkeit des Christentums, heute ein Haupthindernis dafür geworden seien. Daher wäre es dem gebildeten Menschen von heute lieber, wenn diese nicht gäbe.

Am 5. Fastensonntag des Jahres 1999 predigte ein Pfarrer über die Auferweckung des Lazarus, und er gab sich redliche Mühe, diese nicht als ein geschehenes Faktum zu erklären. In echt aufgeklärter Manier begründete er das damit, dass drei Tage nach dem Tod eines Menschen doch die Gehirnzellen abgestorben seien und dass daher dann keine Reanimierung mehr möglich sei. Aber eine Reanimierung, die natürlich erklärbar wäre, will ja diese Toterweckung gerade nicht sein. Sie will ja ein übernatürliches Faktum sein, ein Ereignis „*prae-ter consuetum cursum naturae*“, es sei denn, es handelt sich hier um eine spezifische literarische Gattung, nicht um einen historischen Bericht, es sei denn, der Bericht erhebt von sich aus nicht den Anspruch, ein historisches Faktum wiederzugeben. Es ist durchaus denkbar, dass sich ein historischer Bericht bei näherer Betrachtung seinem immanenten Selbstverständnis gemäß als eine literarische Form versteht. Sollte das der Fall sein, dass ein historischer Bericht sich als eine spezifische literarische Gattung versteht, müsste das literarisch bewiesen oder aufgezeigt werden. Unsachgemäß ist es auf jeden Fall, wenn man mit der Vorentscheidung oder mit dem Vorurteil an die Bibel herangeht: Wunder gibt es nicht. Das ist ein rationalistisches Vorurteil. Wenn es Gott gibt, dann kann es auch Wunder geben. Denn Gott kann Wunder wirken, das ist mit seinem Wesen gegeben. Ob es Wunder faktisch gibt, die es theoretisch selbstverständlich geben kann für den Theisten, das muss in jedem einzelnen Fall bewiesen oder besser: aufgezeigt werden.

Das erste Vatikanische Konzil stellt verbindlich fest, durch Wunder, speziell durch physische Wunder sei „der göttliche Ursprung der christlichen Religion sicher bewiesen“²⁹.

²⁸ Ignace Lepp, *Von Marx zu Christus* (Aus dem Französischen übersetzt von L. Reichenpfader), Paris 1957, 329. 334..

²⁹ Denzinger, Nr. 3026, 3033.

Über diese Aussage setzt sich das sonst nicht inakzeptable Religionsbuch von Werner Trutwin „Religion - Sekundarstufe I. Grundfassung“ in seiner Neuausgabe von 2006 hinweg. Das Buch bzw. sein Autor erklärt, Wunder könnten keine Beweise sein, weil das Neue Testament von Menschen berichte, die Wunder gesehen hätten und dennoch nicht an Jesus geglaubt hätten.³⁰ Eine solche Beweisführung setzt voraus, dass wirkliche Beweise in jedem Fall zwingend sein müssen, was jedoch offensichtlich nicht zutrifft, denn sobald das, was bewiesen wird, einen Menschen existentiell betrifft, bleibt der Betreffende frei gegenüber Argumenten, welche von anderen Personen eindeutig als gültige Beweise angegeben werden. Sogar die Justiz handelt nach dieser Erkenntnis, wenn sie etwa Richter, die in einer persönlichen Beziehung zu einem Angeklagten stehen, für befangen erklärt und von der Führung der entsprechenden Prozesses ausschließt.

Das besagte Religionsbuch von Trutwin erklärt, Wunder könnten nicht als unwiderlegbare Beweise dafür gelten, dass Jesus der Sohn Gottes sei, denn, so wörtlich „die Bibel sagt, dass auch andere Menschen Wunder gewirkt haben, ohne Sohn Gottes zu sein, z. B. Mose, Elia oder Petrus“³¹. Hier wird übersehen, dass die Überlieferung oder die ihr folgende Theologie niemals behauptet hat, die Gottheit Jesu sei durch sein Wunderwirken an sich schon erwiesen, dass die Überlieferung und die ihr folgende Theologie vielmehr den Beweis der Gottheit Jesu durch seine Wunder stets in Verbindung mit seinem Anspruch, der Sohn Gottes zu sein, gesehen hat. Einen solchen Anspruch hat jedoch niemand je gestellt, von dem glaubhaft berichtet wird, dass er Wunder gewirkt hat. Wenn Trutwin darauf hinweist, dass auch Petrus Wunder gewirkt hat, so erwähnt er nicht, dass Petrus seine Wunder ausdrücklich als Bestätigung des Anspruchs Jesu gewirkt hat. Im Grunde dienen alle innerhalb der Kirche geschehenden Wunder primär dem einen Zweck, Jesus als den Sohn Gottes zu erweisen und zu verherrlichen.

Während die Heilungswunder in dem genannten Religionsbuch als Glaubensgeschichten gedeutet werden, werden die Naturwunder platt rationalistisch erklärt. So etwa heißt es dort, das Wandeln Jesu über den stürmischen See meine lediglich, „dass wir Jesus in allen Stürmen des Lebens vertrauen dürfen“, und Blinde, die geheilt werden, bedeuten Menschen, „die Gott nicht sehen können“.

³⁰ Werner Trutwin, Religion - Sekundarstufe I. Grundfassung, 2006, 2,93.

³¹ Ebd. 2, 93.

Das entscheidende Erklärungsmuster der Wunder des Neuen Testamentes ist in dieser Version der Ausweis dessen, was Gott bzw. was Jesus alles kann. So wird dann etwa festgestellt, dass Jesus auch Tote wieder lebendig machen kann, derweil die drei Fälle von Totenerweckungen, die uns in den Evangelien berichtet werden, nicht als wirkliche Begebenheiten verstanden werden.

Auch die zwei zentralen Wunder der Evangelien, die Jungfrauengeburt und die Auferstehung Christi, sind für das Religionsbuch keine wirklichen Gegebenheiten. Es ist nicht überraschend oder es ist geradezu konsequent, wenn es für dieses Religionsbuch auch keine Engel und keine Dämonen gibt.

Zum Exponenten der kategorischen Leugnung aller biblischen Wunder wurde der Marburger protestantische Exeget Rudolf Bultmann (+ 1974). Genauer gesagt, leugnete er die Naturwunder und die Totenerweckungen im Neuen Testament, nicht jedoch die Krankenheilungen des Neuen Testamentes, er naturalisierte sie jedoch, indem er sie samt und sonders psychologisch erklärte. Viele Theologen, speziell Exegeten, sind ihm darin gefolgt, und faktisch beherrscht diese Auffassung, genauer müsste man sagen „dieses Vorurteil“, weithin das Feld in der theologischen und auch in der kirchlichen Öffentlichkeit. Dieses Faktum ist ein Grund mit dafür, dass ich diese Vorlesung halte.

Ein Glaube ohne Glaubwürdigkeitskriterien ist ein fideistischer Glaube. Fideistisch nennen wir einen religiösen Glauben, in dem die Vernunft gewissermaßen ausgeklammert wird. Mit der Vernunft orientieren wir uns in dieser Welt. Im Prinzip ist dieses Orientierungsorgan bei allen Menschen gleich. Mit der Vernunft orientieren wir uns vor allem auch in unserem Handeln. Verantwortungsvolles Handeln setzt vernünftiges Überlegen voraus. Der Glaube aber ist in seinem Wesen eine ethische Entscheidung. Wie alle ethischen Entscheidungen setzt er das Erkennen voraus, hier das Erkennen der Glaubwürdigkeit des Glaubens. Verzichtet man darauf, so wird der Glaube rein pragmatisch, so hängt er in der Luft, so wird er geglaubt um seiner selbst willen. Das aber ist ein fideistischer Glaube. In ihrer Skepsis gegenüber der Vernunft und gegenüber der Philosophie propagierten die Reformatoren einen solchen Glauben. Martin Luther drückt das so aus: „Credo quia creditur“ - „ich glaube, weil der Glaube Glauben findet“. Die einzige Rechtfertigung des Glaubens ist da der Glaube der Gemeinde.

Die Tendenzen zu einem offenen oder latenten Fideismus im Blick auf den Glauben und auf die Glaubensentscheidung sind heute unverkennbar, auch im katholischen Verständnis des Glaubens, oft verbergen sie sich allerdings hinter vielen Worten und rechtfertigen sich mit dem Hinweis darauf, dass man die Dinge eben differenzierter sehen müsse.

Demgegenüber ist festzuhalten: Der Glaube bedarf - jedenfalls nach katholischer Auffassung - eines vernünftigen Fundamentes, einer rationalen Absicherung. Andernfalls hängt er in der Luft. Die katholische Theologie hat den Glauben stets als eine „rationabile obsequium“ verstanden, nicht als ein Wagnis. Das I. Vatikanische Konzil macht sich zum Sprecher der überlieferten Lehre vom Glauben, wenn es den Glauben als ein „rationale obsequium“ bezeichnet und als ein „obsequium rationi consentaneum“.

Der Glaube bedarf eines rationalen Fundamentes oder einer rationalen Absicherung, einer Absicherung, die objektiver Natur ist. Diese kann auf zweifache Weise geschehen, zum einen durch historische und philosophische Überlegungen, zum anderen durch äußere Zeichen, die auf Gott verweisen, wobei auch in diesem Fall von historischen und philosophischen Überlegungen nicht abgesehen werden kann.

Wir bezeichnen für gewöhnlich als Wunder Vorgänge, die Staunen und Verwunderung erregen ob ihrer Größe und ihrer Ungewöhnlichkeit. So nennen wir in unserer Alltagssprache das Große wunderbar, besonders auch das Schöne und das Staunenswerte. Als wunderbar bezeichnen wir von daher etwa hervorragende wissenschaftliche Leistungen oder auch künstlerische und technische Leistungen oder auch außergewöhnlich schöne Naturvorgänge. Dabei ist der Bereich des Wunderbaren naturgemäß bedingt durch die Veranlagung des Betrachtenden oder des Erlebenden, durch seinen Bildungsgrad und durch seine Lebenserfahrung.

Dem Begriff „Wunder“ liegt das Verbum „sich wundern“ zugrunde. Schon das weist uns darauf hin, dass das deutsche Wort „Wunder“ bereits irgendwie eine subjektive Komponente enthält. Worüber sich der eine wundert, muss sich der andere nicht auch wundern.

Die österreichische Dichterin Marie von Ebner-Eschenbach (+ 1916) sagt mit Recht, es gibt kein Wunder für den, der sich nicht wundern kann.

Wir sprechen beispielsweise auch von den Wundern des Lebens und denken dabei an die Geheimnisse, an die natürlichen Geheimnisse, wie sie uns in der Natur bzw. in der Schöpfung begegnen. Der Naturwissenschaftler wird immer neu darauf gestoßen, wenn er auf Schritt und Tritt vor unlösbare Rätsel geführt wird. Gelingt es ihm, eine Frage zu lösen, so provoziert diese Lösung eine Reihe neuer Fragen. Hier ist etwa zu erinnern an die menschliche Prokreation, an das Geheimnis des menschlichen Lebens, an das Wesen des Menschen und vor allem an seine geistigen Tätigkeiten und nicht zuletzt allgemein an die Rätsel des Kosmos.

Das alles sind Wunder, die der natürlichen Ordnung angehören. Sie betreffen den normalen Lauf der Dinge. Sie erregen Verwunderung, es sei denn, der Mensch weigert sich, tiefer nachzudenken. Aus der Sicht der Fundamentaltheologie handelt es sich hier jedoch, bei den natürlichen Wundern, nur um Wunder in einem analogen Sinn.

Anders ist das bei den übernatürlichen Wundern. Bei ihnen handelt es sich um außergewöhnliche Taten Gottes. Auch die natürlichen Wunder, die Wunder des Alltags, sind Taten Gottes, haben Gott zum Urheber, aber diese Urheberschaft fällt unter den „concursum divinum generalis“, sie betrifft das gewöhnliche Wirken Gottes in dieser Welt.

Wir sprechen also von Wundern im natürlichen Sinne, also von den Wundern der Schöpfung, und von Wundern im übernatürlichen Sinn, also von den Wundern der Heilsordnung.

In beiden Fällen können wir nicht absehen von einem subjektiven Moment. Das ist bereits mit dem Verbum „wundern“ gegeben. Denn worüber der eine sich wundert, darüber braucht sich der andere noch lange nicht zu wundern. Dass jemand sich wundert, das hängt wesentlich auch mit der Veranlagung, mit dem Charakter, mit der Lebenserfahrung und mit dem Bildungsgrad desjenigen zusammen, der mit einem wunderbaren Vorgang konfrontiert wird.

Die Überzeugung, dass es Wunder gibt, ist universal³². Irgendwie gehört das Wunder zum Erscheinungsbild der Religionen. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass sich im Wunder Geheimnischarakter des Göttlichen widerspiegelt.

³² Vgl. Gustav Mensching, *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*, Leiden 1957.

Wie die vergleichende Religionswissenschaft uns lehrt, kennen alle Religionen mehr oder weniger einerseits die Wundersehnsucht und die Wundererwartung und berichten sie andererseits allesamt von geschehenen Wundern. Die allermeisten Religionen haben heilige Stätten, Tempel, Quellen mit heilkräftigem Wasser, Motivtafeln und Wallfahrtsorten, Heilige und Wundertäter.

Aber nicht alles, was äußerlich gleich ist, ist es auch innerlich. Die Puppen eines Wachsfigurenkabinetts müssen unterschieden werden von den lebendigen Persönlichkeiten, die sie darstellen, wenngleich man sie unter Umständen, wenigstens einen Augenblick, völlig miteinander verwechseln könnte. Sie können so lebendig erscheinen, dass man sie unter Umständen für wirklich lebendig hält.

Wenn das Wunder irgendwie zu allen Religionen gehört, so gilt, dass nicht alles, was äußerlich gleich ist, es auch innerlich ist. Wir müssen hier unterscheiden zwischen den echten Wundern und seinen Surrogaten, zwischen dem wirklich Geschehenen und der Projektion von Wünschen und Sehnsüchten, zwischen dem objektiven Geschehen und dem, was das Subjekt hervorbringt, bewusst oder unbewusst. Dabei können wir die Möglichkeit des Wunders in den Religionen, die Möglichkeit des Wunders außerhalb des Christentums und der Kirche, nicht grundsätzlich und von vornherein in Frage stellen. In allen Jahrhunderten hat die Kirche mit dieser Möglichkeit gerechnet. Hier gilt die alte Glaubensüberzeugung, dass Gottes Geist auch außerhalb der Kirche und des Christentums oder auch außerhalb der Offenbarungsreligionen wirken kann. Ob das konkret der Fall ist, das bedarf der Untersuchung und gegebenenfalls des Nachweises. Das Faktum muss von Fall zu Fall untersucht werden, und sein übernatürlicher Ursprung muss so geprüft werden, was unter Umständen schwierig ist wegen des Fehlens kritischer Zeugnisse. Die Prüfung der Zeugnisse muss auf jeden Fall nach den Regeln der historischen Kritik erfolgen, also historisch kritisch. Das gilt selbstverständlich auch für die Wunder des Neuen Testaments. Auch sie müssen historisch-kritisch geprüft werden. Was die historisch-kritische Methode im Blick auf das Neue Testament suspekt macht, ist die Tatsache, dass sie oft - vielleicht gar in der Regel - mit einem rationalistischen Vorurteil zuwege geht, hier mit dem Vorurteil: Wunder gibt es nicht. Wenn die Wunder außerhalb des Christentums geprüft werden, darf die Möglichkeit des Betrugs oder auch die Möglichkeit dämonischer Einflüsse nicht außer Betracht gelassen werden.

Wenn Wundererwartung und Wundersehnsucht sowie Wunderberichte zu den elementarsten religiösen Elementen des Menschen gehören, so besagt das nicht, dass Gott solche Sehnsüchte und Erwartungen überall erfüllt hat, wo der Anspruch göttlicher Verursachung außergewöhnlicher Vorgänge erhoben wird. Hier muss eben - was auch sonst gilt - das Echte von dem Unechten unterschieden werden.

Bereits die Kirchenväter lassen die Möglichkeit des echten Wunders auch bei den Heiden ausdrücklich offen. So auch Thomas von Aquin (+ 1274), wiewohl man, wie Thomas sagt, angesichts der Entartung der Sehnsucht nach dem Wunder in profane Neugier und Magie und angesichts des wuchernden Aberglaubens in diesem Kontext die Vermutung eher dafür spricht, dass die heidnischen Wunder auf Betrug und dämonischen Einfluss zurückzuführen sind, oder dass sie sich psychologisch oder parapsychologisch erklären³³. Aber immerhin zeigt sich auch in solcher Entartung nach Thomas von Aquin die Sehnsucht nach dem echten Wunder. Man könnte von daher das Verhältnis des nichtchristlichen Wunders zum christlichen Wunder mit dem Verhältnis von Mythos und christlicher Heilsoffenbarung vergleichen. Auch der Mythos ist nicht gänzlich falsch, sofern er auch Ahnungen von den übernatürlichen Realitäten enthält. Dennoch besteht letztlich zwischen ihm und der christlichen Offenbarung eine unüberbrückbare Kluft³⁴.

Gibt es auch das echte Wunder im Heidentum, so ist es doch sehr selten und vor allem stets mit einer Überfülle von Aberglaube, Legende und Magie umgeben³⁵.

Was die Echtheit der Wunderberichte außerhalb des Christentums und der Kirche angeht, müssen wir nach den Regeln der historischen Kritik eine genaue Prüfung vornehmen, nicht anders als das aber auch bei den Wundern im Raum der Kirche der Fall ist. Eine solche Prüfung ist allerdings bei den Wundern außerhalb der Kirche im Allgemeinen sehr viel schwieriger, und zwar deshalb, weil hier im Allgemeinen das entsprechende Material fehlt³⁶. - In der kritischen Untersuchung des Wunders ist davon auszugehen, dass im Bereich des Religiösen die Tendenz besonders groß ist, subjektive Erfahrungen, Wünsche und Sehnsüchte zu verob-

³³ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 129 f.

³⁴ Ebd., 130.

³⁵ Ebd., 130 f.

³⁶ Ebd., 243-246.

jektivieren oder in äußere Geschehnisse hineinzudeuteln. Das darf jedoch nicht dazu führen, dass man die Wirkmacht Gottes auf innerseelische Vorgänge und Projektionen reduziert. Dass Gott seine Existenz zeichenhaft sichtbar macht, das ist ein wichtiger Punkt in der Wirklichkeit des Göttlichen, sofern Gottes Existenz unabhängig ist von dem Bewusstsein des Menschen, sofern Gott nicht nur ein Gedanke ist. Das lässt sich induktiv zeigen, aber auch deduktiv.

Die Religionsgeschichte definiert das Wunder gern als das Ereigniswerden des Unmöglichen. Bei einer solchen Definition fragt sich sogleich: Unmöglich - für wen? Für uns oder für den jeweiligen Zeitgenossen? An sich unmöglich oder unmöglich für den Menschen? Wird es auch von denen für unmöglich gehalten, die davon berichten oder nur von uns heute aufgrund der besseren Kenntnis der Naturgesetze?

Die Tatsache, dass das Wunder irgendwie zum Erscheinungsbild der Religionen gehört, hat Goethe (+ 1831) veranlasst, nicht ohne Zynismus zu erklären, das Wunder sei des Glaubens liebstes Kind. So heißt es an einer Stelle in der Faustdichtung³⁷. Goethe will damit sagen, dass der Glaube die Wunder hervorbringt. Wie weit das stimmt, ob das Wunder wirklich des Glaubens liebstes Kind ist, wollen wir im Einzelnen in dieser Vorlesung untersuchen. Wir können schon gleich sagen: Auf jeden Fall hat dieses Wort Gültigkeit in seiner Umkehrung: Das Wunder ist der ärgste Feind des Unglaubens. - Von daher gibt die Feindseligkeit bzw. das Unverständnis gegenüber dem Wunder in der Gegenwart auf jeden Fall zu denken.

Es ist für uns eine existentielle Frage, ob der Glaube das Wunder produziert, oder ob das Wunder den Glauben produziert. Goethe meint offenkundig das Erstere. Diesen Standpunkt vertritt auch der Religionswissenschaftler Gustav Mensching, wie ich bereits feststellte, und zwar konsequent³⁸.

Die Frage, ob die Religion oder der Glaube das Wunder produziert oder ob das Wunder die Religion oder den Glauben produziert, die freilich für viele schon entschieden ist, ist für uns eine existentielle Frage, der sich die Theologie stellen muss.

³⁷ Faust. Der Tragödie erster Teil: Nacht, in: Johann Wolfgang von Goethe, Faust. Eine Tragödie, München o. J. S. 27.

³⁸ Gustav Mensching, Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker, Leiden 1957.

Nicht alle sehen indessen einen naturgegebenen inneren Zusammenhang zwischen der Religion und dem Wunder. Während die Einen meinen, das Wunder gehöre zur Religion dazu, es sei ein wesentliches Element der Religionen, gleichgültig wie sie nun über seinen Wirklichkeitswert denken, sehen die andern indessen in der Behauptung, Wunder geschähen oder seien geschehen, eine Entartung der Religionen. Gerade in neuerer Zeit hat man diesen Gedanken wiederholt hervorgehoben und gesagt, die Wundererwartung, die Wundersehnsucht und die zahlreichen Wunderberichte in den Religionen hätten ihren Platz nicht im Zentrum der Religionen, sie seien vielmehr eine bedenkliche Nebenerscheinung, ja, eine krankhafte Entartung des Religiösen. Die Religionspsychologie spricht hier jedoch eine andere Sprache. Es gibt hier, im Kontext des Wunders, Entartung, aber nicht jede Form des Wundererwartung und der Wundersehnsucht und der Berichte über geschehene Wunder darf von daher beschrieben werden. Denn schon die Vernunft sagt uns, dass das Wunder ein legitimes und wesentliches Moment einer jeden Religiosität ist, ja, dass es intentionaliter in der Konsequenz der Religiosität liegt³⁹. Von Entartung könnte man dann allerdings in dem Fall sprechen, in dem sich das Wunder unverhältnismäßig in den Vordergrund schiebt.

In der Wundererwartung, in der Wundersehnsucht und in den Wunderberichten zeigt sich auf jeden Fall die elementare Sehnsucht des Menschen nach der Erfahrung der heilvollen Nähe des Göttlichen, des Göttlichen, das uns im religiösen Erleben grundsätzlich zugleich als das absolut Unnahbare und alles Irdische Transzendierende, als das „mysterium tremendum“, und als das den Menschen in seiner Sehnsucht ansprechende Geheimnis, als das „mysterium fascinosum“ begegnet. Das „mysterium tremendum“ ist gleichzeitig das „mysterium fascinosum“. Der ganz andere Gott, der ferne Gott, wird zugleich als heilvoll empfunden und gesucht und als das „mysterium fascinosum“ erlebt. Im religiösen Erleben verbinden sich in der Erfahrung des Göttlichen demnach Ferne und Nähe. Gott, für den es in dem Vertrauten und Nahen keinen Anknüpfungspunkt gibt, tut sich als der ganz Andere, als das „mysterium tremendum“, dennoch als der Vertraute und Nahe dem Menschen kund, als das „mysterium fascinosum“⁴⁰. Das wird im Einzelnen erklärt in dem klassischen Buch „Das Heilige“ von Rudolf Otto⁴¹.

³⁹ August Brunner, Die Religion, Freiburg 1956, 219-226.

⁴⁰ Louis Monden, Theologie des Wunders, Freiburg 1961, 126 f.

⁴¹ Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1979 (ungekürzte Sonderausgabe).

Diesen Gedanken „Gott als das *mysterium tremendum* und *fascinatum*“ umschreibt Augustinus (+ 430) mit den Verben „*inardescere*“ und „*inhorrescere*“, „*inardescere*“ heißt „entbrennen“ und „*inhorrescere*“ heißt „erschrecken“. Augustinus sagt von der Begegnung des Menschen mit Gott „*inhorresco in quantum inardesco*“ - „ich erschrecke in dem Maße, in dem ich entbrenne“. Die Furcht und die Liebe sind hier angesprochen als Grundhaltungen des Menschen in seiner Beziehung zu Gott. Demnach finden in den Wundern tiefe Ahnungen der Menschheit ihren Niederschlag.

Bei der Interpretation des Wunders geht es vornehmlich um die Frage, was sich faktisch in der empirisch überprüfaren Außenwelt ereignet hat und inwieweit das äußere Geschehen subjektive seelische Regungen und Interpretationen ausgelöst hat. Unter Umständen kann der äußere Erzählvorgang nichts anderes sein als der verobjektivierte Ausdruck innerseelischer Vorgänge. Diese Tendenz ist in allen Religionen zu erkennen, und sie scheint so etwas zu sein wie eine Eigenart der religiösen Anlage des Menschen. Feststeht, dass im religiösen Erleben die Tendenz besonders groß ist, subjektive Erfahrungen, Wünsche und Sehnsüchte zu verobjektivieren oder in äußere Geschehnisse hinein zu projizieren. Das muss eine kritische Prüfung des Wunders im Blick behalten. Das darf jedoch nicht dazu führen, dass man die Wirkmacht Gottes auf innerseelische Vorgänge und Projektionen reduziert. Dass Gott seine Existenz zeichenhaft sichtbar macht, das ist ein wichtiger Punkt in der Wirklichkeit des Göttlichen, sofern Gottes Existenz unabhängig ist vom Bewusstsein des Menschen⁴². Das lässt sich induktiv zeigen, aber auch deduktiv.

Wie dem auch sei: Das Wunder gehört zu den Grundfragen der Fundamentaltheologie, sofern sie sich als Glaubensrechtfertigung versteht, als die rationale Grundlegung des Glaubens. Denn: „Eine Offenbarung, die von allen Menschen Glauben verlangt als unabdingbare Grundlage des ewigen Heils für jeden, muss als solche erkennbar sein, das heißt (sie muss) solche Kriterien der Wahrheit an sich tragen, die für alle erkennbar sind und dem allgemeinen Heilszweck entsprechen“⁴³.

⁴² Richard Glöckner, *Biblischer Glaube ohne Wunder?* Einsiedeln 1979, 52-54.

⁴³ Josef Hasenfuß, *Glauben, aber warum?* (Der Christ in der Welt, Eine Enzyklopädie III, 9), Aschaffenburg 1963, 54.

Die klassische Fundamentaltheologie geht davon aus, dass die Offenbarungstatsache, die Tatsache der Offenbarung als Bedingung für die Glaubenzustimmung gesichert sein muss, rational, vor der Vernunft. Denn wenn die Tatsache der Offenbarung feststeht, so ist auch ihr Inhalt glaubwürdig. Eine Überprüfung der Glaubwürdigkeit des Inhaltes der Offenbarung ist nicht möglich, weil es sich hier um übernatürliche Mysterien handelt, weil der Inhalt der Offenbarung die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigt. Das Faktum, dass Gott selbst in der jüdisch-christlichen Offenbarung sich dem Menschen mitgeteilt hat, kann man nur dann aufzeigen, wenn an ihr, an der Offenbarung Zeichen sichtbar werden, die ihre besondere Herkunft bezeugen, das heißt ihre Herkunft aus der Transzendenz. Diese Zeichen aber nennen wir Glaubwürdigkeitskriterien oder Wunder. Sie sind Zeichen der Herkunft der Offenbarung von Gott.

Als Glaubwürdigkeitskriterien sind die Wunder eine „*conditio*“ des Glaubens, nicht die „*causa*“, sie sind also eine Bedingung für den Glauben, für die Glaubensentscheidung, nicht der Grund. Wir sprechen hier von „*motiva credibilitatis*“ nicht von „*motiva fidei*“. Es gibt viele „*motiva credibilitatis*“, aber nur ein „*motivum fidei*“. Dieses ist Gott selber. Ihn müssen die Wunder in den Blick bringen. Die „*causa*“ des Glaubens ist dann die freie Willensentscheidung des Menschen, die gefällt wird aus der Tugend der Pietät heraus, der Pietät gegenüber Gott, die als sittlicher Akt verstanden werden muss. Die „*causa*“ des Glaubens ist demnach die freie Willensentscheidung in Verbindung mit dem, was wir theologisch, also in der Glaubensperspektive, die Gnade nennen.

Wunder sind deswegen notwendig als Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung bzw. der Verkündigung der Kirche, weil es sich hier nicht um bloße Vernunftwahrheiten handelt, sondern um eine Botschaft, deren Inhaltlichkeit unsere menschliche Erkenntnis übersteigt, weil es sich hier um eine Botschaft handelt, die jedenfalls in ihren wesentlichen Inhalten zwar nicht „*contra rationem*“ - das ist nicht möglich, dann wäre die Botschaft absurd - also: weil es sich hier um eine Botschaft handelt, die in ihren wesentlichen Inhalten zwar nicht „*contra rationem*“ ist, wohl aber „*supra rationem*“. Daher werden die Wunder dort überflüssig, wo man die Botschaft des Evangeliums in reine Vernunftwahrheiten auflöst, die der menschliche Verstand aus eigener Kraft begreifen kann, was ohne Zweifel heute häufiger und vielerorts geschieht.

Wunder sind als Glaubwürdigkeitskriterien der Botschaft Christi und der Kirche nicht überflüssig, und zwar deshalb, weil sich die Wahrheit dieser Botschaft nicht aufdrängt, weil es sich hier nicht um bloße Vernunftwahrheiten handelt, weil die Botschaft, um die es hier geht, in ihrer Inhaltlichkeit die menschliche Erkenntnis übersteigt, jedenfalls in ihrem Kern. Eine vernünftige und ethisch vertretbare Glaubenszustimmung bedarf daher der rationalen Gründe. Sie ist nicht möglich ohne die Zeichen, die auf die Göttlichkeit dieser Botschaft verweisen. Eine vernünftige Glaubenszustimmung bedarf der rationalen Gründe. Darum sagt der Mathematiker und Philosoph Blaise Pascal (+ 1662), um ihn noch einmal zu zitieren, mit Recht: „Die Wunder und die Wahrheit sind notwendig, weil der ganze Mensch überzeugt werden muss“⁴⁴.

Daher ist es nicht angemessen, geringschätzig über Wunder zu reden. Die rechte Haltung gegenüber Wundern liegt zwischen unkritischer Wundersucht und rationalistischer Wunderscheu. Gewiss, die fromme Phantasie hat manche Wunderberichte hervorgebracht, und sie bringt sie noch heute hervor, das berechtigt uns jedoch nicht, die Wunderberichte in Bausch und Bogen abzulehnen.

Wir müssen zugeben, dass es speziell in der Hagiographie nicht wenige Legenden gibt, die keinen historischen Wert haben, dass es auch im Christentum viel fromme Phantasie gegeben hat und auch heute noch gibt. Die Märtyrerakten der Alten Kirche und die Heiligengeschichten des Mittelalters, woran sich Generationen erbaut haben, sind vielfach das Produkt von religiösem Überschwang. Das ist jedoch nicht ein hinreichender Grund dafür, dass man alle Wunderberichte ablehnt⁴⁵.

Faktisch ist es so, dass die Kirche in allen Jahrhunderten aus der aktuellen Erfahrung von Wundern heraus lebt, schon in der Zeit des Neuen Testaments. Die Möglichkeit und die Tatsächlichkeit von Wundern gehört zum katholischen Glauben. Das gilt vor aller theoretischen Reflexion über die Wunder. Wunder gehören nicht nur in die Zeit Jesu und der Apostel, in

⁴⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, Fragment Nr. 552; vgl. ders., *Über die Religion und über einige Gegenstände* (*Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Übertragen und hrsg. von Ewald Wasmuth), Stuttgart 1946, Nr. 806, S. 386.

⁴⁵ Georg Siegmund, *Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert*, Berlin 1958, 147-149.

allen Jahrhunderten gehören sie zur Kirche dazu. Im Neuen Testamen wird ausdrücklich und wiederholt gesagt, dass es sie zu allen Zeiten als Bestätigung der Verkündigung geben wird. Die klassische Stelle für dieses Zeugnis nannte ich Ihnen bereits. Sie steht im letzten Kapitel des Markusevangeliums, wenn es da heißt: „... In meinem Namen werden sie böse Geister austreiben, in neuen Sprachen reden, Schlangen aufheben, Giftiges trinken und keinen Schaden nehmen, und wenn sie Kranken die Hände auflegen, werden diese gesund“⁴⁶.

Das Wunderwirken ist ein wesentliches Zeugnis des Geistes Gottes und seines Wirkens in der Kirche. So hat es die Kirche seit eh und je verstanden.

Bereits der frühchristliche Apologet Justin der Märtyrer (+ 165) nennt den Wunder- und Weissagungsbeweis den „größten und wahrsten“, - *megiste kai alethestáte apódeixis*“ - „demonstratio maxima et verissima“⁴⁷. Ich sagte bereits, dass der Kirchenvater Augustinus (+ 430), diesen Gedanken aufgreifend, feststellt: „Ohne die Wunder wäre ich kein Christ“, und dass Blaise Pascal (+ 1662) erklärt: „Ohne die Wunder wäre der Unglaube an Jesus Christus keine Sünde ...“⁴⁸. Pascal charakterisiert das Wunder als eine Wirkung, die über die natürliche Kraft der Mittel, die man anwendet, hinausgeht⁴⁹.

Zur Vervollständigung des ersten Kapitels möchte ich nun noch einige begriffliche Nuancierungen bringen: Wunder im eigentlichen Sinn, theologische Wunder, sind außergewöhnliche Vorgänge, für die es im Bereich des Profanen keine Parallelen gibt. In der Fundamentaltheologie bezeichnet man sie heute im Allgemeinen als „große Wunder“, als „signa magna“. Irgendwie wunderbare Fakten, für die es profane Parallelen gibt, können unter Umständen auch als Wunder bezeichnet werden, dann aber als Wunder im weiteren Sinne. Das ist dann möglich, wenn Gott solche Vorgänge in Dienst nimmt, also wenn Gott sich etwa der außergewöhnlichen Fähigkeiten der Tiefenseele oder der außergewöhnlichen Vorgänge der Parapsychologie bedient, um auf sich aufmerksam zu machen. Im Unterschied zu ihnen zeichnen sich die eigentlichen Wunder, die „großen Wunder“, dadurch aus, dass sie analogielos dastehen.

⁴⁶ Mk 16, 17 ff.

⁴⁷ Justin, Apologia I, cap. 30 (Enchiridion Patristicum, Nr. 122).

⁴⁸ Vgl. Alphonse Olivieri, Gibt es noch Wunder in Lourdes? Aschaffenburg 1973, 227.

⁴⁹ Ebd., 219.

Gott kann auf jeden Fall auch nicht alltägliche Erscheinungen in Dienst nehmen, Phänomene oder Vorgänge, die Analogien oder Parallelen haben im Natürlichen, im psychologischen und im parapsychologischen Bereich, wie das etwa bei den Fakiren oder bei den Yogis der Fall ist. Das sind dann aber keine Wunder im strengen Sinn. Da müssen wir unterscheiden.

Also: Nach der üblichen Umschreibung ist das Wunder (das theologische Wunder im eigentlichen Sinne) ein sinnlich wahrnehmbares Geschehen, das aus natürlichen Ursachen nicht erklärt werden kann und deswegen dem Eingreifen überweltlicher Mächte oder des überweltlichen Gottes zugeschrieben wird, eben weil keine natürliche Erklärung zur Verfügung steht. Das entscheidende Moment ist somit Unerklärbarkeit, die auf die Transzendenz schließen lässt⁵⁰.

Julius Seiler, der Verfasser des bereits genannten Buches „Das Dasein Gottes als Denkaufgabe“, definiert das Wunder als „eine Abweichung ganz besonderer Art vom gewohnten Geschehen ... ein durch geschöpfliche Ursachen nicht erklärbares Abweichen vom normalen Geschehen“⁵¹. So kann man es ausdrücken.

Man kann das Wunder aber auch definieren als ein außergewöhnliches, staunenswertes Ereignis innerhalb unserer Erfahrungswelt, das nicht allein durch innerweltliche oder natürliche Ursachen zu erklären ist, sondern, wenigstens mittelbar, auf ein besonderes göttliches Eingreifen zurückzuführen ist. Von der Frage, wie ein solches Eingreifen zu denken ist, kann man dabei zunächst einmal absehen.

Julius Seiler meint, man könne solche Vorgänge auch als einen Weg zum transzendenten Gott verstehen - das Wunder ist für ihn ein Gottesbeweis. Ich sagte das bereits. Hier kann man allerdings Bedenken anmelden, sofern man in der Überzeugung von der Existenz Gottes die entscheidende Voraussetzung sieht für die Wahrnehmung und Anerkennung eines Wunders. - In jedem Fall ist das Wunder aber ein Kriterium für den sich offenbarenden Gott, eine Bestätigung dafür, dass dieser im Christentum bzw. in der Kirche am Werk ist.

⁵⁰ Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günter Stachel, Hrsg., Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen, Würzburg 1961, 224.

⁵¹ Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise, Luzern 1965, 184.

Die wichtigste Kategorie von Wundern, um die es uns bei unseren Überlegungen hier, in dieser Vorlesung, geht, ist die Kategorie der Heilungswunder, speziell sofern es sich hier um Heilungen von organischen Krankheiten handelt, die in einer ungewöhnlich kurzen Zeit erfolgen. Die Heilungswunder stehen auch im Neuen Testament und in der Geschichte der Kirche im Vordergrund. Andere Wundergestalten sind die Totenerweckungen und die Naturwunder. Auch sie begegnen uns im Neuen Testament sowie in der Geschichte der Kirche, wengleich die Heilungswunder im einen wie im anderen Fall, wie gesagt, dominant sind. Im Neuen Testament spielen sodann noch die Teufelaustreibungen eine bedeutende Rolle. Auch sie spielen in der Geschichte der Kirche eine Rolle, wenn auch im Vergleich mit dem Neuen Testament eine untergeordnete.

Die Gesamtzahl der Wunder Jesu beläuft sich im Neuen Testament auf dreißig. Davon sind drei Totenerweckungen, fünf Naturwunder und die übrigen Heilungswunder. Diese dreißig Wunder werden uns im Matthäus-Evangelium berichtet. Im Lukas-Evangelium ist nur von zweiundzwanzig Wundern die Rede, im Markus-Evangelium nur von einundzwanzig und im Johannes-Evangelium nur von fünf.

Zwei Wesensmomente unterscheiden wir beim Wunder, die Außerordentlichkeit und die kausale Transzendenz. Die Transzendenz steht hier für Gott. Letztlich ist es der lebendige Gott, der das Wunder wirkt, und er wirkt es, um auf sich aufmerksam zu machen.

Im Hinblick auf die kausale Transzendenz des Wunders kann man sich Gedanken darüber machen, wie die Verursachung des außerordentlichen Geschehens durch Gott erfolgt. Er kann sich dabei der Naturgesetze bedienen oder auch über sie hinwegwirken. Die Frage, ob „mit den Naturgesetzen“ oder „an ihnen vorbei“, diese Frage war in biblischer Zeit noch nicht relevant. Würde Gott „mit den Naturgesetzen“ wirken, durch ihre besondere Konstellation etwa, müssten wir sein Eingreifen als mittelbar bezeichnen, würde er jedoch „an ihnen vorbei“ wirken oder unter Ausschaltung der Naturgesetze, müssten wir dieses sein Eingreifen als unmittelbar bezeichnen.

Eduard Stakemeier fragt in seinem Buch „Göttliche Wahrheit und menschliches Irren, Kleine Apologie des katholischen Glaubens“ (Paderborn 1948): „Wenn schon der Menschegeist in der Technik durch planvolle Verbindung und Auslösung von Naturkräften Wirkungen erzielt, die die Natur aus sich selbst heraus niemals hervorgebracht hätten, sollte dann der allweise und allmächtige Gott nicht in weit höherem Maße die Naturkräfte zu Wirkungen bringen können, die den gewöhnlichen Naturverlauf übersteigen? Wo ist hier das Naturgesetz bedroht? Aber selbst wenn Gott einmal nicht unmittelbar eine Wirkung in der Welt hervorriefe, wären dadurch die Naturgesetze nicht aufgehoben. Im Gegenteil, wenn die Naturgesetze nicht konstant wären, könnten wir niemals auf ein Wunder schließen. Das Wunder wird ja gerade dadurch erkennbar gemacht, dass eine wahrnehmbare Wirkung auftritt, die nach dem gewöhnlichen Naturverlauf unerklärbar bleibt und uns zwingt, auf ein Eingreifen Gottes zu schließen. Diesen Schluss kann der Naturforscher als solcher dem Theologen überlassen; er selbst genügt seiner Aufgabe, wenn er feststellt, dass dieses Phänomen wirklich nicht erklärt werden kann“⁵².

Immanuel Kant (+ 1804) meint, die Naturgesetze befänden sich nicht in der Ordnung der Welt, also in der objektiven Wirklichkeit, sie seien vielmehr nur unsere Art, die Welt wahrzunehmen. Für Kant liegt die eigentliche Ordnung, liegen die Gesetze, die die Welt regieren, außerhalb unserer Erkenntnis. Weil für unseren Intellekt letztlich keine Ordnung und keine objektiven bleibenden Gesetzmäßigkeiten erkennbar sind, deshalb ist alles ein Wunder oder nicht bzw. es gibt keine Wunder, weil Kriterien fehlen, um sie von dem natürlichen Lauf der Dinge objektiv, d.h. wissenschaftlich überprüfbar zu unterscheiden⁵³.

Immanuel Kant und die modernen Positivisten leugnen die Erkennbarkeit der Naturgesetze und leugnen damit die Wunder. Für sie sind die Naturgesetze nichts Festgelegtes und nichts Festlegbares. Sie sind lediglich nur vorläufige Hypothesen, die nur solange und nur insofern Bedeutung haben, bis sie falsifiziert werden. Man spricht hier gern von Paradigmen.

⁵² Eduard Stakemeier, *Göttliche Wahrheit und menschliches Irren. Kleine Apologie des katholischen Glaubens*, Paderborn 1948, 66. Augustinus erklärt in seinem Traktat „De utilitate credendi, cap. 16“: „Wunder nenne ich alles, was als schwierig und ungewohnt über die Erwartung oder die Fähigkeit des Wundernehmenden hinaus erscheint“ - „miraculum voco quid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantia adparet“.

⁵³ Dariusz J. Olewinski, *Wunder - Begriff und Wirklichkeit*, in: *Forum Katholische Theologie* 25, 2009, 56 f.

Weil Wunder nicht erkannt werden können, deshalb können sie demnach auch nicht nachgewiesen werden. So sagen es Kant und die modernen Positivisten und jene, die in deren Spuren wandeln. Zu ihnen gehören auch die Modernisten des 19. und des 20. Jahrhunderts. Sie betonen, allein der Glaube könne ein Wunder erkennen. Das ist logisch, wenn wir die Kräfte und Gesetze der Natur nicht kennen. Das erste Vatikanische Konzil hat diese Auffassung der Modernisten vor allem im Blick, wenn es feststellt, dass „Wunder deutlichste und der Fassungskraft aller angepasste Zeichen der göttlichen Offenbarung sind“⁵⁴.

Geleugnet werden die Wunder heute nicht nur von den Positivisten, geleugnet werden sie heute auch von den Deterministen. Sie sind der Meinung, dass alles, was geschieht, einer feststehenden Bestimmung unterworfen ist. Da gibt es keinen Platz für den persönlichen Gott bzw. da werden Gott die Allmacht, die Freiheit und die Herrschaft über die Welt teilweise oder gänzlich abgesprochen. Vertreter dieser Richtung sind etwa Spinoza (+ 1677) oder Leibniz (+ 1716).

Wunder kann allein Gott wirken. Dabei benutzt er unter Umständen Menschen oder Heilige oder Engel. Unter Umständen benutzt er auch, wie wir gesehen haben, böse Menschen. Da, wo Gott seine Hand nicht im Spiel hat, sind nur Scheinwunder möglich.

Thomas von Aquin (+ 1274) erklärt: „Zur Bekräftigung der Wahrhaftigkeit der Verkündigung können Wunder durch irgendjemanden geschehen, der den wahren Glauben verkündet und den Namen Christi anruft; dies geschieht zuweilen auch durch böse Menschen“⁵⁵.

Die Frage, ob Gott die Wunder „mit den Naturgesetzen“ wirkt oder „an ihnen vorbei“, war in biblischer Zeit noch nicht relevant, sie ist erst durch die theologische Reflexion bzw. durch die Frage von außen in den Blick getreten. Sie fragt, philosophisch gesprochen, ob Gott im Wunder „contra naturam“ oder „praeter naturam“ wirkt. Ich möchte die Frage zunächst noch offen lassen, wir kommen darauf später noch einmal zurück. In diesem ersten Kapitel geht es uns ja um eine allgemeine Skizzierung der Problematik.

⁵⁴ „... divinae revelationes digna sunt fertissima et omnium intelligentiae accommodata“ (DS 3009).

⁵⁵ Thomas von Aquin, Summa theologiae, II/q. 178, a. 2: „ad veritatem autem praedicationis confirmandam miracula possunt fieri per quemcumque, qui veram fidem praedicat et nomen Christi invocat, quod etiam interdum per malos sit.“

Wir unterscheiden beim Wunder seiner Phänomenalität nach die Außerordentlichkeit und seiner Verursachung nach die Übernatürlichkeit. Das sind die entscheidenden Elemente des Wunders. Die Außerordentlichkeit, die wir beim Wunder konstatieren, geht aus von dem Augenschein. Sie meint jenes Moment, das unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Die Übernatürlichkeit, die der Intellekt des den Vorgang Beobachtenden erschließt, hebt das Wunder über die Kräfte und Ansprüche der Natur empor und macht es zu einer freien Gottestat.

Wenn wir sagen: Gott ist der Urheber des Wunders, er ist die „causa“, so beinhaltet das, dass im Fall des Wunders immer ein neuer Ansatz Gottes erfolgt in seinem Wirken in der Welt, ein neuer Ansatz Gottes, der zu seiner Schöpfer- und Erhaltungstätigkeit hinzukommt, der also das normale Wirken Gottes in der Schöpfungsordnung übersteigt, das aber muss äußerlich erkennbar sein. Hier wird indessen nicht nur das normale Wirken Gottes in der Schöpfungsordnung transzendiert, sondern auch das normale Wirken in der Heilsordnung.

In jedem Fall muss es sich hier bei dem Wunderwirken Gottes um einen neuen Ansatz Gottes handeln, der zu seiner Schöpfer- und Erhaltungstätigkeit im Kosmos hinzukommt, der das normale Wirken Gottes in der Schöpfungsordnung, aber auch sein normales Wirken in der Heilsordnung übersteigt.

Etwas anderes ist die Erschaffung der Seele des einzelnen Menschen in seiner Ontogenese durch Gott oder auch das, was Gott in den Sakramenten wirkt. Das gehört nicht hierher. Ebenso gehören hierher nicht die seltsamen Erlebnisse des einzelnen Menschen, sofern sie sich aus dem eigenartigen Zusammentreffen und Zusammenwirken der natürlichen Kräfte und Faktoren erklären oder durch die normale Mitwirkung der Vorsehung Gottes im Laufe der Geschichte. - Auch die Auferstehung Jesu gehört nicht hierher. Zwar ist sie ein neuer Ansatz im Wirken Gottes, aber sie gehört deshalb nicht hierher, weil sie in ihrer Phänomenalität nicht der sinnhaften Erfahrung des Menschen zugänglich ist. Was hier nicht übersehen werden darf, das ist die Tatsache, dass jede Erscheinung des Auferstandenen ein neues Wunder ist, ein neues Wunder, das zu dem Wunder der Auferstehung hinzukommt.

Das Wunder, wie wir es hier verstehen, gehört daher, wenn wir genauer hinschauen, eigentlich zwei Ordnungen an, nämlich der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung. Als Ereignis gehört es der natürlichen Ordnung an, in seiner Verursachung und in seiner Bedeutsamkeit jedoch der übernatürlichen. Anders ausgedrückt: Es gehört einerseits zur Schöpfungsordnung, das Wunder, andererseits zur Heils- und Erlösungsordnung. Von daher manifestiert sich in ihm gewissermaßen die Offenbarung Gottes in sichtbarer, den Sinnen zugänglicher Form, in weltimmanenter Weise.

Damit ein außergewöhnliches miraculöses Ereignis als Wunder verstanden werden kann, ist nicht allgemein der Glaube erforderlich, wie man immer wieder gesagt hat, wenn man sich zum Wunderphänomen geäußert hat, speziell in neuerer Zeit⁵⁶. Das mag im Einzelfall zutreffen, dass der Glaube erforderlich ist, damit ein außergewöhnliches miraculöses Ereignis als Wunder verstanden werden kann, prinzipiell trifft das jedoch nicht zu, denn dann könnte das Wunder ja nicht zum Glauben führen, wenn es nur im Glauben als Wunder erkannt werden könnte. Das wurde bereits erwähnt.

Die Zurückführung eines außergewöhnlichen Ereignisses auf Gott kann auch der Ungläubige vollziehen, muss auch der Ungläubige vollziehen können, sonst könnte es ihn ja nicht zum Glauben führen. Es handelt sich bei der Zurückführung des außerordentlichen Ereignisses, etwa im Fall einer wunderbaren Krankenheilung, jedoch nicht um eine Frage der Naturwissenschaft oder der Medizin - die Naturwissenschaft oder die Medizin, die können nur feststellen, dass es hier keine natürliche Erklärung gibt, entweder erklären sie: Hier gibt es noch keine natürliche Erklärung oder: Hier wird es niemals eine natürliche Erklärung geben -, die Zurückführung des unerklärbaren Ereignisses auf Gott ist dann eine philosophische Frage, wobei zu bedenken ist, dass das philosophische Fragen jedem denkenden Subjekt zukommt. Philosophisch fragen wir, wenn wir nicht nach den vordergründigen Ursachen, sondern nach den tieferen Ursachen einer Sache oder eines Vorgangs fragen. Die Zurückführung des unerklärbaren empirischen Ereignisses auf Gott ist des Näheren das Ergebnis eines einfachen Schlussverfahrens, eines einfachen Schlussverfahrens, das nicht dem Fachphilosophen vorbehalten ist. Dieses Schlussverfahren kann auch die ungläubige Vernunft vollziehen oder nach-

⁵⁶ Richard Glöckner, *Biblischer Glaube ohne Wunder?* Einsiedeln 1979, 81.

vollziehen, jedenfalls prinzipiell. Wird das konkret, so können wir von einem objektiven Glaubwürdigkeitskriterium sprechen.

Also: Die Beurteilung eines außergewöhnlichen Ereignisses ist nicht eine fachwissenschaftliche, sondern eine philosophische Frage, wobei man berücksichtigen muss, dass das philosophische Fragen und Antworten, wenn auch, wie wir sagen, in vorwissenschaftlicher Weise, jedem denkenden Subjekt zukommt.

Entweder ist der Glaube die Antwort auf das Zeichen als solches oder auf das im Glauben interpretierte Zeichen. Im letzteren Fall würde das Wunder den Glauben voraussetzen, nicht aber der Glaube das Wunder. An dieser Stelle zeigt sich eine große Unklarheit des Denkens bei manchen Autoren, wenn sie über das Wunder schreiben⁵⁷.

Weil das theologische Wunder äußerlich oder empirisch erkennbar sein muss, deshalb ist das verborgene Wirken Gottes, sind seine providentiellen Fügungen und die Wunder des Glaubens hier nicht relevant, können sie nicht als Glaubwürdigkeitskriterien dienen.

Von einem Wunder als Kriterium des Glaubens, von einem „theologischen Wunder“, kann man nur reden bei Ereignissen, die empirisch feststellbar sind. Das theologische Wunder gehört als Ereignis der natürlichen Ordnung an, wie etwa die Heilung von einer Krankheit. Von anderer Art sind die Wunder des Glaubens, sie sind empirisch nicht feststellbar, etwa das Wunder der Eucharistie. Die Transsubstantiation ist auch ein Wunder, ein größeres als etwa eine Totenerweckung, aber dieses Wunder setzt den Glauben an das eucharistische Geheimnis voraus. Die Transsubstantiation ist empirisch nicht feststellbar.

Als Glaubwürdigkeitskriterium kann ein Wunder nur dann dienen, wenn es empirisch feststellbar ist, es genügt jedoch nicht, wenn es für einen Einzelnen empirisch feststellbar ist, persönlich, in seiner Situation, es muss auch allgemein empirisch feststellbar sein. So kann eine bestimmte Musik, ein bestimmtes Erleben, als Wunder empfunden werden von einem Einzelnen, das ihn dann zum Glauben führt. Etwa das Erleben eines Weihnachtsgottesdienstes in Notre Dame in Paris, wie das bei dem Schriftsteller Paul Claudel (+ 1955) der Fall gewesen

⁵⁷ Richard Glöckner, *Biblischer Glaube ohne Wunder?* Einsiedeln 1979, 82.

ist. Nicht jedes Geschehen, das durch persönliche Einsicht als wunderbar empfunden wird, ist notwendigerweise auch von allgemeingültigem Wert. Umgekehrt muss aber jedes wunderbare Geschehen, das von allgemeingültigem Wert ist, für jeden Einzelnen konkrete Bedeutung haben und auch nachvollziehbar sein⁵⁸.

Es gibt wunderbare Erlebnisse im Leben des einzelnen Menschen, die nicht mitteilbar sind. Es gibt Begründungen der Glaubenzustimmung, unter Umständen gar auch rationale, die nur für den Einzelnen, für das individuelle Glaubensleben von Bedeutung sind, es gibt aber auch rationale Gründe für den Glauben, die für alle von Bedeutung sind und Bausteine einer objektiven Grundlegung der Glaubensentscheidung sein können. Dabei ist zu bedenken, dass auch die intuitive Erkenntnis rational ist. In der wissenschaftlichen Grundlegung des Glaubens müssen wir uns jedoch der analytischen Methode bedienen, weil nur ihre Ergebnisse sich sachgemäß vermitteln lassen.

Es gibt unausrottbare Gewissheiten im Leben eines Einzelnen, die die objektive Wirklichkeit widerspiegeln, aber dennoch nicht mitteilbar sind. Solche Gewissheiten begegnen uns im Alltag vornehmlich im Bereich von Liebe und Ehe bzw. im Bereich der personalen Liebe und der personalen Begegnung von Menschen.

Es gibt persönliche Erfahrungen, die etwa ein Bekehrungserlebnis bewirken können, objektiv vielleicht auch gar ein Wunder darstellen, jedoch nur von dem als Wunder erkannt werden können, der sie erlebt, damit also nicht einem anderen vermittelt werden können.

Es gibt unausrottbare Gewissheiten im Leben des Einzelnen, die die objektive Wirklichkeit widerspiegeln, aber dennoch nicht mitteilbar sind. Es gibt Erfahrungen im Leben des Einzelnen, die unabsehbare Folgen haben für ihn, für den Einzelnen, die von ihm als Wunder erlebt werden, jedoch nur für ihn diese Bedeutung haben. Solche Wunder - man kann hier durchaus von Wundern reden - sind jedoch wegen ihrer Subjektivität unbrauchbar in unserem Kontext, also da unbrauchbar, wo es um eine wissenschaftliche Glaubensbegründung geht.

⁵⁸ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 168.

Wunder kann es nur dann geben, wenn Gott in diese Weltordnung eingreifen kann. Dass dem so ist, das gehört allerdings als Grunderkenntnis zum Christentum, ja, zu einer jeden Religion. Schon die Offenbarung Gottes beinhaltet als solche ein Eingreifen Gottes in diese Welt, aber auch das gesamte sakramentale Leben setzt diese Möglichkeit Gottes voraus, in diese unsere Welt einzugreifen. Ja, die ganze Gebetsliturgie lebt aus dieser Überzeugung, nicht nur in der Praxis des Bittgebetes. Angesichts dieses Faktums wird letztlich die Frage gleichgültig, ob das Eingreifen Gottes in diese Welt mittelbar ist oder unmittelbar. Wenn im Vollzug der Eucharistie Brot und Wein verwandelt werden, so kann diese Realität nur durch das Eingreifen Gottes geschaffen werden, vermittelt Materie und Form des eucharistischen Sakramentes, instrumentaliter durch die Kirche, aber in jedem Fall muss Gott wirksam werden.

Wenn Gott nicht in die von ihm geschaffene Welt eingreifen kann oder will, dann wird letzten Endes jede Religion gegenstandslos. Eine deistische Religion ist nicht möglich, obwohl nicht zu verkennen ist, dass das deistische Denken im gegenwärtigen Christentum sehr verbreitet ist und in ihm eine nicht unerhebliche Rolle spielt.

Dass Gott nicht nur eingreifen kann in das Räderwerk seiner Schöpfung, und dass er auch tatsächlich darin eingreift, das gehört zu den elementaren Glaubensüberzeugungen nicht nur des Christentums, sondern jeder Religion. Darin gründet nicht zuletzt auch die Praxis des Bittgebetes, auf die keine Religion verzichtet, aber auch nicht verzichten kann.

Dabei widerspricht es der gelebten Überzeugung der Christen, dass dem Heilswirken Gottes in dieser Welt Grenzen gesetzt sind, es sei denn jene Grenze, die Gott sich selber setzt, und das ist die Freiheit des Menschen.

Im Wunder begegnet uns die Wirksamkeit Gottes, so können wir zunächst sagen. Aber damit ist noch nicht viel ausgesagt, denn Gott wirkt ja fortwährend in der Welt, als Schöpfer und als Erhalter. Der Gläubige weiß, dass alles Geschaffene, dass jeder Vorgang letztlich auf den allwirkenden und allgegenwärtigen Schöpfer verweist. Unter diesem Aspekt trägt dann alles den Charakter des Wunders, ist dann alles Anlass zu verwundertem Nachdenken.

Zum Wunder, wie wir es hier betrachten, gehört jedoch der Zeichencharakter, das außergewöhnliche Moment, wodurch es auf Gott aufmerksam macht. Man denkt dabei spontan an etwas grundsätzlich Außerordentliches, in dem Gott unmittelbar in diese unsere Welt hineinwirkt, an etwas, das allein Gott tun kann, an etwas, „quod solus Deus facere potest“. Auf jeden Fall ist es charakteristisch für das Wunder, dass es „nicht restlos aus dem kausalen und finalen Zusammenwirken natürlicher Ursachen zu erklären“⁵⁹ ist.

Bei allem, was in unserer Welt geschieht, wirkt Gott mit. Gott hat die Welt nicht nur erschaffen, er erhält sie auch. Wir sprechen hier von dem „concursum divinum“. In ihm wirkt die „causa prima“ zusammen mit den „causae secundae“. Diese göttliche Mitwirkung, die sich auf alles bezieht, was in der Welt geschieht, auch auf die freien Akte des Menschen, ist des Näheren zu bestimmen als ein „concursum generalis divinum“ oder „concursum naturalis divinum“. Von ihm unterscheidet sich das besondere übernatürliche Einwirken Gottes, wie es etwa erfolgt im Einwirken Gottes auf die vernünftigen Geschöpfe durch die Gnade. Übernatürlich ist aber auch das Einwirken Gottes, wie es etwa im Wunder erfolgt. Also auch hier geht die Wirksamkeit Gottes über den „concursum generalis divinum“ hinaus, geht es um einen „concursum specialis“ oder um einen „concursum supranaturalis“. Der Unterschied besteht hier darin, dass es sich bei dem Wunder um ein äußerlich sichtbares Ereignis handelt, während die Gnade von ihrem Wesen her eine geistige Wirklichkeit darstellt.

Gott greift in unsere Weltordnung ein als Schöpfer und Erhalter der Welt. Darüber hinaus greift er in sie ein in seinem Gnadenwirken, das heißt: im Vollzug seiner Heilsordnung, in der Verkündigung der Offenbarung, im sakramentalen Leben der Kirche und im religiösen Leben des einzelnen Gläubigen. Im einen Fall geschieht diese Einflussnahme Gottes als „concursum divinum generalis“, im anderen Fall als „concursum divinum specialis“. Der „concursum divinum generalis“ bezieht sich auf alles, was geschieht, auch auf die freien Akte des Menschen. Er gehört der natürlichen Ordnung an, der „concursum divinum specialis“ gehört indessen der übernatürlichen Ordnung an.

Das Wunderwirken Gottes gehört in jedem Fall in den Rahmen des Vollzugs der Heilsordnung, somit des „concursum divinum specialis“, allerdings - konkret - jeweils als ein spezielles Eingreifen.

⁵⁹ Albert Lang, *Fundamentaltheologie I*, Bonn 1967, 109.

Die Lehre vom „concurus divinus generalis“ und vom „concurus divinus specialis“ ergibt sich aus der Heiligen Schrift, sie hat jedoch auch bedeutende philosophische Stützen.

Der innere Grund für die Notwendigkeit der göttlichen Mitwirkung an allem Geschehen in der Welt (in der Gestalt des „concurus divinus generalis“) liegt in der gänzlichen Abhängigkeit alles geschaffenen Seins von Gott. Die göttliche Mitwirkung in der Gestalt des „concurus divinus generalis“ ergibt sich von daher zunächst aus dem Grundkonzept der offenbarungsgemäßen Schöpfungslehre.

Philosophisch ergibt sie sich dann daraus, dass die Tätigkeit des Geschöpfes ein von der Potenz, aus der sie hervorgeht, verschiedenes reales Sein hat, das mithin auch von Gott verursacht sein muss, da nur Gott letzten Endes neues Sein hervorbringen kann.

Thomas von Aquin (+ 1270) betont mit Nachdruck, dass die Erschaffung der Welt durch Gott auch ihre Erhaltung einschließt, dass sich in dieser ihrer Erhaltung gewissermaßen der Schöpfungsakt fortsetzt. Er erklärt: „... das Sein eines jeden Geschöpfes hängt von Gott ab, so dass sie nicht einen Augenblick stehen könnten, sondern ins Nichts zurückfallen würden, wenn sie nicht durch die Tätigkeit der göttlichen Kraft im Sein bewahrt würden“⁶⁰. Thomas vergleicht die Erhaltung des geschöpflichen Seins durch Gott mit der Erleuchtung der Luft durch die Sonne. Er sagt: „Wie die Luft nur Licht ist, indem sie teilhat am Licht der aus sich selbst leuchtenden Sonne, so sind auch die Geschöpfe nur existent, indem sie teilhaben am Sein dessen, der aus sich ist“⁶¹. Daher muss die Schöpfung als „creatio continua“ verstanden werden.

Gottes Mitwirkung erstreckt sich nicht auf die Sünde des Menschen, wohl aber auf den physischen Akt der Sünde, der als Betätigung sinnlicher und geistiger Kräfte des Geschöpfes ein Sein hat und damit etwas Gutes ist. Nicht wirkt Gott jedoch mit bei der Sünde als solcher. Sie hat nämlich kein Sein, sie besteht einzig und allein in der Negation. Dafür aber ist allein der Mensch verantwortlich ist, der Mensch in seiner Freiheit. Allein der freie Wille des Geschöpfes trägt die Verantwortung für den sittlichen Mangel, der dem physischen Akt der Sünde anhaftet. Das leuchtet uns ein, wenn wir ein wenig nachdenken: Gott kann nicht der Urheber

⁶⁰ Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q. 104, a. 1.

⁶¹ Ebd., a. 3, 4.

der Sünde des Menschen oder für die Sünde des Menschen verantwortlich sein. In seiner unendlichen Vollkommenheit kann er nicht die Ursache eines moralischen Defektes sein. Das wäre widersprüchlich. Widersprüche aber kann es auch in Gott nicht geben. Widersprüche sind nicht nur denkunmöglich, sie sind auch seinsunmöglich.

Wir unterscheiden hier zwischen der „causa prima“ und den „causae secundae“ in den Wirkungen, die uns in der immanenten Welt begegnen. Die „causa prima“ von allem ist Gott. Die „causae secundae“ bedingen zunächst die weltimmanenten Wirkungen. Aber hinter allen „causae secundae“ steht die „causa prima“ dank des „concursum generalis divinus“.

Ein besonders schwieriges Problem ist das Zusammenwirken der „causa prima“ mit den „causae secundae“ im Hinblick auf die Freiheit des Menschen. Wie kann die Handlung eines vernünftigen Geschöpfes einerseits als frei, andererseits aber nicht ohne den „concursum generalis“ möglich sein. Dieses Problem lichtet sich am ehesten, wenn man bedenkt, dass es für Gott keine Zeitenfolge, also nicht Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gibt, was ein Wesensmerkmal des geschaffenen Seins ist und was es auch immer bleibt, solange das geschaffene Sein existent ist.

Geschichtlich stehen hier die beiden Lösungsversuche gegenüber, die wir als die thomistische und die molinistische bezeichnen. Im ersteren Fall wird stärker die Allwirksamkeit Gottes betont, die freilich nicht als Alleinwirksamkeit verstanden werden darf, wie es im Protestantismus geschieht, im letzteren Fall stärker die Freiheit des Menschen. Wie diese Lösungen im Einzelnen sich darstellen, können Sie in jeder Dogmatik nachlesen. Für uns aber ist wichtig, dass sie im Grunde das Geheimnis nicht aufzulösen vermögen.

Nur so viel sei hier gesagt: In der molinistischen und thomistischen Lösung denkt man bei den freien Handlungen des Menschen an eine unmittelbare Mitwirkung Gottes. Daneben gibt es jene Auffassung, die von einer mittelbaren Mitwirkung Gottes bei den freien Handlungen des Menschen spricht. Die bedeutendsten Vertreter dieser Auffassung waren im Mittelalter der Dominikanertheologe Durandus de San Porciano (+ 1334) und der Franziskanertheologe Petrus Johannes Olivi (+ 1298).

In der Geschichte der Menschheit wurde am Anfang alles als Wunder verstanden, weil alles unerklärbar erschien. Dann verschob sich die Wundergrenze immer mehr mit der wachsenden geistigen Entwicklung des Menschen. Das Alltägliche wurde selbstverständlich und erregte nicht mehr sein Erstaunen. Mehr und mehr lernte der Mensch dann das Alltägliche des Daseins von dem Außerordentlichen unterscheiden, so dass dann nur noch das Außerordentliche seine Verwunderung erregte.

In der Schrift des Alten wie des Neuen Testaments wird Gott wegen seiner alltäglichen Wunder gepriesen wie auch wegen der außerordentlichen Ereignisse, die er wirkt. Die Wunderbarkeit der gewöhnlichen Ereignisse des Alltags heben vor allem die Psalmen hervor, die Wunderbarkeit des Außergewöhnlichen die geschichtlichen Bücher. Sichtbar wird es vor allem in besonderen Zeichen der Fürsorge Gottes für sein Volk, in geschichtlichen Ereignissen, die den Rahmen des Gewöhnlichen sprengen.

Wenn man die zeitgenössische Literatur über das Wunder ins Auge fasst, so ist man überrascht, wie viel geistige Unklarheit und wie viel Verschwommenheit des Begriffes hier vorliegt, ganz gleich ob sich Theologen oder Naturwissenschaftler oder Philosophen mit der Frage des Wunders beschäftigen. Schon deshalb ist es lohnend, ja notwendig, für den Theologie Studierenden, ja für jeden, der sich um eine umfassende theologische Ausbildung bemüht, diesen Problembereich einmal genauer zu reflektieren oder zu analysieren.

In der religiösen Praxis und in der religiösen Unterweisung ist nicht abzusehen von diesem Problembereich. Da ist es dann so, dass die einen das Wunder bejahen und es, vielleicht gar in exzessiver Weise, zum Fundament ihrer Glaubenszustimmung machen, während die anderen es als absolut peripher betrachten oder es gar als unzumutbar ablehnen. Die richtige Position liegt auch hier wiederum in der Mitte, wie so oft. Sie muss aber begründet werden. Dazu ist es erforderlich, dass die Wunderfrage allseitig untersucht und die Problematik des Wunders an vielen praktischen Beispielen erläutert wird.

Man muss klare Begriffe haben, wenn man sich Gedanken über das Wunder macht. Gerade die Klarheit der Begriffe ist ein leidiges Kapitel in der Theologie, aber nicht nur dort. Allgemein muss man konstatieren: Begriffliche Unklarheit und mangelnde Logik in der Gedankenfüh-

nung sind ein auffallendes Moment in den vielen Büchern, die heute den theologischen Markt überschwemmen, und in den vielen theologischen Vorlesungen, die heute mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit gehalten werden..

Um das für unser Thema zu verdeutlichen: So lesen wir bei einem Autor: „Der Glaube des Menschen muss immer freie Entscheidung bleiben, die äußerlich nicht abgesichert werden kann. Und doch bedarf er der ihn hervorrufenden und stärkenden Motive, die zum Vertrauen gegenüber Jesus einladen und es (das Vertrauen) als sinnvoll erscheinen lassen“⁶².

Was heißt „freie Entscheidung“? Was ist mit äußerer Absicherung gemeint? Der Glaube eine moralische Entscheidung, aber wie alle moralische Entscheidungen bedarf er eines hinreichenden rationalen Fundamentes. Wenn ich mich für das Gute entscheide, muss ich zunächst wissen, was das Gute ist, bzw. muss ich wissen, ob die Entscheidung, die mir nahe gelegt wird, wirklich eine gute Entscheidung ist. Das aber ist eine Frage, die nur die „ratio“ beantworten kann. Solche Überlegungen oder Begründungen sind nicht eine äußere Absicherung. Ethische Entscheidungen dürfen niemals willkürlich sein, sie brauchen ein rationales Fundament. Die rationale Begründung unseres Handelns, in diesem Falle des Glaubens, ist aber nicht eine äußere Absicherung, wohl aber ist das Motiv die Bedingung für die Entscheidung, die Voraussetzung. Die Scholastik sagt: „Nihil volitum quod non est cognitum“. Das Motiv für eine ethische Entscheidung liegt - allgemein gesprochen - immer in der Erkenntnis der Werthaftigkeit eines Aktes.

So ist es auch beim Glauben. In der Erkenntnis der Werthaftigkeit eines Aktes und in seiner Realisierung ist die Bejahung Gottes inbegriffen. Das gilt in weit höherem Maße für den Glaubensakt, da in ihm Gott unmittelbar bejaht wird, nicht mittelbar, wie das in den anderen sittlichen Akten der Fall ist. Hier ist aber zu bedenken, dass die Erkenntnis der Werthaftigkeit eines Aktes noch nicht die Entscheidung ist. Das Motiv zwingt nicht zur Entscheidung. Darin besteht das Geheimnis des freien Willens des Menschen. Die Erkenntnis der Werthaftigkeit eines Aktes und seines verpflichtenden Charakter ist noch nicht die Entscheidung. Die Entscheidung und das Handeln müssen da hinzukommen. Viele wissen um die Schädlichkeit des

⁶² Richard Glöckner, *Biblischer Glaube ohne Wunder?* Einsiedeln 1979, 37.

Alkohols, trinken ihn aber dennoch. Zwischen Wissen und Handeln liegt im Grunde immer ein tiefer Abgrund.

Begriffliche Unschärfe begegnet uns auch da, wo man vom Glauben an Wunder spricht oder vom Wunderglauben. Vom Glauben an Wunder zu sprechen, ist ebenso falsch oder zumindest missverständlich, wie wenn man vom Glauben an Gott spricht. Wie Gottes Existenz erkannt wird, so wird auch das Wunder erkannt, wenn es wirklich ein Wunder ist. So wie Gott zunächst keine Frage des Glaubens ist, so ist auch zunächst das Wunder keine Frage des Glaubens. Gottes Existenz wird erkannt wie das Wunder erkannt wird. Die Anerkennung der Existenz Gottes ist allerdings die Voraussetzung für die Anerkennung des Wunders, wenn nicht im Einzelfall gar das Wunder erst zur Anerkennung der Existenz Gottes führt.

Normalerweise gilt: Wenn ich ein unerklärliches Ereignis auf das besondere Wirken Gottes zurückführen will, muss ich zuvor um seine Existenz wissen. Das betont bereits Augustinus mit Nachdruck in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium⁶³.

Legitim kann man von Glauben an Wunder nur dann reden, wenn man Glauben in ganz einem besonderen Sinne fasst, nicht im Sinne von „meinen“ oder auch nicht im theologischen Sinne von Wirklichkeitserkenntnis auf Grund von Fremdeinsicht, sondern im Sinne von Sich-Öffnen für eine andersartige Wirklichkeit. Wenn man „glauben“ als Offenheit für die Transzendenz versteht, dann kann man die Rede vom Wunderglauben rechtfertigen. Das müsste man dann aber des Näheren erklären.

Es geht hier um das begriffliche Verstehen des Glaubens. Heute definiert man den Glauben in der Tat oft einfach als Offenheit für Gott. Zuweilen ist der Glaubensbegriff dann noch vager, wenn man „glauben“ etwa einfach als Ernstnehmen Gottes, als ein Mit-ihm-Rechnen, als ein Überzeugtsein von seinem Dasein und seinem Wirken versteht. Versteht man den Glauben so, dann kann man tatsächlich sagen: Das Wunder setzt den Glauben voraus. Dann kommt man aber zu der paradoxen Behauptung: Das Wunder setzt den Glauben voraus, und gleichzeitig führt es zum Glauben. Man versteht dann jedoch den Glauben jeweils anders, einmal als Offenheit für Transzendenz, dann als Übernahme oder Annahme der Offenbarung. Aber

⁶³ Augustinus, In Ioannem 8, 1 und 17, 1.

das ist ungenau und missverständlich: Wenn das Wunder zum Glauben führen soll, kann es nicht es selber ein Gegenstand des Glaubens sein.

Fasst man allerdings den Glauben als Offenheit für Transzendenz, als Ernstnehmen Gottes, so muss auch von Glauben der Heiligen in der Vollendung sprechen. Denn sie sind offen für Transzendenz für Gott, sie nehmen Gott ernst, sie rechnen mit ihm, sie bekennen sich zu seinem Dasein und zu seinem Wirken. Verstehen wir den Glauben so, dann wird er, der Glaube, nicht durch das Schauen abgelöst, wie es im 1. Korintherbrief heißt⁶⁴. Dann kann man natürlich auch Jesus ohne Einschränkung als einen Glaubenden, als den exemplarisch und authentisch Glaubenden bezeichnen⁶⁵. Eine solche Terminologie vernebelt jedoch die Wirklichkeit.

Also besser ist es, von der Anerkennung zu sprechen im Hinblick auf die Wunder, von der Annahme oder von der Wahrnehmung eines Wunders.

Keinesfalls ist die Annahme oder die Anerkennung eines Wunders indessen zwingend wie die Annahme einer mathematischen Berechnung. Sie, die Anerkennung von Wundern, steht auf einer anderen Ebene als die Einsicht in mathematische Wahrheiten. Es geht hier um verschiedene Wirklichkeitsbereiche⁶⁶. Im Bereich der Geisteswissenschaften kann, anders als in den Naturwissenschaften und in der Mathematik, nicht abgesehen werden von der Beteiligung des Willens an der Erkenntnis, mehr oder weniger.

So ist es auch bei der Anerkennung eines Wunders. Auch bei ihr ist stets auch der Wille beteiligt. Das kann jedoch nicht bedeuten, dass die sachlichen Gründe nicht hinreichen bzw. dass eine Lücke bleibt, in die der Wille eintreten muss etwa im Sinne eines „stat pro ratione voluntas“, als ob der Wille an die Stelle der Einsicht treten müsste. Wäre es so, dann wäre die Anerkennung eines geschehenen Wunders letztendlich irrational. Dann würde die Annahme eines Wunders über die sachlichen Gründe hinausgehen, sie wäre dann eine Entscheidung, die intellektuell nicht zu rechtfertigen wäre.

⁶⁴ 1 Kor 13, 12.

⁶⁵ Christian Schütz, Glaube und Wunder, in: Siegfried Schulz, Rudolf Schnackenburg, Christian Schütz, Wunderfrage und Wunderglaube, Aschaffenburg 1975, 91 f.

⁶⁶ Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 137 f.

In der klassischen Metaphysik unterscheiden wir zwischen der „certitudo necessaria“ und der „certitudo libera“. Die „certitudo libera“ ist den Geisteswissenschaften zugeordnet, die „certitudo necessaria“ der Mathematik und den Naturwissenschaften. Die Wissenschaften haben ihre je eigene Methode. Es ist nicht sachgemäß, wenn man die mathematische und die naturwissenschaftliche Wahrheitserkenntnis und die ihr folgende Gewissheit allein gelten lässt, wenn man sie verabsolutiert oder zum Maßstab jeder Wahrheitserkenntnis erhebt. Die Methode der Wahrheitserkenntnis und der Grad ihrer Gewissheit sind jeweils vom Gegenstand bestimmt. Je komplizierter dieser ist, umso weniger kann man bei seiner Erforschung von der Person absehen.

Ist der Wille schon bei der Anerkennung des Wunders beteiligt, so gilt das erst recht für die Glaubensentscheidung, die ihrer Natur nach, wie gesagt, eine ethische Entscheidung ist, die als solche, wie alle ethischen Entscheidungen, rational fundiert ist oder besser: rational fundiert sein muss.

Das Wunder ersetzt nicht die freie Entscheidung für den Glauben, so wenig wie die Erkenntnis, dass etwas sittlich gut und geboten ist, die Entscheidung und die sittliche Tat ersetzt. Das Wunder ist nur ein Medium auf dem Weg der Feststellung der Wahrheit des Verkündigungsanspruchs der Kirche. Es will helfen, Gewissheit über die Wahrheit des Glaubens zu erhalten, es will helfen, den Glaubensakt rational grundzulegen.

Diese Zusammenhänge sind angedeutet in den Evangelien, wenn Jesus es ablehnt, Schawunder zu wirken, wenn er es ablehnt, den Gesetzeslehrern und Pharisäern, die ein Zeichen von ihm verlangen, ein solches zu geben⁶⁷. Er weiß, dass auch die Wunder nicht anerkannt werden, wenn man sich gegen sie sperrt, wenn man ideologisch fixiert ist, wenn man die Wirklichkeit nicht vernimmt oder vernehmen kann, wie sie ist. Er weiß, dass auch eklatante Wunder dem Einzelnen die Glaubensentscheidung nicht ersparen und dass sie ihn faktisch nicht zum Glauben führen können, wenn er sich von vornherein dagegen sperrt. Das ist gemeint, wenn Jesus einmal in der synoptischen Tradition ausruft: „Vater, Herr des Himmels

⁶⁷ Mt. 12, 38-40.

und der Erde, ich preise dich, dass du dies den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart hast“⁶⁸.

Jesus weiß um die Beteiligung des Willens und auch des Affektes bei der Erkenntnis existenzieller Sachverhalte. Er weiß aber auch um das doppelte Moment der Beteiligung des Willens in solchen Fällen, einmal bei der Anerkennung des Wunders, zum anderen bei der Glaubensentscheidung.

Das Wunder ist eine freie Erkenntnis, und der Glaube ist eine freie Entscheidung. Es gibt, wie gesagt, Erkenntnisse, bei deren Zustandekommen der freie Wille beteiligt ist, vor allem gibt es Erkenntnisse, die kompliziert und subtil sind. Zwar ist der freie Wille nicht immer beim Zustandekommen von Erkenntnissen beteiligt, wohl aber ist er immer am Zustandekommen ethischer Entscheidungen beteiligt, somit ist er immer auch am Zustandekommen der Glaubensentscheidung beteiligt, die ja, wie gesagt, im Kern stets eine ethische Entscheidung ist. Das gilt trotz der Wunder und der historischen und philosophischen Überlegungen, die die Glaubensentscheidung vorbereiten.

Um es genauer zu sagen: Das Wunder anerkennen wir in einem freien Erkenntnisakt, den Glauben aber realisieren wir in einem freien ethischen Willensakt. Das Wunder ruht in einer freien Erkenntnis, der Glaube aber in einer freien Entscheidung. Das heißt: Die Beteiligung des Willens ist hier jeweils von anderer Art.

Jesus zeigt zwar seine Allmacht in Wundern, aber dennoch zwingt er seine Wahrheit den Menschen nicht auf⁶⁹, weder die Wahrheit des Wunders noch die Wahrheit seines Anspruchs, wohin die Wunder führen sollen.

Hier liegt auch die Antwort auf die Frage, weshalb Jesus trotz seines Wunderwirkens so wenig Glauben findet bzw. weshalb die Kirche trotz eklatanter Wunder, die es auch heute noch gibt in der Kirche, auch in der Gegenwart von vielen zurückgewiesen wird. Aufschlussreich ist hier der Lebensweg des Mediziners und Nobelpreisträgers Alexis Carrel, der im Jahre 1944 gestorben ist. Trotz der Wunder, die er selbst in Lourdes erlebt hatte - wir werden noch

⁶⁸ Mt 11, 25; Lk 10, 21.

⁶⁹ Mk 2, 9-13.

darauf zu sprechen kommen -, brauchte er Jahrzehnte, um sie und ihren Zeichencharakter akzeptieren zu können.

Die Gewissheit, mit der ein außergewöhnlicher Vorgang als Wunder anerkannt wird, ist eine moralische Gewissheit, nicht eine physische, das heißt ihr eignet jene Gewissheit, mit der es die Philosophie oder allgemein die Geisteswissenschaften zu tun haben, nicht jene Gewissheit, die den Naturwissenschaften und der Mathematik zugeordnet ist.

Die Konstatierung der übernatürlichen Verursachung eines naturwissenschaftlich nicht mehr erklärbaren Vorgangs ist, wie gesagt, eine philosophische, nicht eine naturwissenschaftliche Erkenntnis.

Aus der moralischen Gewissheit, die eine freie Gewissheit ist, darf jedoch nicht unter der Hand eine Wahrscheinlichkeit werden. Auch die moralische Gewissheit ist eine Gewissheit, und sie ist auch nicht von geringerem Grad als die physische Gewissheit, erst recht ist sie keine Gewissheit, die nur noch einen rein subjektiven Wert hätte.

Wenn wir hier von einer moralischen Gewissheit sprechen, die stets eine freie Gewissheit ist, so darf man diese Gewissheit nicht zu einer Wahrscheinlichkeit abwerten, zu einer „probabilitas“. Von Gewissheit sprechen wir, wenn kein vernünftiger Grund gegen eine Sache spricht, wenn kein „dubium prudens“ vorhanden ist, von Wahrscheinlichkeit, wenn es noch einen vernünftigen Grund oder vernünftige Gründe gibt, die gegen eine Sache oder gegen einen Vorgang sprechen. Die moralische Gewissheit ist eine freie Gewissheit, eine „certitudo libera“, keine „certitudo necessaria“. Daher sind hier persönliche Komponenten an der Zustimmung beteiligt, nicht zuletzt spielt hier auch das Einverständnis mit den Konsequenzen, die sich gegebenenfalls aus der Zustimmung zu einer Erkenntnis ergeben, eine Rolle.

Aristoteles (+ 322 vor Christus) - er war zwanzig Jahre lang Schüler von Platon - hat bereits festgestellt, dass die Art der Gewissheit jeweils durch den Gegenstand bestimmt wird, mit dem sich der menschliche Intellekt befasst.

Hier ist an das berühmte Wort von Leibniz zu erinnern, Gottfried Wilhelm Leibniz (+ 1716): „Wenn die Geometrie unseren Leidenschaften und gegenwärtigen Interessen ebenso wie die Moral zuwiderliefe, würden wir sie nicht weniger bestreiten und verletzen als jetzt die Moral“⁷⁰.

Wir dürfen nicht übersehen: „Der Gott, der sich im Wunder als Heilszeichen offenbart, beunruhigt unsere natürliche Geborgenheit und unsere Verbundenheit mit dem Irdischen. Es ist ... verständlich, dass sich der Mensch in seiner bedrohten Selbstherrlichkeit gegen Gott wehrt und, statt sich in Demut einer so anspruchsvollen Liebe zu ergeben, sich lieber hinter der unvermeidlichen Doppelsinnigkeit des Zeichens verschanzt, oder sich an der so genannten rein wissenschaftlichen Objektivität festklammert“⁷¹. Wenn man ehrlich ist, kann man angesichts des Wunders indessen nicht einer Entscheidung aus dem Wege gehen⁷².

Hier gilt das berühmte Wort des Mathematikers und Philosophen Blaise Pascal (+ 1660), der gesagt hat, es gebe angesichts der Offenbarung Gottes genug Licht, um die Erwählten zu erleuchten, und genug Dunkelheit, um sie zu demütigen⁷³.

Das Wunder ruht in einer freien Erkenntnis, der Glaube aber in einer freien Entscheidung. Die Anerkennung eines Wunders ist ein intellektueller Akt, die Glaubensentscheidung aber ist ein voluntativer, ein ethischer Akt, der freilich in einem intellektuellen Akt gründet, nämlich in der Erkenntnis der Angemessenheit und Notwendigkeit des ethischen Aktes, im Falle des Glaubensaktes in der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des zu Glaubenden.

Die Anerkennung des Wunders fällt also in den Bereich der freien Gewissheit, die den Geisteswissenschaften, vor allem der Philosophie, zugeordnet ist. Voraussetzungen sind hier eine unvoreingenommene Offenheit gegenüber der Wirklichkeit sowie die Bereitschaft, die Konsequenzen, die aus dem Wunder für das ethische Leben folgen, zu akzeptieren. Die Offenheit beinhaltet auch den Abbau aller seelischen Blockaden, jeder affektiven Voreingenommenheit gegenüber der Transzendenz und gegenüber dem Religiösen.

⁷⁰ Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Leipzig 1926, I, II, 15, S. 66.

⁷¹ Louis Monden, Theologie des Wunders, Freiburg 1961, 340.

⁷² Ebd., 339-341.

⁷³ Vgl. F. Thiébaud, (Anhang), in: Alphonse Olivier, Gibt es noch Wunder in Lourdes?, Aschaffenburg 1973, 228-230.

Daher kann man sagen: Am Wunder scheiden sich die Geister. Die einen erkennen es an und werden durch es zum Glauben geführt, die anderen verharren in der Skepsis.

Wunder sind schon deshalb niemals zwingend, darauf verweist Clive Stuart Lewis⁷⁴, weil wir, wenn wir mit einem Wunder konfrontiert werden, immer sagen können, wir seien das Opfer einer Illusion gewesen. Zudem kommt es auf die Philosophie an, ob man Wunder überhaupt für möglich hält oder nicht. Geht man davon aus, dass es keine Wunder gibt, so wird man in keinem Fall einen wunderhaften Vorgang als solchen gelten lassen. Daher muss zuerst die Frage der Möglichkeit des Wunders geklärt werden, bevor man sich mit seiner Faktizität beschäftigt.

Deshalb muss auch ein sensationelles Wunder, etwa vor einer großen Menschenmenge gewirkt, nicht zu einer Massenbekehrung führen oder zur Hinwendung einer großen Anzahl von Menschen zu den Glaubenswirklichkeiten. Darauf verweist das Neue Testament in der bekannten Parabel Jesu von dem reichen Prasser und dem armen Lazarus⁷⁵. Da argumentiert der reiche Prasser gegenüber Abraham: „Wenn ein Toter lebendig würde, so würden sie sich (die Brüder des Prassers) bekehren“. Dieser aber gibt ihm zur Antwort: „Wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, so werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht“⁷⁶.

Es ist bezeichnend, dass die Menschen bereits im Neuen Testament sehr verschieden auf die Wunder Jesu reagieren, skeptisch, positiv oder negativ, unentschieden oder zornig, undankbar oder dankbar, schimpfend oder Gott preisend. Die einen lehnen die Krankenheilung Jesu am Sabbat im 13. Kapitel des Lukas-Evangeliums ab, die anderen erkennen darin die Heilsmacht Gottes⁷⁷. Die einen halten die Heilung eines Blindgeborenen im 9. Kapitel des Johannes-Evangeliums für unmöglich, die anderen kommen dadurch zum Glauben an Jesus als den Menschensohn⁷⁸. Zehn Aussätzige werden, wie Lukas im 17. Kapitel berichtet, gesund und

⁷⁴ Clive Staple Lewis, Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung (deutsch von Sigismund von Radecki), Köln 1952, 13.

⁷⁵ Lk 16, 19-31.

⁷⁶ Lk 16, 31.

⁷⁷ Lk 13, 10-47.

⁷⁸ Jo 9, 16-35.

nehmen das Gesundwerden als selbstverständlich hin, während einer darin die Aufforderung Gottes erkennt⁷⁹, die einen erkennen in der Dämonenaustreibung durch Jesus, Mt 12, dass er der Sohn Gottes ist, die anderen sehen darin ein Argument dafür, dass er besessen ist⁸⁰.

Das liegt nicht daran, dass die Wundertaten Jesu etwa in sich zwiespältig wären und jede beliebige Interpretation zuließen. Schon die Evangelien sehen den Grund für diesen Sachverhalt in der Eigenart der menschlichen Einstellung. Es wäre falsch, daraus die Folgerung zu ziehen: Also muss man doch an Wunder glauben, wenn sie den Glauben stützen sollen. Das wäre widersinnig. Wohl aber ist es so: Zum einen liegt die Anerkennung von Wundern auf der Ebene der freien Gewissheit, zum anderen erspart das Wunder dem Gläubigen nicht die Glaubensentscheidung, es kann diese immer nur erleichtern oder stützen. Das Wunder erspart dem Menschen nicht die positive Einstellung zu ihm, und es erspart ihm nicht die freie Entscheidung zu seiner Annahme und die Entscheidung für den Glauben, zu dem es hinführen soll, wenn es auch noch so eindrucksvoll ist⁸¹.

So wenig es der Sinn der rationalen Fundierung des Glaubens ist, die Glaubensentscheidung zu ersparen, so wenig ist die Ersparung der Glaubensentscheidung der Sinn des Wunders.

Das Wunder ist ein existentielles Faktum, dessen übernatürliche Verursachung sich nicht aufdrängt, dessen übernatürliche Verursachung vielmehr das Ergebnis einer philosophischen Überlegung ist, wenn auch einer sehr einfachen. Sie bedingt die freie Zustimmung, wie das bei allen Erkenntnissen im Reich der Geisteswissenschaften im Allgemeinen der Fall ist, die man von daher jedoch nicht als Glaubenserkenntnisse bezeichnen kann.

Die Annahme eines Wunders ist nicht zwingend, wie etwa die Annahme einer mathematischen Berechnung zwingend ist. Bei der Annahme eines Wunders gibt es eine Reihe von Voraussetzungen im erkennenden Subjekt. Vor allem ist bei der Annahme eines Wunders der Wille beteiligt. Das ist jedoch nicht deshalb so, weil etwa die sachlichen Gründe nicht hinreichen würden, für die dann der Wille eintreten müsste, sondern weil bei der Wahrheitser-

⁷⁹ Lk 17, 11-19.

⁸⁰ Mt 12, 22-24.

⁸¹ Richard Glöckner, *Biblischer Glaube ohne Wunder?* Einsiedeln 1979, 89 f.

kenntnis im Bereich der Philosophie und der Geisteswissenschaften überhaupt nicht von der Beteiligung des Willens abgesehen werden kann.

Es ist nicht sachgemäß, wenn man die mathematische und naturwissenschaftliche Wahrheitskenntnis als Maßstab jeder Wahrheitserkenntnis nimmt. Im Bereich der Geisteswissenschaften und erst recht der Philosophie ist die Wahrheit komplizierter, kann sie vor allem nicht in Absehung von der Person, in Absehung vom erkennenden Subjekt, erfasst werden.

Sehr deutlich tritt die Relevanz der persönlichen Einstellung hinsichtlich der Anerkennung eines Wunders in der Auseinandersetzung um das Wunder der Heilung eines Blindgeborenen im Johannesevangelium im 9. Kapitel hervor⁸². Da wird deutlich, dass es sich bei der Untersuchung dieser wunderbaren Heilung nicht nur um eine rein sachliche Feststellung von Tatsachen handelt, dass da vielmehr auch die persönliche Haltung hier eine Rolle spielt, vor allem das innere Geöffnetsein für die äußeren Fakten und der Wille, der bereit ist, diese Fakten zur Kenntnis zu nehmen. Wenn jemand sich sperrt, wie die Pharisäer das tun in dieser Perikope, weist er das Zeichen zurück, wie die Pharisäer das Zeichen zurückweisen. In diesem Sinne dienen Wunder stets auch zur Scheidung der Geister. Das ist eine Erkenntnis, die der Mathematiker und Philosoph Pascal (+ 1662) in der Feststellung zum Ausdruck gebracht hat, ein wenig übertrieben freilich, wie das oft bei ihm der Fall ist, Wunder dienen mehr zur Verdammnis der Nichtgläubigen als zur Gewinnung der Gläubigen.

Also, bei der Wunderfrage geht es nicht nur um historische und medizinische Fakten, sondern auch um die subjektive Bereitschaft, die Fakten hinzunehmen und sich von ihnen zu Gott als ihrem Urheber hinführen zu lassen. Der gesunde Menschenverstand muss das Außergewöhnliche konstatieren, woraus sich die Zeichenhaftigkeit des Geschehens und seine Zurückführung auf Gott ergibt.

Für Wunder, die irgendwie für die Gemeinschaft der Kirche von Bedeutung sind, speziell im Rahmen von Beatifikationen und Kanonisationen, wird dieses Urteil nach entsprechender Prüfung dem zuständigen Bischof zuerkannt bzw. der römischen Kongregation für die Beatifikationen und die Kanonisationen, Letzterer jedenfalls in letzter Instanz. Aber auch sonst ist

⁸² Joh 9.

es vorgesehen, dass die zuständigen Bischöfe nach eingehender Prüfung der genaueren Umstände ein wunderbares Geschehen als von Gott verursacht erklären. Erst in neuerer Zeit machen sie allerdings, speziell in romanischen Ländern, häufiger Gebrauch davon. Das verbietet es jedoch nicht dem einzelnen Gläubigen, für sich privat zu einem Urteil über ein Geschehen, dessen Zeuge er selber ist bzw. von dem ihm berichtet wird, sich ein Urteil zu bilden und zu einer Entscheidung zu kommen. Das gilt im Übrigen auch im Fall der Beatifikationen und der Kanonisationen, jedenfalls prinzipiell⁸³.

Aus der Klage Jesu: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht“⁸⁴, kann man nicht schließen, dass Jesus die Wunder als Brücke zum Glauben überhaupt abgelehnt hat, wie etwa der evangelische Theologe Adolf von Harnack (+ 1930) meint, wie feststellt in seinem Buch „Das Wesen des Christentums“⁸⁵. Dagegen sprechen viele andere Stellen in den Evangelien, dagegen spricht das Verhalten Jesu ganz allgemein. Jesus will mit seiner Klage den sekundären Charakter der Wunder hervorheben bzw. die oberflächliche Wundersucht mancher seiner Zuhörer, die auf Sensationen aus waren, zurückweisen. Es handelt sich hier, bei der Klage Jesu im 4. Kapitel des Johannes-Evangeliums (Joh 4, 48) somit um eine hyperbolische Redeweise, wie sie uns wiederholt bei Jesus in den Evangelien begegnet.

Aus der Stellungnahme Jesu zu den Wundern ist zu schließen, dass er sie nicht in erster Linie als Brücken zum Glauben versteht. In erster Linie sind sie für ihn Zeichen der angebrochenen Gottesherrschaft, Veranschaulichung seiner Botschaft. Unbestreitbar ist es jedenfalls, dass die Wunder Jesu manchmal den Glauben voraussetzen, dass sie zuweilen aber doch zu ihm hinführen sollen.

Mitunter setzen die Wunder Jesu den Glauben voraus, wenngleich das nicht immer der Fall ist. Das ist zu beachten gegenüber der Tendenz, das Wunder völlig im Bereich des Glaubens anzusiedeln, gegenüber einer Tendenz, die, aus der evangelischen Theologie kommend, heute auch für nicht wenige katholische Theologen bestimmend ist, eine Tendenz freilich, die sich mit einer wenig durchreflektierten Begrifflichkeit verbindet oder auch mit ihr konkurriert.

⁸³ Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 50 ff.

⁸⁴ Joh 4, 48.

⁸⁵ Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1950, 19.

Im Blick auf das Wunderwirken Jesu können wir sagen: Das Wunder hat zwar stets den Glauben zum Ziel, nicht jedoch immer zur Voraussetzung. Demnach kann man nicht sagen: „Wunder im biblischen Sinn sind erst innerhalb des Glaubens möglich“⁸⁶. Ebenso wenig kann man sagen, das „Wunder finde seine Grenze am Unglauben“⁸⁷. - Die Behauptung, das Wunder sei dem Glauben mitnichten vorgeordnet und könne ihm in keinem Fall als Begründung und Beweis dienen⁸⁸, tritt in einen klaren Widerspruch zum Ersten Vatikanischen Konzil. Wenn man diese Position vertritt, resigniert man im Grunde gegenüber einem rationalen Aufweis des Glaubens und bekennt sich bewusst oder unbewusst zu einem unkatholischen Fideismus⁸⁹.

Immer wieder hat man auch gesagt, in der Wunderfrage zeige sich allgemein die „Zirkelstruktur alles Glaubens“ und damit die faktische Irrationalität des Glaubens. Denn der Glaube an Gott und an die Gottheit Jesu beruhe einerseits auf konkreten Ereignissen und Erfahrungen, die ihn motivierten und hervorbrächten, andererseits könne aber das einzelne Ereignis nur dann zum sprechenden Glaubensmotiv werden, wenn ihm ein gewisses Maß an gläubiger Weltdeutung vorausgehe⁹⁰.

Beschäftigt man sich des Näheren mit der angeblichen Zirkelstruktur des Glaubens, wird einem klar, dass sie von einer schlecht durchreflektierten Begrifflichkeit herrührt, dass sie sich von dem schillernden Wort „Glauben“ herleitet. Klärt man den Begriff, dann löst sich diese angebliche Dialektik schnell auf.

Gewiss ist das Verständnis der Welt als Schöpfung Gottes die Voraussetzung für die Anerkennung von Wundern, aber dieses Verständnis ist nicht eine Entscheidungsfrage, sondern eine Frage der Erkenntnis, nicht das Ergebnis einer willentlichen Entscheidung, sondern einer intellektuellen Einsicht, die freilich, wie alle philosophischen Einsichten, nicht eine notwendige Gewissheit, sondern nur eine freie Gewissheit herbeiführen kann. Das liegt halt an dem

⁸⁶ Christian Schütz, Glaube und Wunder, in: Siegfried Schulz, Rudolf Schnackenburg, Christian Schütz, Wunderfrage und Wunderglaube, Aschaffenburg 1975, 64.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Schütz erklärt kategorisch, das Wunder könne nur aus der Erfahrung des Glaubens erkannt werden (ebd., 68). Dann erklärt er wiederum, man müsse unterscheiden zwischen dem Glauben als Voraussetzung des Wunders und einem „religiös gestimmten Erwartungshorizont“ (ebd. 67). Die Situation ist verworren.

⁹⁰ Richard Glöckner, Biblischer Glaube ohne Wunder, Einsiedeln 1979, 22; vgl. auch Bernhard Wenisch, Geschichten oder Geschichte. Theologie des Wunders, Salzburg 1981.

Gegenstand, auf den sich derlei Erkenntnisse richten. Deshalb ist hier der Wille an der Zustimmung beteiligt. Es wäre jedoch töricht, deswegen derlei Erkenntnisse als Glauben zu bezeichnen.

Zum einen ist bei der Anerkennung des Wunders daher der Wille beteiligt, zum anderen erspart das Wunder dem Menschen niemals die Glaubensentscheidung, auch dann nicht wenn er unmittelbar mit ihm konfrontiert wird. Das Erkennen der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Glaubensentscheidung im Vollzug, das sind verschiedene Dinge. Beim Glauben geht es um eine ethische Entscheidung, beim Wissen jedoch um eine intellektuelle. Um Letzteres, um ein Wissen, aber geht es beim Wunder. Weil der Glaube eine ethische Entscheidung ist, deshalb ist er immer wieder auch angefochten. Die Anfechtungen gehören irgendwie zum Glauben dazu, mehr oder weniger. Sie sind gewissermaßen ein Wesensmoment desselben. Das ist deshalb so, weil der Glaube einerseits eine ethische Tat ist und weil er sich andererseits auf Inhalte richtet, die transzendent sind. Wir müssen hier freilich unterscheiden zwischen Anfechtungen im Glauben und Glaubenszweifeln. Die Anfechtungen haben ihren Ort im Gefühl, die Zweifel im Intellekt. Erst die Letzteren berühren damit die ethische Ebene, unter Umständen, nämlich dann, wenn man sie nicht löst, sondern in ihnen verharnt.

Weil es beim Glauben um eine ethische Entscheidung geht und weil der Glaube sich auf Inhalte richtet, die transzendent sind, deshalb gehört das Angefochtensein zum Glauben dazu. Anders ist das beim Wissen um ein Wunder oder beim Wissen um die Wunder. Hier geht es um eine Erkenntnis, die, wie nicht übersehen werden darf, unter die Kategorie der freien Gewissheit fällt.

Die Angefochtenheit des Glaubens kann auch durch das Wunder nicht endgültig beseitigt werden. Zum Glauben als einer ethischen Tat gehören zusammen mit den Anfechtungen die Notwendigkeit des Bekenntnisses des Glaubens und die Möglichkeit seiner Verleugnung. Würden diese beiden Momente aufgehoben, so würde der Glaube in Wissen verwandelt.

Wissen kann man nicht verleugnen, deshalb braucht man es auch nicht zu bekennen. Bekenntnis und Verleugnung sind korrele Begriffe, die wesensmäßig zum Glauben hinzugehören. Der „status viatoris“, der Pilgerstand, wird durch ein Wunder, und sei es noch so ein-

drucksvoll, nicht aufgehoben, der Glaube wird dadurch nicht zum Wissen. Wir unterscheiden den „status viae“ und den „status gloriae“. Die Wunder nehmen den „status gloriae“, der durch das Schauen bestimmt ist, nicht vorweg.

Anfechtungen und Zweifel und Belastungen des Glaubens entstehen immer wieder aus dem Glauben gegenläufige Erfahrungen, vor allem aus der Erfahrung der Selbstgenügsamkeit der Welt oder der scheinbaren Ohnmacht Gottes oder auch aus der Fragwürdigkeit und der Negativität des Lebens, wie sie dem Menschen speziell in dem Phänomen der Schuld und wie sie ihm im Leid und im Tod begegnet.

Wir müssen uns hier vor Augen halten, dass der Glaube, wie gesagt, eine ethische Entscheidung ist, das Wissen jedoch eine intellektuelle.

Daher werden im Neuen Testament die Jünger, auch nachdem oder obwohl sie Zeugen vieler Wunder geworden sind, immer wieder als Ungläubige oder Kleingläubige charakterisiert⁹¹. Deshalb werden sie irre an Jesus, als seine Passion ihren Anfang nimmt⁹².

Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Wie der Glaube sich uns nicht aufdrängt, so drängt sich auch das Wunder nicht auf, obwohl das I. Vaticanum die Wunder mit Recht als „signa certissima“ des übernatürlichen Ursprungs des Christentums und der Kirche bezeichnet. Denn bei dieser Gewissheit handelt es sich um eine freie Gewissheit, die nicht von anderer Art ist als jene Gewissheit, die dem Urteil zukommt, dass der übernatürlichen Offenbarung und der Kirche die „credibilitas“ oder die „credentitas“, die Glaubwürdigkeit und, daraus hervorgehend, die Glaubpflichtigkeit, zukommt. Glaubpflichtigkeit, das meint: Wenn ich erkenne, dass die Offenbarung eine Kunde aus der Transzendenz ist, wenn ich erkenne, dass sie von Gott kommt, bin ich ethisch verpflichtet, ihr Glauben zu schenken.

Die Möglichkeit, Wunder nicht anzuerkennen, gründet in ihrer spezifischen Eigenart: Es geht bei den Wundern und ihrer Anerkennung um eine freie Gewissheit, und man kann ihren Konsequenzen für das persönliche Leben aus dem Wege gehen, indem man sie mit tausend Fragezeichen umgibt. Endlich können dem Wunder gegenüber psychische Blockaden vorliegen, die durch entsprechende frühkindliche Erlebnisse oder durch das Fehlen jeder religiösen Er-

⁹¹ Mk, 6, 52.

⁹² Mk 14, 50.

ziehung oder durch eine antireligiöse Indoktrinierung von frühester Kindheit an entstanden sind, wie das gerade heute nicht gerade selten der Fall ist.

Noch eine weitere begriffliche Klärung am Schluss dieses ersten Kapitels. Sie folgt aus dem Gesagten: Man sollte nicht sagen, der Glaube bleibe ein Wagnis, auch wenn man die Wunder in Betracht ziehe. So kann es immer wieder lesen in der entsprechenden Literatur. Ein Wagnis ist der Glaube nicht, darf er nicht sein, denn als „actus humanus“ bedarf er einer rationalen Begründung. Diese aber vermittelt eine hinreichende Gewissheit: Das heißt es bleibt kein „dubium prudens“ zurück, kein vernünftiger Zweifel. Wenn ich keine Gewissheit habe, dass ein konkreter Akt ethisch gut und gefordert ist, brauche ich ihn nicht zu setzen. Tue ich es dennoch, so ist das für mich kein ethischer Akt im eigentlichen Sinn.

Von Wagnis kann man beim Glauben höchstens insofern sprechen, als es sich hier um eine Entscheidung für eine Person handelt. Aber selbst von daher rechtfertigt sich im Grunde genommen diese Redeweise nicht, denn hier geht es um die Person Gottes, dessen Wahrhaftigkeit und Treue wir mit metaphysischer Gewissheit erkennen können⁹³.

Mit anderen Worten: Der Glaube ist deshalb kein Wagnis, weil er als „actus humanus“ einer rationalen Begründung oder Rechtfertigung bedarf und erhalten kann und muss und weil er nicht auf menschliche Personen hin ausgereicht ist, sondern auf den einen Gott, auf die drei göttlichen Personen. Gott aber kann sich nicht irren, und er kann nicht in die Irre führen. Gottes Wahrhaftigkeit und Treue sind für uns von metaphysischer Gewissheit.

Endlich noch eine letzte begriffliche Klärung: Oft wird das Wunder als Glaubenserfahrung bezeichnet, nicht als objektives Geschehen, das von außen her in seiner Außergewöhnlichkeit erkannt werden kann. So hatten wir das Wunder definiert: ein objektives Geschehen, das von außen her in seiner Außergewöhnlichkeit erkannt werden kann. Wenn das Wunder jedoch einfach als Glaubenserfahrung definiert wird, dann ist es konsequent, die Auferstehung Jesu

⁹³ Zur Rede vom Wagnis des Glaubens vgl. Richard Glöckner, *Biblischer Glaube ohne Wunder?* Einsiedeln 1979, 88 f.

als das größte Wunder zu bezeichnen bzw. in den Begegnungen des auferstandenen Christus mit seinen Jüngern gewissermaßen einen Extremfall des Handelns Gottes zu sehen⁹⁴.

Auf dem Hintergrund unserer Definition müssen wir die Auferstehung Jesu als ein in unserem Zusammenhang nicht verwertbares Wunder verstehen, denn die Auferstehung Jesu ist ein Vorgang, der als ein striktes Mysterium anzusehen ist, der zwar Spuren in unserem Raum und in unserer Zeit hinterlassen hat, jedoch in seinem Wesen nicht unserem Raum und unserer Zeit angehört und daher für uns ein Vorgang ohne jede Analogie ist. Die Erscheinungen des Auferstandenen und das Leerwerden seines Grabes, das sind zwar Vorgänge, die sich in unserem Raum und in unserer Zeit abgespielt haben, die Auferstehung als solche ist jedoch in einem strengen Sinne jenseitig. Es handelt sich hier von daher bei der Auferstehung Jesu weder um ein reines Glaubenswunder (wie die Eucharistie) noch um ein fundamentaltheologisch verwertbares Wunder, wie das etwa bei einem Heilungswunder der Fall ist.

Im Kontext einer rationalistischen Weltsicht kann es keine Wunder geben, weil es hier ja keinen Gott gibt. Rationalismus ist hier im Sinne von Naturalismus gemeint: Es gibt nur eine Wirklichkeit, nämlich die weltimmanente, die naturale Wirklichkeit. Wenn man von vornherein die Existenz Gottes ablehnt bzw. eine jenseitige Wirklichkeit, so kann man auch durch auffallende Phänomene nicht zu ihr hingeführt werden, jedenfalls nicht im Allgemeinen.

Haben wir uns einmal dafür entschieden, dass Wunder nicht möglich sind - es handelt sich hier um eine Entscheidung, nicht um eine Erkenntnis -, so wird uns weder ein in der Vergangenheit geschehenes noch ein in der Gegenwart geschehendes Wunder überzeugen.

Dann sieht man in den Wundern nur auffallende natürliche Geschehnisse, die durch den Aberglauben und durch die Unwissenheit der Menschen auf Gott zurückgeführt werden, man sieht dann in den Wundern nur auffallende natürliche Geschehnisse, die auf Grund von Aberglauben oder Unwissenheit auf Gott zurückgeführt werden⁹⁵.

⁹⁴ Christian Schütz, Glaube und Wunder, in: Siegfried Schulz, Rudolf Schnackenburg, Christian Schütz, Wunderfrage und Wunderglaube, Aschaffenburg 1975, 75.

⁹⁵ Bernardin Goebel, Katholische Apologetik, Freiburg 1930, 60.

Ernest Renan (+ 1892), der sich in der Bekämpfung des Christentums im 19. Jahrhundert einen Namen gemacht hat, erklärt: „Das erste Prinzip (der unabhängigen Evangelienkritik) lautet: dass es im Netzwerk der menschlichen Erlebnisse keinen Platz für das Wunder gibt, ebenso wenig wie im Ablauf der Naturereignisse; die (unabhängige Evangeliums-) Kritik ... stellt sich von Anfang an auf den Standpunkt, dass alles in der Geschichte rein menschlich erklärt werden muss“⁹⁶.

Der naturalistische Rationalismus macht das natürliche Erkennen des Menschen zur Norm der Wirklichkeit. Der Naturalismus bezieht sich auf das Sein, der Rationalismus bezieht sich auf das Erkennen. Der Naturalismus erkennt nur eine einzige Seinsordnung an, während der Rationalismus nur eine einzige Erkenntnisordnung anerkennt. Wir würden demgegenüber sagen: Es gibt die natürliche Wirklichkeit und die übernatürliche oder die Immanenz und die Transzendenz, und es gibt das natürliche Erkennen und das übernatürliche, wobei wir das übernatürliche Erkennen als „glauben“ bezeichnen. Das I. Vatikanische Konzil spricht demnach von dem „duplex ordo essendi“ und von dem „duplex ordo cognoscendi“, von der doppelten Ordnung des Seins und des Erkennens, von der doppelten Ordnung des Erkennens, das heißt: von Wissen und Glauben.

Der naturalistische Rationalismus - wir sprechen hier auch von einem philosophischen Monismus - sagt: Was der Erkenntnis des Menschen entzogen ist, das gibt es nicht. Er meint die natürliche Erkenntnis des Menschen. Dieser Monismus übersieht die Transzendentalität des menschlichen Geistes, der sich selbst überschreiten kann auf das Absolute hin und der dieses Sich-selbst-Transzendieren geradezu notwendigerweise vollzieht. Von daher gehört die Religion zum Menschen dazu, wesentlich. Das sagt uns bereits die geschichtliche Betrachtung. Bereits der Stoiker Seneca weist darauf hin, dass es kein Volk gibt, das nicht in irgendeiner Weise die Götter verehrt.

Der naturalistische Rationalismus will den Menschen rein aus sich verstehen, was eigentlich nicht möglich ist angesichts der Tatsache, dass der Mensch sich notwendig selbst überschreitet und sich von daher in seiner existentiellen Abhängigkeit erfährt, notwendig, ob er will oder nicht, sofern er nicht die Augen davor verschließt, willentlich oder bedingt durch affek-

⁹⁶ Ernest Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, Paris 1859, VII.

tive Blockaden. Das ist deshalb so, weil der Intellekt zum Menschen gehört und mit ihm die Tatsache des Selbstbewusstseins und der Freiheit im Sinne von Selbstbestimmung.

Im naturalistischen Rationalismus macht sich der Mensch letztlich, bewusst oder unbewusst, selber zu Gott. „Der Geist (des Menschen) vertraut (da) so sehr auf die Kraft seiner eigenen Überlegungen und auf die Konstruktion abstrakter Ideen, die ihm entspringen“, so drückt es John Henry Newman (+ 1891) aus, „dass er danach strebt, dem System die Funktion Gottes zu geben; aber der Gott, den wir so erreichen, ist ein erbärmlicher Gott: unser eigener Geist. Wir geraten in einen Kreislauf, und Verehrung wird zur ausgesprochenen Selbstverherrlichung“⁹⁷.

Der naturalistische Rationalismus bestimmt heute den atheistischen Humanismus, dessen Einfluss weit über die Humanistische Union hinausgreift, und den dialektischen Materialismus, der die Weltanschauung des Marxismus darstellt, der nicht weniger weit hinausgreift über die Weltanschauung des Marxismus. Der atheistische Humanismus und der dialektische Materialismus bestimmen heute das Denken vieler Menschen atmosphärisch, auch wenn sie nicht bereit sind, sich mit den entsprechenden Systemen zu identifizieren.

Wenn es aber außer der Immanenz, jenseits von unserer immanenten Welt, Transzendenz gibt, also eine transzendente Welt oder transzendente Wirklichkeit, dann sind Wunder möglich, jedenfalls prinzipiell. Wenn es Gott gibt - Gott ist in diesem Verständnis die Kulmination der transzendenten Wirklichkeit -, wenn es Gott gibt, so kann er Wunder wirken - diese Möglichkeit gehört dann zu seinem Wesen -, dann aber kann der Mensch auch den Zeichencharakter des Wunders erkennen.

Die Nichtanerkennung des Wunders wurzelt aber nicht nur in der Leugnung Gottes bzw. in der Leugnung der Transzendenz, also im naturalistischen Rationalismus, den wir auch als philosophischen Monismus charakterisierten⁹⁸, Wunder gibt es auch nicht für den Agnostiker oder für den Positivisten, zumindest sind sie nicht erkennbar für ihn. Der Agnostiker oder der

⁹⁷ Zitiert nach Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 178 f. Leider gibt Monden hier die Fundstelle nicht an. Wahrscheinlich ist sie zu finden in Newmans Schrift „Two Essays on Miracles“, London ¹¹1897.

⁹⁸ Vgl. Clive Staples Lewis, *Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung* (deutsch von Sigismund von Radecki), Köln 1952, 17 f.

Positivist geht davon aus, dass wir nichts wissen von einer anderen Welt, von einem Jenseits - das griechische Wort „agnoéin“ bedeutet „nicht wissen“ -, und dass wir, wenn eine solche Welt wirklich existiert, keinen Zugang zu ihr finden können. Ob eine andere Welt existiert, wird offen gelassen. Der Agnostizismus oder der Positivismus dürfte heute noch stärker wirksam sein als der rationalistische Naturalismus, faktisch läuft er jedoch oft auf ihn hinaus, ist er oft mit ihm identisch.

Die Möglichkeit des Wunders wird endlich auch durch den Pantheismus und durch den Deismus geleugnet. Durch den Deismus deshalb, weil für ihn die Distanz zwischen Gott und Welt so groß ist, dass Gott auf dem Weg der Bedeutungslosigkeit schließlich seine Existenz verliert, für den Pantheismus deshalb, weil für ihn die Distanz zwischen Gott und Welt so gering ist, dass Gott schließlich mit der Welt zusammenfällt. Diese beiden Philosophien stehen einander sehr nahe, obwohl sie Gegensätze sind. Was sie eint, das ist im Grunde genommen die Tatsache, dass sie in unmittelbarer Nachbarschaft des Atheismus angesiedelt sind. Auch der Pantheismus und der Deismus sind Positionen, die für Viele heute plausibel geworden sind, nicht anderes als der Naturalismus und der Rationalismus und nicht anders als der Agnostizismus oder der Positivismus. Im einen Fall, im Fall des Pantheismus, gibt es keinen persönlichen Gott, im anderen Fall, im Fall des Deismus, ist der persönliche Gott nicht in der Lage, Einfluss zu nehmen auf unsere Welt.

Allgemein ist festzuhalten: Das Wunder erfreut sich heute keiner besonderen Gunst, es sei denn in der Sensationspresse, wo von Zeit zu Zeit immer wieder von spektakulären Ereignissen die Rede ist, die dann aber, über kurz oder lang von den Tatsachen widerlegt werden.

Auch Gläubige fühlen sich heute bei dem Begriff des Wunders oft eher in ihrem Glauben bedroht als bestärkt. Während das Wunder früher vielfach als eine Stütze des Glaubens angesehen wurde, betrachten auch gläubige Christen es heute nicht selten als eine Last⁹⁹. Das gilt speziell für die neutestamentlichen Wunder. Viele wären froh, wenn es sie gar nicht gäbe. Oft wird in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die biblischen Wunder unserer Welterfahrung nicht entsprechen, sofern wir keine Wunder erleben, und dass sie nicht in unser naturwissenschaftliches Weltbild hineinzupassen scheinen. Viele meinen auch, die bibli-

⁹⁹ Joh 20, 30 f.

schen Wunder würden zu einem Problem angesichts unserer genaueren Erkenntnisse über die Entstehung der biblischen Schriften, über die biblische Zeitgeschichte und über das Schrifttum der Umwelt des Neuen Testaments.

Wir wissen heute um das Wachsen der Tradition im Neuen Testament und um die literarische Eigenart der Perikopen. Wir sehen die Entstehungsgeschichte und das literarische Genus der Evangelien differenzierter. Wir wissen, dass die Evangelien, wie sie uns vorliegen, ihre Vorgeschichte haben und dass es bei den Perikopen nicht um Reportagen oder um Protokolle geht. Die Formgeschichte, die Traditionsgeschichte und die Redaktionsgeschichte manches Licht in die Entstehung der Evangelien hineingebracht. Das alles hat dazu geführt, dass, während früheren Generationen gläubiger Christen die Wunder Jesu als stärkste Beweise seiner Göttlichkeit galten, der moderne Mensch vielfach in Verlegenheit gebracht wird durch sie.

[Ignace Lepp, Psychotherapeut und Professor an der Sorbonne in Paris, der nach dem II. Weltkrieg vom Kommunismus zum katholischen Christentum konvertierte - er ist in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts gestorben -, schreibt in seinem Buch „Von Marx zu Christus“ - das Buch erschien in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts -, wenn heute ein gebildeter Mensch zum ersten Mal der Gestalt Jesu begegne, wie sie uns im Neuen Testament geschildert werde, ergreife ihn dessen Hoheit, dabei werde er dann jedoch von den Wunderberichten über ihn und über seine Apostel abgeschreckt, ja peinlich berührt¹⁰⁰.]

Es ist einfach ein Faktum, dass die Wunder des Neuen Testaments, die einst ein Hauptbeweis für die Glaubwürdigkeit des Christentums waren, heute für viele zu einem bedeutenden Hindernis geworden sind¹⁰¹. Der tiefere Grund dafür liegt jedoch nicht in den Wundern als solchen, sondern darin, dass die Naturwissenschaften und die Technik heute weithin eine naturalistische Atmosphäre geschaffen haben, unterschwellig. Sie haben heute weithin eine Weltanschauung geschaffen, deren Credo das exklusive Bekenntnis zu der sichtbaren Welt und zu ihren Gesetzen ist. In diesem Credo wird das Bekenntnis zur sichtbaren Welt gleichsam. Das ist eine Weltanschauung, die mehr unbewusst und emotional wirkt, aber damit um-

¹⁰⁰ Ignace Lepp, Von Marx zu Christus (Aus dem Französischen übersetzt von L. Reichenpfader), Paris 1957, 329. 334..

¹⁰¹ Vgl. Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 6, ders., Wunder. Bedeutung und Wirklichkeit, Stein a. Rh. 1981, 6.

so souveräner und umso nachhaltiger. Die Naturwissenschaften und die Technik sind heute vielfach zu einer Weltanschauung geworden, die sich extrem unduldsam gebärdet. Diese Weltanschauung ist im Grunde nicht rational, sondern irrational. Sie zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie die Philosophie verachtet, insbesondere die Metaphysik.

Zwar hält die katholische Kirche in ihrer Glaubenslehre, anders als das in den meisten anderen christlichen Denominationen der Fall ist, an der Möglichkeit und Wirklichkeit echter Wunder fest, aber nichtsdestoweniger ist die naturalistische Grundhaltung, die Wunder für überlebt hält, nicht ohne Eindruck auf breite kirchliche Kreise geblieben. In seinem humorvoll übertreibenden Roman „Das Wunder des Malachias“ lässt Bruce Marshall, der den Glauben an das Wunder in der anglikanischen Kirche für völlig erstorben hält, einen katholischen Geistlichen die folgenden Worte sprechen: „Überhaupt sind Wunder heutzutage aus der Mode gekommen. Wenn sich eines im Schlafzimmer unseres Hochwürdigsten Herrn Bischofs ereignen würde, täten Seine Gnaden alles, um den ungehörigen Fall zu vertuschen“, worauf ein Domherr sekundiert: „Das ist auch meine Meinung, und darüber hinaus bin ich sicher, dass die sämtlichen kirchlichen Würdenträger von Schottland, Irland, England und Wales derselben Meinung sind“¹⁰².

Nicht wenige Theologen vertreten heute die Auffassung, das Zeitalter der Wunder sei endgültig vorbei, und, falls solche heute etwa noch vorkämen, seien sie sowohl für den Glauben und seine Begründung als auch für die Lehrentwicklung in der Kirche oder im Christentum belanglos.

Der protestantische Dogmengeschichtler Reinhold Seeberg (+ 1935) schrieb bereits im Jahre 1908: „Das Wunder war einst die Grundlage aller Apologetik, es wurde dann zu einer apologetischen Krücke, und heute kann man es nicht selten als ein Kreuz der Apologetik bezeichnen“¹⁰³.

¹⁰² Bruce Marshall, *Das Wunder des Malachias*, Köln 1953, 57.

¹⁰³ Reinhold Seeberg, *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. XXI, Leipzig 1908, 562.

Der Exeget Rudolf Bultmann (+ 1975) schreibt: „Der Mensch von heute baut darauf, dass der Lauf der Natur und Geschichte wie sein eigenes Innenleben und sein praktisches Leben nirgends vom Einwirken übernatürlicher Kräfte durchbrochen wird“¹⁰⁴.

Berühmtheit erlangt hat das folgende Feststellung Bultmanns, die immer wieder zitiert worden ist: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparate benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muss sich klar machen, dass er, wenn er das für die Haltung christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverstündlich und unmöglich macht“¹⁰⁵. Faktisch wird da das Wunder zu einer kompromittierenden Nebenerscheinung oder zu einem für die Religion hinderlichen Auswuchs des Religiösen.

Rudolf Bultmann ist zum Vorkämpfer einer in diesem Sinne seiner Meinung nach zu reformierenden Theologie und Verkündigung geworden. Allgemein gilt, dass die Ablehnung des Wunders in den Gemeinschaften der Reformation konsequenter ist als in der römischen Kirche, aber sie findet sich auch in der Letzteren in wachsendem Maß. Die Frontstellung gegen das Wunder ist jedoch nicht das Ergebnis der Wissenschaft, sondern eines Einschwenkens auf das allgemeine Empfinden in unserer säkularisierten Welt, eine Honorierung des rationalistischen und des agnostizistischen Anspruchs der Naturwissenschaften. Da verabsolutieren die Naturwissenschaften ihren Wissenschaftsbegriff. Bezeichnenderweise arbeitet man hier nicht selten mit dem Medium der Ironie.

Im Juli 1986 erklärte der anglikanische Bischof David Jenkins von Durham auf der anglikanischen Generalsynode in York, der Glaube an einen Gott, der mit „laserstrahlähnlicher Genauigkeit“ Wunder vollbringe, werde dem Wesen Gottes nicht gerecht. Man könne nicht an einen Gott glauben, der manchmal Wunder tue, „um ein paar Menschen in das Geheimnis seiner Menschwerdung, Auferstehung und Erlösung einzuweihen“. Ironisch fügte er hinzu, dieser Gott sei offenbar nicht bereit, seine Wundermethoden anzuwenden, um „vor Aussch-

¹⁰⁴ Rudolf Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Hamburg 1964, 13.

¹⁰⁵ Rudolf Bultmann, *Kerygma und Mythos*, Bd. I, Hamburg 1951, 18. Vgl. auch Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1967, 279.

witz zu bewahren, Hiroshima zu verhindern, Hungersnöte zu beenden und eine friedliche Ablösung des Apartheidsystems herbeizuführen“. Ein solcher Gott sei ein „Kultidol“ und er sei es nicht wert, dass man an ihn glaube. Zwar fand Jenkins nicht den ungeteilten Beifall der Synodalen, er drückte jedoch das aus, was man vielfach im Protestantismus heute denkt, speziell auch innerhalb der anglikanischen Kirche. Auf dieser Synode wurde im Übrigen auch die Frage der Frauenordination behandelt, die inzwischen schon seit zwei Jahrzehnten keine Frage mehr ist innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft.

Es ist das radikale Immanenz-Bewusstsein, das der Skepsis des modernen Menschen gegenüber dem Wunder und seiner Leugnung als Pate zur Seite steht und das von der Theologie aufgegriffen wird, das zweifellos mehr unbewusst ist als bewusst. Es ist vor allem bedingt durch die Dominanz der Naturwissenschaften und der Technik.

Viele schenken heute den Naturwissenschaften und der aus ihnen hervorgehenden Technik blindes Vertrauen und meinen, mit ihnen könnten sie alles erklären. Die Naturwissenschaften sind zuständig für die Welt der Erscheinungen, für diese unsere immanente Welt. Ihnen obliegt es, nach den innerweltlichen Ursachen zu fragen. Und sie gehen davon aus, dass es für jede Wirkung einen zureichenden Grund gibt. Zu Recht. Das darf sie jedoch nicht daran hindern, dass sie unter Umständen, wenn keine innerweltliche Ursache für eine Wirklichkeit oder für einen Vorgang gefunden werden kann oder wenn sich etwa ergibt, dass prinzipiell eine innerweltliche Ursache nicht gefunden werden kann, dass man dann nicht verbietet, dass auf eine welttranszendente Ursache rekurriert wird, oder - sagen wir es so - dass man dann dem Philosophen nicht verbietet, die Naturwissenschaft zu transzendieren. Diesen philosophischen Schluss kann allerdings der Naturwissenschaftler auch selber vollziehen, sofern das philosophische Fragen und Antworten zum Menschsein eines jeden Menschen dazugehört.

Die Naturwissenschaften sind zuständig für die innerweltlichen Ursachen. Mit Recht gehen sie davon aus, dass jedes Phänomen eine innerweltliche Ursache hat. Das darf sie jedoch nicht daran hindern, wenn sie keine innerweltliche Ursache finden können oder wenn sich etwa ergibt, dass prinzipiell eine innerweltliche Ursache nicht zu finden ist, dass sie dann auf eine welttranszendente Ursache rekurrieren. Das tun sie dann allerdings nicht als Naturwissenschaftler, sondern als Philosophen oder besser als Menschen, die philosophisch fragen.

Die Skepsis des modernen Menschen gegenüber dem Wunder, die letztlich weniger rational ist als emotional, sie ist letzten Endes nicht das Ergebnis der Bibelexegese, wie man gern behauptet, sie resultiert vielmehr aus einem radikalen Immanenzbewusstsein, das mehr unbewusst ist als bewusst, das vor allem die Folge der Dominanz der Naturwissenschaften und ihrer Anwendung in der Technik ist. Damit verbindet sich eine atheistische Grundhaltung, mehr oder weniger bewusst. Die Ursache und zugleich die Folge davon ist eine tiefe Missachtung der Philosophie, speziell der Metaphysik.

In der Tat ist Gott in der Naturwissenschaft nicht zu finden, ist die Transzendenz in der Welt der Dinge, des Vorhandenen, nicht zu entdecken, denn Gott ist wesenhaft der ganz andere, und das Jenseitige ist eben nicht das Diesseitige. Gott fällt nicht in die Kompetenz der Naturwissenschaften, und im Labor kann man ihn nicht finden.

Gott ist nicht ein Teil der Welt, mit der es die Naturwissenschaften zu tun haben. Deshalb kann man ihn nicht mit den Methoden der Naturwissenschaften erreichen, wohl aber mit den Methoden der Philosophie, der „*recta philosophia*“, die unbelastet ist von wirklichkeitsfremden Vorurteilen.

Die Gottesfrage, bzw. die Frage nach der Transzendenz, ist eine wesenhaft philosophische Frage. Erst wenn der Naturwissenschaftler zum Naturphilosophen wird, so gelangt er an die Grenze der Naturwissenschaft und damit zu Gott. Als Naturwissenschaftler fragt er, sofern er seine Wissenschaft methodisch richtig betreibt, nach den innerweltlichen Ursachen der Dinge. Als Naturphilosoph aber fragt er nach der Ursache aller Ursachen, nach der *causa prima*, die hinter allen „*causae secundae*“ steht, und ihr Wirksamwerden erst ermöglicht und trägt.

Die Naturwissenschaften fragen nach den Einzelheiten, die Philosophie fragt nach dem Ganzen, nach dem „*totum*“, nach der Totalität, wie der englische Philosoph Alfred North Whitehead (+ 1948) sich ausdrückt. Die Naturwissenschaften fragen nach den „*causae secundae*“, die Philosophie fragt nach der „*causa prima*“.

Der rasante Fortschritt der Naturwissenschaften, die Basis unseres radikalen Immanenzbewusstseins, hat die Welt für uns erklärbar gemacht, ohne dass dabei von Gott die Rede sein muss, weithin zumindest, vordergründig müssen wir sagen. Die Rätselhaftigkeit dieser Welt tritt aber erst in unseren Blick, wenn wir sie als Ganze betrachten und wenn wir auf ihren Rand, auf ihre Grenze schauen. Erst dann verweist die Welt, der Kosmos, auf ein Anderes, auf die Bedingung der Möglichkeit dieser Welt. Dieser äußerste Rand aber begegnet uns nicht ohne weiteres im Alltag. Vor allem kann man vor diesem äußersten Rand die Augen verschließen, zumal wenn man den daraus folgenden Konsequenzen entfliehen möchte. Die Rätselhaftigkeit der Welt tritt erst in unseren Blick, wenn wir auf ihre Grenze schauen. Dem können wir uns aber entziehen. Die Unerklärbarkeit und die Rätselhaftigkeit der Welt bleiben jedoch bestehen, auch wenn wir die Augen davor verschließen, weil sie objektive Gegebenheiten sind.

In den Naturwissenschaften schweigt Gott. Das ist nicht zu leugnen. In den Naturwissenschaften muss Gott schweigen, wenn der Naturwissenschaftler seiner Methode treu bleibt und treu bleiben will. Mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Methoden kann Gott nicht angegangen werden. Er ist ja nicht ein Gegenstand unter anderen Gegenständen, er ist nicht eine welthafte Ursache neben vielen anderen welthaften Ursachen, etwa die erste oder mächtigste, er ist vielmehr die transzendente Ursache aller Dinge. Als immaterielle und letzte Ursache des Seins, kann er nur jenseits des Sichtbaren und durch die Naturwissenschaft erfassbaren Universums existent sein. Die Transzendenz fällt nicht in den Kompetenzbereich der Naturwissenschaften. Gott ist nicht ein Gegenstand der Welt, mit der es die Naturwissenschaften zu tun haben.

Wundert man sich über die Abwesenheit Gottes im Labor oder in den anderen Forschungsstätten der Naturwissenschaftler, so lebt man offenbar in der Vorstellung, Gott sei entweder ein Teil dieser Welt oder er existiere gar nicht. Beides aber ist töricht. Die Naturwissenschaften sind eben dem Bereich des Phänomenalen zugeordnet und finden darin das Objekt ihrer Wissenschaft. Wo immer sie jedoch die Grenzen des Phänomenalen überschreiten - und das gehört nun einmal zum Menschsein hinzu, das Subjekt der Wissenschaften ist immer der Mensch - da werden die Naturwissenschaften zur Naturphilosophie, da wird der Naturwissen-

schaftler zum Naturphilosophen. Da werden aber auch andere Methoden der Erkenntnisgewinnung notwendig, als sie im Bereich der Naturwissenschaften geboten und notwendig sind.

Die Versuchung, die Naturwissenschaften zu verabsolutieren, bei den Phänomenen unserer immanenten Welt, unserer erfahrbaren Welt, stehen zu bleiben - tun wir das, so identifizieren wir damit die Grenze der Wirklichkeit mit der Grenze unseres technischen Verstandes -, die Versuchung, bei den Phänomenen unserer immanenten Welt, unserer erfahrbaren Welt, stehen zu bleiben das Jenseits der Grenze zu negieren, ist letzten Endes ein ethisches Problem. Eine solche Verabsolutierung ist niemals eine phänomenal wissenschaftliche Erkenntnis, immer ist sie eine transwissenschaftliche Entscheidung, eine Entscheidung, die über die Tragfähigkeit der Wissenschaft der Phänomene hinausgeht.

In der Verabsolutierung der äußeren, der sichtbaren Welt begegnet uns die uralte Versuchung des Menschen, sich selbst in die Mitte der Welt zu stellen, seine technische Vernunft und die sichtbare Welt zur einzigen Wirklichkeit zu erklären. In Buch der Genesis heißt es demgemäß: „Ihr werdet sein wie Gott und Gutes und Böses unterscheiden können“¹⁰⁶. Diese willentliche Entscheidung - sie ist eine willentliche Entscheidung von ihrem Wesen her - diese willentliche Entscheidung hat allerdings in nicht wenigen Fällen eine Reihe von psychologischen Implikationen, die ihrerseits die ethische Relevanz dieser Entscheidung, die eine grundsätzliche ist, wiederum oder gegebenenfalls relativieren.

Die Welt der Wissenschaft des Phänomenalen oder Phänomene stellt sich faktisch als „geschlossene Immanenz“ dar, dann aber stellt sich diese geschlossene Immanenz unserem tieferen Nachdenken in den Einzelheiten wie auch in der Gesamtheit als kontingent dar, das heißt als nicht notwendig, als zufällig. Sie verweist damit aber auf ein „absolutum“, auf die Transzendenz, auf Gott.

Das soll nicht heißen, dass die modernen Naturwissenschaften im Hinblick auf das Gottesproblem nicht auch einen positiven Ertrag aufzuweisen haben. Das darf nicht übersehen werden. Dieser positive Ertrag besteht darin, dass man heute klarer die radikale Transzendenz Gottes erkennt, dass man klarer sieht, dass Gott nicht ein Teil der Welt ist.

¹⁰⁶ Gen 3, 5.

Die Auffassung: Gott ein Teil der Welt, die früher zuweilen latent vorhanden war, ist im Grunde nichts anderes als Götzendienst, als Idololatrie, wenn auch in noch so sublimer Form.

Ist in den Naturwissenschaften auch kein Raum für Gott, und zwar legitimer Weise (!), so haben sie doch für den Philosophen und für den Theologen die wichtige Aufgabe, den Weg zu Gott vorzubereiten und so eine Hilfe zu sein für die Gottesbeweise, die angesichts der tieferen Erkenntnisse der Naturwissenschaften über die Schöpfung um so eindrucksvoller werden. Zugleich können die Naturwissenschaften mithelfen, die Hindernisse, die sich dem Suchenden und Fragenden auf dem Weg zu Gott entgegenstellen, wegzuräumen. Wenn die Naturwissenschaft etwa heute mehr und mehr von der zeitlichen und räumlichen Unendlichkeit des Kosmos abrückt, so werden damit manche Einwände gegen die christliche Schöpfungslehre und gegen die christliche Eschatologie hinfällig. - Das meint Papst Pius XII., wenn er in seiner Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 22. November 1951 erklärt: „Je weiter die wahre Wissenschaft vordringt, desto mehr entdeckt sie Gott“¹⁰⁷.

Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Transzendiert die Gottesfrage auch die Naturwissenschaften, so ist deren Beitrag zu ihr jedoch nicht zu unterschätzen. Sie lenken den Blick auf die radikale Transzendenz Gottes, zudem bereiten sie die Gottesbeweise vor und beseitigen manche Hindernisse auf dem rationalen Weg zu Gott und können so den rationalen Weg zu Gott eindrucksvoller machen.

Faktisch ist es so: Während die Naturwissenschaften in der Vergangenheit in Überschreitung ihrer Kompetenz nicht selten den Atheismus zu rechtfertigen suchten, so ebnen sie heute wieder mehr - dafür zeugen gerade die Bedeutendsten ihrer Vertreter - den Weg zu Gott. Immerhin gibt es heute einige namhafte Naturwissenschaftler, denen ihre Wissenschaft ein Weg zu Gott geworden ist.

¹⁰⁷ Papst Pius XII: Ansprache an die Mitglieder Päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 22. November 1951.

Die Gottesfrage transzendiert die Naturwissenschaften zwar, aber die Naturwissenschaften lenken ihrerseits doch den Blick auf die radikale Transzendenz Gottes, bereiten die Gottesbeweise vor und können manche Hindernisse auf dem rationalen Weg zu Gott beseitigen.

Die Naturwissenschaften haben die Welt erklärbar gemacht. So die allgemeine Meinung. Schaut man jedoch genauer hin, erkennt man, dass das so nicht stimmt, dass sie die Welt nur vordergründig erklärbar gemacht haben. Die tiefere Unerklärbarkeit der Welt, ihre letzte unübersteigbare Rätselhaftigkeit, bleibt dabei bestehen. Sie tritt erst in den Blick, wenn man auf den Rand der Welt schaut, auf ihre Grenze. Dem kann man sich aber entziehen. Davor kann man die Augen verschließen. Es ist möglich, dass man den Blick nicht auf die Bedingung der Möglichkeit dieser Welt richtet. Das geschieht dann aus affektiven oder aus willentlichen Gründen. Im einen Fall ist das dann bedingt durch die vorlaufende Lebensgeschichte, sofern man nicht erkennen kann, im anderen Fall ist das dann bedingt durch die nachfolgende Lebensgeschichte, sofern man nicht erkennen will wegen der Konsequenzen. Intellektuell ist das Verschließen der Augen vor der Grenze dieser Welt indessen nicht zu rechtfertigen.

Die Verabsolutierung der Naturwissenschaften ist außerrational, postrational, irrational. Die zugegebenermaßen geschlossene Immanenz der Welt der Phänomene erweist sich als kontingent, wenn man genauer hinschaut, als kontingent, das heißt als nicht notwendig, und verweist von daher auf ein transzendentes „absolutum“.

Die Versuchung, die Naturwissenschaften zu verabsolutieren, bei den Phänomenen unserer immanenten Welt, unserer erfahrbaren Wirklichkeit, stehen zu bleiben, die Grenze dieser Wirklichkeit mit der Grenze unseres technischen Verstandes zu identifizieren und das Jenseits dieser Grenze zu negieren - was schon in sich widersprüchlich ist, denn wenn es eine Grenze gibt, muss es auch ein Jenseits dieser Grenze geben -, also die Versuchung, das Jenseits der Grenze zu negieren, ist letzten Endes eine Frage des Ethos oder der Psychologie. Sofern die Lösung nicht in der Psychologie liegt, prägt sich in ihr, wie gesagt, die Versuchung des Menschen aus, sich selbst in die Mitte der Welt zu stellen¹⁰⁸.

Die Heilige Schrift hält die Erkenntnis Gottes mit Hilfe der Vernunft für selbstverständlich. Sie geht davon aus, dass Gott sich in der erfahrbaren und erkennbaren Schöpfung nicht unbe-

¹⁰⁸ Vgl. Gen 3, 5.

zeugt gelassen hat, dass die Menschen ihn auch ohne die Offenbarung suchen und finden können. Die entscheidenden Stellen, die hier anzugeben sind, sind: Weish 13; Rö 1 und 2; Apg 14 und 17. Dabei weiß die Schrift allerdings auch um die faktische Gefährdung solcher Gotteserkenntnis durch die Sünde¹⁰⁹. Die genannten Schriftstellen greift das I. Vatikanische Konzil auf, wenn es die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, die Gotteserkenntnis zu der die natürliche Vernunft vordringen kann, auch noch zu einer definitiven Glaubenswahrheit erhebt, wenn sie also diese philosophische Wahrheit als zum verbindlichen katholischen Glauben gehörig deklariert¹¹⁰.

Skepsis und Wunderscheu - das ist die eine Seite unserer Wirklichkeit. Auf der anderen Seite beobachtet man aber heute eine wachsende Wundersucht, einen krankhaften Hang zum Wunder, zu okkulten Phänomenen, zur Wahrsagerei, zu außersinnlichen Heilungen und dergleichen mehr. In Frankreich soll die Zahl der Wunderheiler die Zahl der regulären Ärzte um viele tausend übersteigen. In Mailand gibt es nach zuverlässigen Informationen 4000 Wunderheiler, die mit Psychologie, Parapsychologie und Magie arbeiten und gut davon leben können. Ihre Zahl ist damit weit größer als die der Priester. Der Rationalismus provoziert den Irrationalismus.

Also, wir beobachten heute: Skepsis auf der einen Seite, und Wundersucht auf der anderen Seite. Dabei ruft das eine Extrem das andere auf den Plan. Einerseits hält der Rationalismus Einbrüche des Übernatürlichen in die erkannten Ordnungsgesetze für absolut unmöglich, andererseits wird in gewissen Kreisen mehr und mehr so etwas wie ein extremer Irrationalismus in Gestalt von exzessiver Wundersucht manifest.

Charakteristisch ist, dass die Astrologie immer mehr hoffähig wird. Auch breiten sich mehr und mehr der Spiritismus und magische Praktiken aus, und ihre Akzeptanz ist - da gibt es keinen Zweifel - im Wachsen begriffen. Die magischen Praktiken stehen - allgemein gesprochen - im Dienst der Sicherung des Lebens. Dabei geht es zum einen um die Enträtselung der Zukunft und zum anderen um die Heilung von Krankheiten. Wir sprechen von Mantik und von magischer Medizin - statt von magischer Medizin spricht auch wohl, euphemistisch, von esoterischer Medizin.

¹⁰⁹ Rö 1,18.

¹¹⁰ Denzinger-Schönmetzer, Nr.Nr. 3004. 3026.

In der Kirche findet die Wundersucht ihren Ausdruck vor allem in der Begeisterung für Privatoffenbarungen, für Erscheinungen und für immer neue Wallfahrtsorte und für alle möglichen religiösen Vorstellungen und Handlungen, die man einfach als abergläubisch qualifizieren muss. Dabei verschaffen sich latente Ängste und Sehnsüchte einen Ausdruck, die in einer rational erstarrten und formalistisch nivellierten Seelsorge nicht mehr berücksichtigt werden. Aber das ist nicht allein der Grund für die Leichtgläubigkeit, die in solchem Aberglauben manifest wird. Der Abergläubische glaubt im Grunde zu viel, weil er zu wenig glaubt. Der Abergläubische, der zur Wundersucht Neigende, hat einen schwachen, nicht einen starken Glauben.

Also: Immer wieder gibt es in der Kirche Gruppen, aber auch Einzelne, die in kritikloser Wundersucht immer neue Wallfahrtsorte entdecken und sich kritiklos gleichsam mit Heißhunger auf alle möglichen angeblichen übernatürlichen Geschehnisse und Offenbarungen stürzen, heute mehr denn je. Darin artikulieren sich in der Regel irrationale Sehnsüchte und Ängste, die in der normalen Verkündigung nicht befriedigt werden oder die durch eine schlechte Seelsorge hervorgerufen worden sind. Da tritt an die Stelle des nüchternen Glaubens der Aberglaube, der immer ein Indikator für einen defizitären Glauben ist. Der Abergläubische glaubt alles, weil er nichts glaubt. So kann man es vielleicht - dialektisch - formulieren. Er stürzt sich auf jedes scheinbare Glaubenskriterium, wie ein Ertrinkender, der nach jedem Strohalm greift. Der Wundersüchtige sucht Glaubensbegründungen, aber er sucht sie in unkritischer Weise, gleichsam panisch, könnte man sagen, und er betrügt sich damit indessen selber.

Dem Wundersüchtigen kann man nur dadurch wirksam zu Hilfe kommen, dass man seinen irrationalen Glauben analysiert und ihn zu einem rationalen Glauben führt. Das will sagen: Man muss ihn zu einer nüchternen, rationalen Glaubwürdigkeitsbegründung hinführen, man muss dann gewissermaßen die klassische Fundamentaltheologie in den Alltag übertragen, indem man die wissenschaftlichen Argumente in ein vorwissenschaftliches Gewand kleidet und sie so in die geistige Situation des konkreten Menschen, also des Wundersüchtigen, überträgt.

Der katholische Instinkt gebietet allgemein Zurückhaltung gegenüber Privatoffenbarungen und besondere Vorsicht bei neu entstehenden Wallfahrtsorten. Ein wichtiges negatives Kriterium für solche Wallfahrtsorte ist der Fanatismus der Anhänger und ihre Intoleranz gegenüber ihren Kritikern.

Die unkritische Wundersucht bringt die wirklichen Wunder in Misskredit. Bereits die Schrift warnt vor der Schwarmgeisterei. Die unkritische Wundersucht verdunkelt den Blick für das Wesentliche und untergräbt die Glaubwürdigkeit der Kirche und des Christentums nachhaltig.

Kardinal Alfredo Ottaviani, der in den Jahren des II. Vatikanischen Konzils Präfekt der Glaubenskongregation war - in dieser Funktion ist er der Vorvorgänger des jetzigen Papstes -, warnt als Assessor der Glaubenskongregation im Jahre 1951 im *Osservatore Romano* nachdrücklich vor der Wundersucht seiner Zeit. Er meinte damals, dass die unkontrollierten Berichte über angebliche übernatürliche Ereignisse, die immer neu wie Pilze aus dem Boden schössen, die wahren und wirklichen Wunder in Misskredit brächten. Diese Klage und diese Warnung haben heute, sechzig Jahre später, erhöhte Aktualität.

Ottaviani erinnert damals daran, dass bereits im Matthäus-Evangelium vor den falschen Christen und vor den falschen Propheten gewarnt werde, die große Zeichen und Wunder wirkten, Scheinwunder, um die Gläubigen irrezuführen¹¹¹, und er stellt seinerzeit fest, dass von derartigen Täuschungsversuchen bereits in der Apostelgeschichte die Rede sei¹¹².

Ottaviani konstatiert damals in dieser Stellungnahme eine immer stärker werdende Leidenschaft der Massen für das Mirakulöse und verweist auf die vielen angeblichen Erscheinungs- und Wunderorte, an denen Scharen von Gläubigen zusammenströmten, die nur Sensationen suchten, was sich darin zeige, dass sie kein Interesse hätten an der Kirche, an den Sakramenten und an der Predigt.

Ottaviani erklärt dieses Phänomen mit der Erbsünde, die die menschliche Natur mit all ihren Anlagen, auch mit ihrer religiösen Anlage, in Unordnung und in Verwirrung gebracht habe,

¹¹¹ Mt 24,24.

¹¹² Apg 8, 9.

und erklärt, stets müsse der religiöse Sinn von der Vernunft geführt, durch die Gnade genährt und von der Kirche geleitet werden.

Durch die Wundersucht wird nach Ottaviani die Glaubwürdigkeit der Kirche untergraben und jenen ein Alibi geliefert, die behaupten, im Christentum und besonders im katholischen, begegneten uns immer wieder abergläubische und heidnische Einflüsse, als Überreste eines archaischen Heidentums¹¹³. Diese Warnung finden wir übrigens schon bei Thomas von Aquin (+ 1274), wenn er feststellt, dass die Leichtgläubigkeit der Gläubigen der Kirche nicht weniger schade als der Unglaube ihrer Mitglieder. Sie schadet der Kirche und dem Christentum mehr.

Faktisch neigt der Mensch immer wieder zu Extremen, und die Extreme verschärfen sich gegenseitig, vice versa. Das zeigt sich eben auch im Kontext des Wunderphänomens. Auf der einen Seite beobachten wir da rationalistische Skepsis und übertriebene Zurückhaltung, auf der anderen Seite überschäumende und blinde Gläubigkeit, extreme Wunderscheu und irrationale Wundersucht¹¹⁴.

Für krankhafte Wundersucht stehen in den letzten Jahrzehnten vor allem: Heroldsbach, Bayside, San Damiano und Montechiari, um nur einige Orte zu nennen. In Heroldsbach hat man inzwischen eingelenkt, weil man mit Strenge der Sache nicht Herr werden konnte. Der Strom der Pilger riss nicht ab, über Jahrzehnte hin, trotz der Kirchenstrafen, mit denen die angeblichen Seher bzw. Seherinnen und deren Gefolgsleute belegt worden waren. Nun hat man eine Gebetsstätte aus Heroldsbach gemacht und die Auflage damit verbunden, dass die dortigen angeblich übernatürlichen Geschehnisse nicht mehr erwähnt werden, dass man über sie nicht mehr spricht. Wie weit die Auflage eingehalten wird, das ist die Frage.

Es gibt aber noch eine Reihe weiterer solcher „wilder“ Wallfahrtsorte, die also kirchlich nicht autorisiert sind, die von einer bestimmten Kategorie von Katholiken in schwärmerischer Begeisterung frequentiert werden. Da folgt man dann mit sektenhafter Verbohrtheit und Intran-

¹¹³ Kein Geringerer als Johann Wolfgang von Goethe hat das katholische Christentum einmal als die abergläubische Version des Christentums bezeichnet.

¹¹⁴ Vgl. Alfredo Ottaviani, Warnung vor der Wundersucht unserer Zeit, in: Geist und Leben 24, 1951, 223-225, vgl. Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise, Luzern 1965, 177.

sigenz seinen eigenen subjektiven Plausibilitäten und wähnt sich im Besitz höherer Erkenntnisse und Einsichten.

Das Heilmittel, das sich hier empfiehlt, ist neben einer rechten rationalen Fundierung des Glaubens, wobei man durchaus nicht absehen muss von den emotionalen Elementen des Glaubens, die legitim sind - ich sprach bereits davon -, eine vernünftige religiöse Praxis¹¹⁵ in klarer Unterordnung unter das Lehramt der Kirche.

Heute ist die Wunderfrage in der Theologie, in der katholischen Theologie, zuhöchst umstritten. In der protestantischen Theologie ist sie schon lange kein Thema mehr. Die Polemik gegen das Wunder vollzieht sich in der katholischen Theologie heute auf dem Hintergrund fehlender begrifflicher Klarheit. Die begriffliche Unklarheit ist ohnehin charakteristisch für die katholische Theologie. Ich hatte dieses Faktum gerade auch im Zusammenhang mit dem Wunder schon früher angeprangert. Viele katholische Theologen meinen, wenn es nicht gar die Mehrheit ist, unter dem Einfluss der protestantischen Theologie, Wunder gebe es nicht, Wunder brauche es nicht zu geben, oder, wenn es sie gebe, seien sie nicht erkennbar. Damit gerät man eindeutig, vielfach möglicherweise unbemerkt, in einen Fideismus, der mit dem katholischen Glaubensverständnis einfach nicht mehr vereinbar ist.

Demgegenüber steht es fest, dass das Wunder in das Kerygma von Jesus, dem Christus, hineingehört, dass es von diesem nicht zu trennen ist, geschichtlich betrachtet. Ebenso steht es fest, dass die christliche Botschaft der Begründung bedarf - auch durch das Wunder.

Der Benediktiner-Abt (von der Abtei Schweikelberg) Christian Schütz schreibt, der augenblickliche Diskussionsstand über die Wunderfrage gleiche „dem eines Patienten, über dessen weitere Therapie die Ärzte sich nicht schlüssig“ seien¹¹⁶. Faktisch ist es so, dass die einen, wie sie es nennen, „für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern“ plädieren - damit meinen sie grundsätzliche Leugnung des Wunders -, weshalb sie das Ende jener Periode propagieren, in der dem Wunder, wie Küng es ausdrückt, die Funktion der „Gretchenfrage des christlichen Glaubens“¹¹⁷ zugefallen sei, während die anderen sich intensiv bemühen, aus

¹¹⁵ Eine religiöse Praxis, die vor der „sana ratio“, vor dem gesunden Hausverstand, gerechtfertigt ist.

¹¹⁶ Christian Schütz, Glaube und Wunder, in: Siegfried Schulz, Rudolf Schnackenburg, Christian Schütz, Wunderfrage und Wunderglaube, Aschaffenburg 1975,49.

Glaubens¹¹⁷ zugefallen sei, während die anderen sich intensiv bemühen, aus philosophischer Sicht die Denkbarkeit und Möglichkeit von Wundern in einem strengen Sinne nachzuweisen¹¹⁸. Sie sind jedoch eindeutig in der Minorität.

Diese Umstrittenheit der Wunderproblematik, die faktisch weithin die Ablehnung des Wunders bedeutet, hat manche Theologen veranlasst, für ein Moratorium zu plädieren, oder, wie es der frühere Innsbrucker Fundamentaltheologe Walter Kern ausgedrückt hat, das Thema Wunder einstweilen auf ein theologisches Sperrkonto zu überweisen. Damit ist der Frage jedoch eigentlich nicht gedient, denn auf der einen Seite gehört das Wunder in das Kerygma von Jesus, dem Christus, hinein, wie ich schon früher betonte, zum anderen bedarf die christliche Botschaft einer objektiven Begründung. Hinzukommt, dass das Wunder im Alltag der Kirche eine Selbstverständlichkeit ist, speziell im Kontext der Beatifikationen und der Kanonisationen. Auch die Neuordnung der Seligsprechungs- und des Heiligsprechungsverfahrens, wie sie durch Papst Paul VI. im Jahre 1969 erfolgt ist, verzichtet nicht darauf¹¹⁹. Wörtlich heißt es da: „Die Untersuchung über die Wunder hat gesondert in der Untersuchung über die Tugenden bzw. über das Martyrium zu geschehen“. Ähnlich sagt es auch die Apostolische Konstitution „*Sacra Rituum Congregatio*“ vom 8. Mai 1969, die die bis dahin zuständige Ritenkongregation in zwei Kongregationen aufteilt, nämlich in die *Sacra Congregatio Pro Cultu Divino* und in die *Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum*¹²⁰.

Bei der Seligsprechung und bei der Heiligsprechung gelten heute je ein Wunder als „*conditio sine qua non*“. Das gilt nach der im Jahre 1969 erfolgten Neuordnung des Beatifikationsverfahrens und des Kanonisationsverfahrens. Bis dahin war die Regelung etwas komplizierter. Da mussten mindestens je zwei Wunder nachgewiesen werden. Nur bei der Kanonisation von Märtyrern verzichtete man darauf. Das ist auch heute noch der Fall. Im Fall des Martyriums braucht im Rahmen der Kanonisation kein Wunder nachgewiesen werden, da die Sprache des Martyriums als solche bereits eindeutig ist.

¹¹⁷ Hans Küng, in: *Theologische Quartalschrift* 152, 1972, 214-223.

¹¹⁸ Richard Swinburne, *The Concept of Miracle*, London 1970, 76.

¹¹⁹ Apostolisches Schreiben „*Sanctitas clarior*“ vom 19. März 1969, *Acta Apostolicae Sedis*, Jg. 51, 149-153.

¹²⁰ Ebd., 297-355.

Heute muss als Bedingung für eine Beatifikation und für eine Kanonisation je ein Wunder nachgewiesen werden. Die beiden Wunder müssen nach dem Tod bzw. nach der Selig- bzw. Heiligsprechung des Menschen gewirkt worden sein, der - wie man zu sagen pflegt - zur Ehre der Altäre erhoben werden soll. Sie müssen jeweils auf ihre Echtheit hin geprüft worden sein. Gewöhnlich handelt es sich dabei um Heilungswunder, nicht ausschließlich, gewöhnlich handelt es sich dabei um Heilungswunder, die ihrerseits selbstverständlich auch eine Frucht von Gebetserhörungen sein können. Es muss sich hier jedoch um Wunder handeln, einfache Gebetserhörungen genügen nicht.

Bei den Heilungswundern muss die Heilung wie auch die Unheilbarkeit der vorausliegenden Krankheit durch Mediziner festgestellt worden sein.

Allgemein werden die Wunder im Rahmen der Seligsprechungsprozesse wie auch der Heiligsprechungsprozesse einer genuinen kritischen Untersuchung unterzogen, einer Untersuchung, die von einer außergewöhnlichen Behutsamkeit und Zurückhaltung geprägt ist. Darauf weist der Kanonist Winfried Schulz hin in seinem empfehlenswerten Buch über das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren, das sehr informativ ist, das ich jedem empfehlen kann, der hier ein spezielles Interesse hat: Winfried Schulz, Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren, Bonifatius Verlag Paderborn 1988¹²¹.

In den beiden Wundern, die man bei Selig- und Heiligsprechungsverfahren verlangt, sieht man eine göttliche Bestätigung für die heroische Tugendhaftigkeit des Selig- oder Heiligzusprechenden. Darum geht es, Gott muss die heroische Tugendhaftigkeit des Selig- oder Heiligzusprechenden bestätigen, denn immer ist es Gott, der die Wunder wirkt, der die Wunder zur Verherrlichung seines Dieners wirkt. So die Überlegung. Die Wunder werden in diesem Kontext also als Gotteszeugnis verstanden. Das Kirchenrecht spricht hier von der „fama signorum“ als einer unumgänglichen Hürde in diesem Verfahren.

Bei der Heiligsprechung ist das Engagement der Kirche stärker als bei der Seligsprechung, die der Heiligsprechung für gewöhnlich vorangeht, sofern bei der Heiligsprechung der Papst von seinem Unfehlbarkeitscharisma Gebrauch macht. Die Glaubensverpflichtung, die daraus resultiert, bezieht sich dann allerdings nicht auf das Bestätigungswunder und das vorausge-

¹²¹ Winfried Schulz, Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren, Paderborn 1988, 136 bzw. 135 - 153 (das Buch hat 213 Seiten).

hende Verfahren, sondern lediglich auf das Ergebnis. Die Kanonisationen haben also nach der „sententia communis“ dogmatisch einen definitiven Charakter, nicht jedoch die Beatifikationen.

Stets waren bei den Selig- und Heiligsprechungsverfahren Wunder die „conditio sine qua non“, wenn man einmal von dem Fall des Martyriums absieht. Das gilt so lange wie es solche Verfahren gibt.

Die Wunder werden jeweils kurz in den Heiligsprechungsdekreten, die regelmäßig in den Acta Apostolicae Sedis erscheinen, dokumentiert. Eine Reihe solcher Wunder kann man mit Hinweisen auf die betreffenden Jahrgänge der Acta Apostolicae Sedis finden in dem Artikel von Anton Seitz „Neuzeitliche Wunder bei Heiligsprechungen“¹²². Während es in den Acta Apostolicae Sedis nur kurze Hinweise gibt auf die Beatifikationen und auf die Kanonisationen als solche und die dabei in Anspruch genommenen Wunder, haben wir die genaueren Dokumentationen dieser Verfahren und auch der Wunder, die dabei ausschlaggebend waren, also die offiziellen Berichte über die einzelnen Selig- oder Heiligsprechungsprozesse, in der Reihe „Acta processuum beatificationis et canonizationis“, die fortlaufend durch die Selig- und Heiligsprechungskongregation (früher Ritenkongregation) in der Vatikanischen Druckerei veröffentlicht werden. Hier werden jedenfalls die Berichte über die Wunder detailliert und vollständig wiedergegeben bzw. dokumentiert¹²³.

Festzuhalten ist hier: Wenn der Glaubensakt nicht Willkür sein will, so gilt, jedenfalls gemäß dem katholischen Glaubensverständnis, nach wie vor der bedeutende Stellenwert der Glaubwürdigkeitskriterien als Bedingung für eine rational vertretbare Glaubensentscheidung, wozu auch die physischen Wunder gehören, in der Geschichte wie auch in der Gegenwart. In diesem Kontext hat die katholische Kirche offiziell seit eh und je an der Möglichkeit des Wunders und an der Realisierung dieser Möglichkeit in der Heiligen Schrift, aber auch in der Geschichte der Kirche und in der Gegenwart festgehalten.

¹²² Anton Seitz, Neuzeitliche Wunder bei Heiligsprechungen, in: Theologisch praktische Quartalschrift 1918, 77-92.

¹²³ Vgl. Louis Monden, Theologie des Wunders, Freiburg 1961, 239.

Die für das Heiligsprechungsverfahren bzw. für das Seligsprechungsverfahren notwendigen Wunder sind unabhängig von den Wundern, die der entsprechende Heilige gegebenenfalls bereits zu seinen Lebzeiten gewirkt hat, obwohl sie, sofern sie glaubwürdig bezeugt sind, auch in das Verfahren einbezogen werden. Das ist beispielsweise der Fall bei dem Pfarrer von Ars - er starb im Jahre 1859, 1905 wurde er beatifiziert, 1925 kanonisiert - und bei dem Jugenderziehers und Ordensgründers Don Bosco - er starb 1888, 1929 wurde er beatifiziert, 1934 kanonisiert. Bereits aus dem Leben dieser Heiligen wird uns schon eine Reihe von wunderbaren Geschehnissen berichtet, deren Geschichtlichkeit und Wunderbarkeit außer Frage steht. Interessant ist, dass es hier nicht nur um Krankenheilungen geht, sondern auch um die wunderbare Vermehrung von Nahrungsmitteln oder auch von Geld¹²⁴. Von dem Pfarrer von Ars wird uns beispielsweise berichtet, er habe durch sein Gebet auf wunderbare Weise die Vermehrung eines kleinen Kornvorrats erwirkt¹²⁵. Ähnliches wird uns von Don Bosco berichtet.

Berichte über die wunderbare Vermehrung materieller Mittel angesichts großer Armut durch heiligmäßige Personen haben immer wieder Eingang gefunden in die Selig- und Heiligsprechungsakten. Prosper Lambertini nennt in seinem Werk über die Selig- und Heiligsprechungen eine Reihe von Heiligen¹²⁶, bei deren Kanonisation auf eine solche Nahrungsvermehrung Bezug genommen worden sei, nämlich Klara von Assisi (+ 1253), Theresia von Avila (+ 1582), Magdalena von Pazzi (+ 1607), Pius V. (+ 1572), Aloysius von Gonzaga (+ 1591), Franz Xaver (+ 1552) und viele andere. In neuerer Zeit spielt diese Wunderkategorie eine bedeutende Rolle bei der Heiligsprechung des Weltpriesters André Hubert Fournet, der am 4. Juni 1933 heiliggesprochen wurde. Gewirkt hatte er am Beginn des 19. Jahrhunderts.

Die wunderbare Nahrungsvermehrung begegnet uns nicht nur als Wunder bei kanonisierten Heiligen, sie begegnet uns auch als außerordentliche Begleiterscheinung der Mystik bei einer Reihe von Mystikern, die nicht kanonisiert worden sind¹²⁷.

¹²⁴ Vgl. Francis Trochu, *Le curé d'Ars*, Paris 1925, Kap. 27 (Les miracles du Curé d'Ars); A. Auffray, *Un grand Educateur, Le bienheureux Don Bosco*, Paris 1929, Kap. 11 (Le thaumaturge).

¹²⁵ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 241 f.

¹²⁶ Erschienen 1734 - 1738.

¹²⁷ Vgl. Herbert Thurston, *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, Luzern 1956, 457-468.

Solche Berichte erinnern an das in den Evangelien berichtete Wunder von der wunderbaren Brotvermehrung. Wenn uns derartige Wunder in der Hagiographie vorgestellt werden, sind sie zugestandenermaßen oft ungenügend bezeugt, oft, nicht immer. Bisweilen sind sie gut bezeugt, so dass man sie nicht ohne weiteres in das Reich der Legende verweisen darf. Immer wieder geht es um das gleiche Motiv: Nahrungsmittel werden ausgeteilt und werden doch nicht weniger bzw. es wird mit einer kleinen Menge von Nahrungsmitteln eine unverhältnismäßig große Zahl von Personen bedacht. Dabei steht im Mittelpunkt die Barmherzigkeit Gottes bzw. die Beglaubigung seines treuen Dieners¹²⁸.

Im Folgenden sollen nun zwei Wunder vorgestellt werden, die die damalige Ritenkongregation im Fall der Kanonisierung des Papstes Pius X. (+ 1914) anerkannt hat. Damals waren noch jeweils zwei Wunder notwendig für die Seligsprechung und für die Heiligsprechung. Die Seligsprechung des Papstes Pius X. erfolgte 1951, die Heiligsprechung 1954. Die beiden Wunder, die die Ritenkongregation als Grundlage der Heiligsprechung anerkannte, sind folgende:

Das erste Wunder: Am 25. August 1951 wurde der Advokat Francesco Belsami aus Neapel plötzlich in einem Augenblick auf die Fürsprache des Papstes Pius X., wie es in den Akten heißt, von einem bösartigen Lungenabszess geheilt.

Das zweite Wunder: Die Vinzenterin Maria Ludovica Scorcia wurde am 14. Februar 1952 auf die Fürsprache des Papstes Pius X. plötzlich, wie es in den Akten heißt, von einer Meningoencephalomyelitis geheilt, von einer Meningoencephalomyelitis die durch ein neurotropes Virus hervorgerufen war.

Die Seligsprechung Pius X. war 3 Jahre zuvor erfolgt. Bei diesem Verfahren hatte man als Wunder Nr. 1 die Heilung eines Osteosarkoms am linken Schenkel anerkannt, als 2. Wunder das plötzliche Verschwinden einer bösartigen Geschwulst in der linken Bauchhöhle¹²⁹.

Was die Wunder in den Heiligsprechungsakten der früheren Ritenkongregation (heute Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum) sei hier auf die interessanten Arbeiten des 1991 verstor-

¹²⁸ Herbert Thurston, *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, Luzern 1956, 457 - 468.

¹²⁹ *Acta Apostolicae Sedis*, Jg. 1955, 122-124; vgl. Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 239.

benen Wilhelm Schamoni hingewiesen, der als einfacher Dorfpfarrer Jahrzehnte hindurch die Akten der Pariser Nationalbibliothek durchstudiert hat und eine Reihe von Bänden seiner Forschungen veröffentlicht hat. Hinweisen möchte ich in diesem Zusammenhang auch auf die Broschüre von René le Bec¹³⁰. In diesem Buch geht es um die beiden Wunder, die bei der Heiligsprechung der Jungfrau von Orleans, Jeanne d'Arc, als Gotteszeugnis für deren heroische Heiligkeit angenommen worden sind. Das Buch erschien im Jahre 1922. Es schildert auch eingehend die Diskussion um dieses Wunder innerhalb der Kongregation und gibt daher interessante Einblicke in die Arbeitsweise und den Ernst, mit der die Kirche in solchen Fällen die Echtheit der Wunder untersucht.

Für gewöhnlich liegen bei einer Heiligsprechung mehrere, wenn nicht gar zahlreiche Wunder vor, die angeblich auf die Fürbitte des zu Kanonisierenden gewirkt worden sind, aus denen dann früher zwei Wunder ausgewählt wurden (in der Regel zwei, manchmal auch noch ein- oder mehrere), aus denen heute eines ausgewählt wird.

Besonders zahlreich waren die Wunder, die der Ritenkongregation bei der Kanonisierung des hl. Franz von Sales vorgelegt wurden. Damals konnte Papst Alexander VI. erklären: „... Il y avait plus de miracles, qu'il n'en faudrait pour élever sur les autels une cinquantaine de bienheureux“ - „da gab es mehr Wunder als man gebraucht hätte, um 50 Heilige zur Ehre der Altäre zu erheben“¹³¹.

Äußerst zahlreich sind auch die Wunderberichte im Zusammenhang mit der Heiligsprechung der heiligen Theresia von Lisieux, die ungewöhnlich rasch erfolgte. Sie starb 1897. Zu ihren Lebzeiten hatte sie den prophetischen Satz niedergeschrieben: „Nach meinem Tod werde ich Rosen auf die Erde nieder regnen lassen“¹³². Die Beschreibung dieser Wundergeschehnisse füllte bereits im Jahre 1925 3000 Seiten des Werkes „Pluie des roses“ (zu deutsch: Rosenregen). Es handelt sich bei diesem Werk um einen in Buchform herausgegebenen Bericht über die zahlreichen auf die Fürbitte der Heiligen erlangten Heilungen, Bekehrungen, Hilfen und

¹³⁰ René Le Bec, *Les deux miracles pour la canonisation de Sainte Jeanne d'Arc*, Paris 1922.

¹³¹ Francis Trochu, *Saint François Sales*, Paris 1942, II, 735.

¹³² Thérèse de l'Enfant Jésus, *Histoire d'une âme*, Kap. XII. Deutsch: *Geschichte einer Seele. Die Heilige von Lisieux erzählt aus ihrem Leben* (Therese Martin), Leutesdorf (Johannes-Verlag) 1980, Kap. XII.

Vergünstigungen. Dieser Bericht ist allerdings extrem unkritisch, so unkritisch, dass er wissenschaftlich eigentlich nicht brauchbar ist¹³³.

Es ist zu beachten, dass zwar die Kanonisation eines Heiligen die Gläubigen definitiv zum Glauben verpflichtet - sie gehört zum Bereich der unfehlbaren Lehrentscheidungen im weiteren Sinne -, dass aber nicht die historischen Feststellungen der Kanonisationsbulle bzw. die Begründungen, die darin angegeben werden¹³⁴, also die Wunder, verpflichten. Die Seligsprechung verpflichtet nicht definitiv im Glauben, weil bei ihr das Engagement der Kirche weniger stark ist als bei der Kanonisation. Das kommt auch darin zum Ausdruck, dass neuerdings, seit dem Amtsantritt des neuen Papstes, die feierlichen Beatifikationen durch den Präfekten der „Sacra Congregatio pro causis sanctorum“ oder durch Bischöfe in den Diözesen durchgeführt werden, dass sie also nicht mehr durch den Heiligen Vater persönlich vorgenommen werden.

Eine besondere Brisanz erhält die Wunderfrage für die katholische Theologie angesichts der Tatsache, dass das I. Vaticanum - wohl in einer verbindlichen Lehrentscheidung - die Wunder als „signa certissima“ der Wahrheit der Verkündigung der Kirche deklariert. Das Konzil erklärt: Es gibt Wunder, gottgewirkte Taten, die als „facta divina“ in besonderer Weise von Gott gewirkt sind, und bezeichnet sie als „externa argumenta“, die von allen Gläubigen ohne genauere wissenschaftliche Prüfung spontan erkennbar sind. Im Einzelnen denkt das Konzil dabei an Wunder und Weissagungen, also an moralische, physische und intellektuelle Wunder (prophetiae). Relevant sind hier die Denzinger-Stellen, die Nummern 3009 und 3033 ff.

Das I. Vatikanische Konzil erklärt: „Ut nihilominus fidei nostrae ‚obsequium rationi consentaneum‘ (cf. Rom 12, 1) esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata“ - „damit der Gehorsam unseres Glaubens vernunftgemäß sei, wollte Gott mit den inneren Hilfen des Heiligen Geistes äußere Argumente mit seiner Offenbarung verbinden, nämlich göttliche Taten, vornehmlich Wunder und Weissagungen, die, da sie lichtvoll die Allmacht und die unendliche Weisheit

¹³³ Vgl. Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 240.

¹³⁴ Herbert Thurston, *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, Luzern 1956, 51.

Gottes aufzeigen, ganz sichere Zeichen der göttlichen Offenbarung sind, die dem Erkennen (der Fassungskraft) aller angemessen sind“¹³⁵.

Das I. Vatikanische Konzil stellt fest: „Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit“ - „wenn jemand sagt, die Offenbarung Gottes könne durch äußere Zeichen nicht glaubwürdig gemacht werden, und sie müsse deshalb die Menschen allein durch die innere Erfahrung oder durch die private Eingebung zum Glauben bewegen, der sei im Bann“¹³⁶.

In der 3. Sessio vom 24. April 1870 stellt das I. Vatikanische Konzil fest: „Si quis dixerit, miracula nulla, fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse, aut miracula certo cognosci numquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari, anathema sit“ - „wenn jemand sagt, Wunder könnten nicht geschehen und alle Berichte über sie, auch die Wunderberichte der Heiligen Schrift, seien als Märchen und Mythen zurückzuweisen, oder die Wunder könnten niemals mit Sicherheit erkannt werden und man könne nicht mit ihnen den göttlichen Ursprung der christlichen Religion ordnungsgemäß aufzeigen, der sei im Bann“¹³⁷.

Wenn die Wunder der Fassungskraft aller Zeiten und aller Menschen angepasst sind, dann kann auch der Durchschnittsmensch in den Wundern göttliche Zeichen erkennen, dann bedarf es nicht unbedingt der Kompetenz von Fachleuten zu ihrer Verifizierung, jedenfalls nicht prinzipiell. Das heißt: Dann muss ihre Verifizierung nach der Überzeugung des Konzils auch der gesunde Hausverstand vollziehen können. Das schließt dann nicht eine eingehende und genauere wissenschaftliche Untersuchung aus. Die hat dann die Aufgabe alle Zweifel und Einwände zu entkräften und einen höheren Grad an Sicherheit zu ermitteln. Eben die wissenschaftliche Sicherheit oder Gewissheit. Wir müssen unterscheiden zwischen einer wissenschaftlichen Sicherheit oder Gewissheit, die nur von Fachleuten herbeigeführt werden kann, und einer vorwissenschaftlichen, die sich der Einzelne in Konfrontation mit dem konkreten Wunder selber bilden kann. Wir müssen hier unterscheiden zwischen einem vorwissenschaftlichen und einem wissenschaftlichen Urteil.

¹³⁵ Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3009.

¹³⁶ Ebd., Nr. 3033.

¹³⁷ Ebd., Nr. 3034.

Das ist hier nicht anders als das bei der Glaubensentscheidung der Fall ist bzw. bei dem Glaubwürdigkeitsurteil über die Offenbarung und die Verkündigung der Kirche. Nicht jeder bedarf einer allseits gesicherten wissenschaftlichen Glaubensbegründung, wie sie sich der Theologie bilden kann und muss, wenn er sich mit der entsprechenden theologischen Disziplin, mit der Fundamentaltheologie, beschäftigt. Wohl aber bedarf jeder Gläubige einer rationalen Sicherung seiner Glaubensentscheidung in einer vorwissenschaftlichen Weise, die gefärbt ist und mehr subjektiv gefärbt ist.

Die Feststellung des I. Vatikanischen Konzils, das es Wunder gibt als Bestätigung der Offenbarung Gottes, richtet sich gegen den Fideismus, der nach wie vor eine große Versuchung darstellt, im alltäglichen Glaubensvollzug wie in der Theologie. Der Fideismus erkennt kein rationales Fundament an für die Glaubenzustimmung. Er fundiert den Glauben im Glauben. Dieser Fideismus ist zum einen die Konsequenz einer undifferenzierten Ökumene, die nicht mehr die dogmatische Wirklichkeit genügend zu Wort kommen lässt, zum anderen resultiert er aus einem mehr oder weniger bewussten Agnostizismus oder Positivismus.

Dabei verfehlt sich der gläubige Katholik nicht gegen den Glauben, wenn er ein einzelnes Wunder als im Alten und im Neuen Testament oder in der Geschichte der Kirche geschehen ablehnt, wohl aber wenn er alle Wunder ablehnt, wenn er die Möglichkeit des Wunders und die Realisierung dieser Möglichkeit in Bausch und Bogen negiert oder wenn er meint, Wunder seien für die Glaubenzustimmung nicht notwendig. Das heißt: Die Anerkennung von Wundern als Weg zum Glauben in der Heilsgeschichte des Alten wie auch des Neuen Testaments und in der Kirchengeschichte ist als solche glaubensverpflichtend. So hat es das I. Vatikanische Konzil bestimmt.

Obwohl das I. Vatikanische Konzil also eindeutig und klar sagt, dass die Anerkennung des Wunders als Weg zum Glauben unverzichtbar ist¹³⁸, wird immer wieder durch Theologen die Auffassung vertreten, an diesen Stellen werde nicht eine Wunderanerkennung außerhalb des Glaubens als verpflichtend angegeben¹³⁹. In unklarer Begrifflichkeit bezeichnen sie dann et-

¹³⁸ Denzinger/Schönmetzer, Nr.Nr. 3009. 3034.

¹³⁹ Vgl. Bernhard Wenisch, *Geschichten oder Geschichte - Zur Theologie des Wunders*, Salzburg 1981, 29; vgl. auch Richard Glöckner, *Biblischer Glaube ohne Wunder*, Einsiedeln 1979.

wa schon die Offenheit für das Handeln Gottes als Glauben, oder sie bezeichnen dann jedes Handeln Gottes als gnadenhaft, oder sie unterscheiden dann nicht mehr zwischen „natürlich“ und „übernatürlich“.

Es ist heute schon beinahe die Regel, dass die Theologen, auch die katholischen, die vorbereitende Bedeutung des Wunders für den Glauben in Frage zu stellen, dass sie sie in Bausch und Bogen ablehnen oder dass sie sie zwar formaliter ihre Wirklichkeit zugeben, realiter aber negieren. Letzteres geschieht dann dadurch, dass sie die Wunder zu alltäglichen Ereignissen herabstufen. Man spricht dann von Machttaten Jesu als einem Teilmoment der fundamentaltheologischen Glaubensbegründung oder von dem Zeichencharakter der Wunder als einem Aufruf zum Glauben, stuft diese Zeichen aber gleichzeitig zu natürlichen Begebenheiten herab. Es fragt sich, wieso die Machttaten Jesu aufrütteln und zeichenhaft sein können, wenn es sich bei ihnen letztlich nur um alltägliche Ereignisse handelt. Entweder ist eine solche Darstellung nicht genügend durchdacht, oder man muss sie gar als bewusste Irreführung ansehen.

Als alltägliche Begebenheiten können die Wunder nicht zum Glauben führen. Wenn sie nur das sind, alltägliche Begebenheiten, so können sie nicht mehr Zeichen der Offenbarung Gottes sein. Die Wunder zu alltäglichen Begebenheiten herabzustufen, das ist die gleiche Methode, wie wenn Rudolf Bultmann zwar nicht alle Wunder Jesu im Neuen Testament, speziell die Krankenheilungen, rundweg negiert, sie aber einfach psychologisiert, wenn er die Krankenheilungen samt und sonders als psychologische oder als suggestive Heilungen versteht. Die Reduzierung der Bedeutung des Wunders wie auch ihre generelle Leugnung durch die Theologen, speziell auch durch die Exegeten, kann nicht in Einklang gebracht werden mit den zitierten Aussagen des I. Vatikanischen Konzils. Das ist sicher.

Andere, wie etwa die Fundamentaltheologen Eugen Biser und Peter Knauer, halten auch formaliter oder verbaliter nicht mehr fest an den Wundern und verzichten dezidiert und ohne Einschränkung auf das Wunderargument und polemisieren extensiv gegen das Wunder in der Fundamentaltheologie¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Bernhard Wenisch, „Geschichten oder Geschichte - Zur Theologie des Wunders, Salzburg 1981, 29.

Nicht nur Biser und Knauer vertreten diese Position, manche andere schließen sich ihnen an. Zuweilen gehen sie dabei so vor, dass sie wunderbare Geschehnisse bringen, die mehr subjektive Bedeutung haben und objektiv gesehen ambivalent sind, das heißt: Sie stellen Phänomene vor, deren Wundercharakter nicht ganz gesichert ist oder nicht ganz gesichert werden kann, und stellen dann das Festhalten an Wundern als naiv und unkritisch hin. Dabei verweisen sie dann gern auf Parallelfälle in der Psychologie, in der Psychopathologie oder in der Parapsychologie¹⁴¹.

Das geschieht überhaupt des Öfteren in der Polemik gegen das Wunder. Man unterstellt Behauptungen, die man widerlegen kann, und entgeht so einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der Meinung des Gegners, wie er sie wirklich gemeint hat.

Angesichts der negativen Wertung des Wunders durch Theologen, durch zahlreiche Theologen, ist der Trend zum Fideismus, in dem eine kategorische Leugnung der rationalen Grundlegung des Glaubens erfolgt, unverkennbar.

Gerade gegen den Fideismus richten sich die zitierten Äußerungen des I. Vatikanischen Konzils zunächst. Dieser stellt nach wie vor eine große Versuchung dar, im alltäglichen Glaubensvollzug wie in der Theologie. Er erkennt kein rationales Fundament an für die Glaubenszustimmung er fundiert den Glauben im Glauben. Man muss darin so etwas sehen wie ein negatives Nebenprodukt der Ökumene, der Fideismus liegt in der Konsequenz einer undifferenzierten Ökumene, die nicht mehr die dogmatische Wirklichkeit genügend zu Wort kommen lässt, zum anderen aber ist er wohl auch die Folge einer weit verbreiteten agnostischen bzw. positivistischen Grundhaltung, die mehr oder weniger bewusst sein dürfte.

Nicht ein einzelnes Wunder kann Gegenstand des Glaubens sein, als solches kann es nicht glaubensverpflichtend sein, egal ob es sich um ein physisches oder moralisches Wunder handelt, wohl aber gehört die Anerkennung der Möglichkeit des Wunders zum Glauben sowie die Konkretisierung dieser Möglichkeit im Allgemeinen, und zwar zur Zeit Jesu wie auch in der Kirchengeschichte. Der Katholik verfehlt sich nicht gegen den Glauben, wenn er ein ein-

¹⁴¹ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 171-173.

zernes Wunder ablehnt, wohl aber, wenn er alle Wunder ablehnt, vor allem wenn er die Meinung vertritt, Wunder seien für die Glaubenszustimmung nicht notwendig.

Was die Wunder des Neuen Testaments konkret angeht, so gehört nur das Wunder der Auferstehung zum definitiven Glauben, wobei freilich gesehen werden muss, dass dieses Wunder eine Sonderstellung einnimmt. Ich sagte bereits, dass sie nicht ein fundamentaltheologisch verwertbares Wunder ist, weil sie als solche transempirisch ist.

Ich fasse die einleitenden Überlegungen noch einmal zusammen: Zur Glaubensentscheidung gehören die Glaubwürdigkeitskriterien, sofern sie als Zeichen der Göttlichkeit der Offenbarung und des Anspruchs der Kirche verstanden werden, wir nennen sie auch Wunder im allgemeinsten Sinne des Wortes. Eine Kirche und eine Offenbarung, die nicht Zeichen der Göttlichkeit an sich tragen, können nicht den Anspruch erheben, dass sie als von Gott herkommend und durch Gott legitimiert geglaubt werden. Indem die Theologie nach solchen Zeichen Ausschau hält, muss sie redlich sein und den Fakten nüchtern ins Auge schauen, darf sie sich nicht von persönlichen Interessen leiten lassen, darf sie den Erkenntnisvorgang nicht behindern oder unmöglich machen durch Vorentscheidungen. Was ihr dabei das nötige Selbstbewusstsein verleiht, ist zum einen der Glaube, zum anderen die natürliche Vernunft. In diesem Sinne sagt Thomas von Aquin (+ 1274): Wer für die Wahrheit kämpft, ist immer Sieger. Wenn sich die Theologie der Wahrheit verschließt, wenn sie die Augen vor der Wahrheit verschließt, degeneriert sie zur Ideologie. Ohne Zweifel ist das heute nicht selten der Fall in der Theologie.

Die Theologie, speziell die Fundamentaltheologie, die ja die Verbindung der Theologie als Glaubenswissenschaft zu den profanen Wissenschaften hin darstellt, darf vor keiner echten Erkenntnis die Augen verschließen. Tut sie das, so entartet sie zur Ideologie. Das Christentum braucht sich vor der Wahrheit nicht zu fürchten. Nicht die echte Forschung stellt seine Wahrheit und seine Wahrheiten in Frage, wohl aber die Unwissenheit oder die Halbbildung.

Die Betonung der Vernunft ist ein Spezificum des katholischen Denkens, und sie sollte es auch für die Theologie sein. Bei Gilbert Keith Chesterton (+ 1936) heißt es einmal: „Er muss katholisch sein, denn er hat eine große Wertschätzung für die Vernunft“. Das katholische

Denken ist rational, nicht jedoch rationalistisch. Der Offenbarung entspricht der Glaube, aber dieser bedarf der denkerischen Rechtfertigung. Der Glaube muss glaubwürdig sein. Das kann man jedoch, wenn keine äußeren Wunder vorliegen, nur auf intellektuellem Wege aufzeigen.

Glaubwürdig ist die Offenbarung, wenn sie nicht menschliche Fiktion ist, wenn sie als von Gott herkommend erkennbar ist und aufgewiesen werden kann.

Die rationale Grundlegung des Glaubens ist die Bedingung für eine vernunftgemäße Glaubensentscheidung, sie ist ihre Bedingung, nicht ihre Begründung. Das Fundament des Glaubens ist Gott selber, der sich in der Geschichte der Offenbarung dem Menschen mitgeteilt hat. Er ist der Grund des Glaubens.

Wir müssen unterscheiden zwischen den Glaubensmotiven und den Glaubwürdigkeitskriterien, die wir auch als „motiva credibilitatis“ bezeichnen. Im Unterschied zur Vielzahl der Glaubwürdigkeitskriterien gibt es hinsichtlich der Glaubensentscheidung nur ein einziges Glaubensmotiv, ein einziges legitimes Glaubensmotiv, das aber ist Gott. Die Glaubwürdigkeitskriterien sind die „conditio“ für die Glaubensentscheidung, die Glaubensmotive sind ihre „causa“. Die aber ist Gott, für den der Mensch sich dank seiner Freiheit im Bewusstsein seiner Verantwortung entscheidet.

Die „causa“ ist nicht mit der „conditio“ zu verwechseln. Die Glaubwürdigkeit ist die Voraussetzung oder Bedingung für die Glaubensentscheidung, nicht ihr Grund. Wäre es anders, wäre die „conditio“ die „causa“, so würde der Glaube rationalistisch depraviert. Er wäre nicht mehr fundiert im Ethos des Menschen. Aus der Theologie wäre Philosophie geworden.

Das rationalistische Missverständnis des Glaubens, speziell in der Theologie, ist eine zeitlose Versuchung, die immer wieder von verschiedenen Aspekten aus den Glauben bedroht, nicht weniger bedroht ihn andererseits der Fideismus. Er ist nicht weniger eine zeitlose Versuchung des Glaubens. Der Fideismus ist das eine Extrem, der Rationalismus das andere.

Der Nachweis der Glaubwürdigkeit der Offenbarungspredigt der Kirche stellt sich heute komplizierter dar als früher. Dabei ist sie heute notwendiger denn je, da der moderne Mensch

sich schwerer tut mit dem Glauben als die Menschen früherer Zeiten. Was das Glauben schwieriger macht, das macht die Glaubensbegründung komplizierter. Das Eine ist das radikale Immanenzbewusstsein, von dem wir sprachen, das andere, das sind die differenzierten Kenntnisse, die wir heute haben hinsichtlich der Entstehung der biblischen Glaubensurkunden¹⁴². Hinzukommt, dass wir heute mehr über die psychologischen und soziologischen Bedingungen des menschlichen Geisteslebens wissen, als das früher der Fall war. Nicht zuletzt ist hier aber auch auf eine schwache Begrifflichkeit zu verweisen, auf das schwammige Denken, das den Alltag der Menschen heute bestimmt, aber auch mehr und mehr heimisch wird in der Theologie, die gerade in ihrer Unklarheit und in ihrer Missachtung ihrer eigenen Prinzipien auf dem besten Wege ist, sich selber zugrunde zu richten oder, um es im Bilde zu sagen, den Ast abzusägen, auf dem sie sitzt.

KAPITEL II: VERSCHIEDENE KATEGORIEN VON WUNDERN (SYSTEMATISIERUNG DER GLAUBWÜRDIGKEITSKRITERIEN)

Im diesem II. Kapitel geht es um die Systematisierung der Glaubwürdigkeitskriterien der Wunder oder des Wunders, Wunder ist ein anderes Wort für Glaubwürdigkeitskriterium. Diese Systematisierung ist notwendig, damit wir die konkrete Auseinandersetzung um die Wunderproblematik besser verstehen können. Dazu möchte ich zunächst noch einmal ein wenig ausholen.

Die Offenbarung ist ein psychologisches und geschichtliches Faktum, das mit dem Anspruch auftritt, Handeln Gottes in der Welt und der Geschichte zu sein, auf Gott als seinen Urheber zurückzugehen, Gottes Wort in menschlicher Gestalt zu sein. Dieser Anspruch bedarf des Beweises oder des Aufweises, da er nicht in sich einsichtig ist. Es muss im Zusammenhang mit der Offenbarung Umstände geben, aus denen man erschließen kann, dass der Anspruch, mit dem dieses geistige Faktum auftritt - es tritt auf mit dem Anspruch, dass es sich hier um göttliche Offenbarung handelt -, dass dieser Anspruch gerechtfertigt ist. Anders ausgedrückt: Es muss irgendwie nachgewiesen werden, dass das Alte und das Neue Testament, dass das, was hier mit dem Anspruch auftritt, Gottes Rede und Tat auf den Menschen hin und für den Menschen zu sein, nicht menschliche Täuschung oder menschlicher Irrtum ist oder dass es sich hier nicht um menschliche Fiktion handelt, um ein Produkt des menschlichen Intellektes

¹⁴² Vgl. Adolf Kolping, Wunder und Auferstehung Jesu Christi, Bergen-Enkheim b. Frankfurt 1969, 7 f.

und menschlicher Phantasie, dass das geistige Faktum, das seinen Niederschlag im Alten und im Neuen Testament gefunden hat, aus dem Zusammenwirken Gottes mit dem Menschen hervorgegangen ist. Dass dem so ist, aus dem Inhalt kann man das nicht erkennen, jedenfalls nicht, soweit es sich um Mysterien im weiteren und im engeren Sinne handelt, also um Wahrheiten, die über die menschlichen Erkenntniskräfte hinausgehen. Die Offenbarung muss sich also als aus der Transzendenz hervorgegangen ausweisen, oder sie muss als aus der Transzendenz hervorgegangen ausgewiesen werden.

Der Wahrheitsgehalt der Offenbarung ist durch sich nicht einsichtig. Das gilt zumindest für die Mysterien, die den Kern der Offenbarung darstellen. Daher muss dieser Wahrheitsgehalt aus den Umständen erschlossen werden, die der Offenbarungsaussage innerlich zu Eigen sind oder die äußerlich mit ihr verbunden sind, dieser Wahrheitsgehalt muss also aus dem Kontext erschlossen werden, in dem die Offenbarung ergangen ist.

Es geht hier um den Aufweis der Tatsächlichkeit der Offenbarung, es muss gezeigt werden, dass die alt- und neutestamentliche Offenbarung das ist, was sie zu sein beansprucht, nämlich Offenbarung oder Selbstmitteilung Gottes zu sein. Das kann nur im Blick auf die an ihr sichtbar werdenden Zeichen geschehen, im Blick auf die Zeichen der Göttlichkeit, die sich speziell in der Rätselhaftigkeit und Außergewöhnlichkeit dieses Geschehens manifestieren. Die außergewöhnlichen Zeichen, die mit der Offenbarung verbunden sind, nennen wir die Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarungsaussagen oder Glaubwürdigkeitsmotive (*motiva credibilitatis*). Als Kriterien sind sie Beweismittel, mit denen sich der göttliche Ursprung der als Offenbarung auftretenden Aussagen belegen lässt, und das Unterscheidungsmerkmal, das uns die Möglichkeit gibt, falsche Offenbarungen von echten Offenbarungen zu unterscheiden. Weil Glaubwürdigkeitskriterien Verwunderung erregende Tatsachen sind, nennen wir sie auch Wunder. Als Wunder bezeichnen wir alles, was geeignet ist, als Kriterium der Offenbarung zu dienen. Wir sprechen hier von theologischen Wundern im weiteren Sinn. Von den theologischen Wundern im weiteren Sinn unterscheiden wir die theologischen Wunder im engeren Sinn. Zu den Letzteren gehören die moralischen Wunder, die physischen Wunder und die Weissagungen, die wir auch als intellektuelle Wunder bezeichnen. Moralische Wunder sind dann jene Vorgänge, die die gewohnten Erfahrungen geschichtlicher Tatsachen,

menschlicher oder auch ethischer Verhaltensweisen und soziologischer Gegebenheiten in auffallender und ganz ungewohnter Weise durchbrechen oder übersteigen.

Theologische Wunder im weiteren Sinne sind dann all jene Vorgänge, die irgendwie außergewöhnlich sind und die Aufmerksamkeit des Betrachters gefangen nehmen, Vorgänge, die irgendwie die Alltagserfahrungen sprengen, ohne dass sie diese im strengen Sinne übersteigen.

Der Sammelbegriff ist hier „theologisches Wunder“. Allgemein kommt ihm, dem theologischen Wunder, eine doppelte Funktion zu: Einerseits soll es den Ungläubigen, den Halbgläubigen oder den Zweifelnden zum Glauben hinzuführen, andererseits soll es dem schon Gläubigen eine Bestärkung im Glauben sein. Letzteres ist notwendig, weil auch der Glaube des Gläubigen auf mannigfache Weise bedroht ist und angefochten. Dass dem ist, das liegt in der Natur des Glaubens, der zwar auf der Vernunft aufruht, der dabei aber eine ethische Entscheidung ist, und der nicht in sich plausibel ist und der sich zudem auf Dinge richtet, die man, um mit dem Hebräerbrief zu sprechen, nicht sehen kann (Hebr 11, 1). Der Glaube der Gläubigen ist speziell auch bedroht durch die Gottlosigkeit vieler Menschen, durch die Erfahrung des Übels in der Welt und überhaupt durch mannigfache persönliche Nöte physischer und sittlicher Art. Angesichts dieser Situation haben die außergewöhnlichen Zeichen nun die bedeutende existentielle Funktion, einerseits zu helfen bei der Überwindung der Zweifel und andererseits im Glauben zu bestärken.

Für die Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung bzw. für die theologischen Wunder im engeren Sinne, d. h. für Wunder, die fundamentaltheologisch verwertbar sind, müssen vier Bedingungen erfüllt sein:

1. Es muss sich nur um eine Tatsache oder um einen Vorgang handeln, die als solche oder der als solcher unserer natürlichen Erkenntnis (durch Erfahrung oder durch glaubwürdige Bezeugung) zugänglich ist, wir sprechen von der „*veritas historica*“ oder von der „*veritas empirica signi*“. Glaubenswunder scheiden also aus, weil man hier nicht vom Bekannten zum Unbekannten fortschreiten kann. Zu erinnern ist hier beispielsweise an das Wunder der Auferstehung Jesu oder auch an das Wunder der Transsubstantiation in der eucharistischen „*actio*“

2. Eine zweite Bedingung für das theologische Wunder im engeren Sinne oder für das im fundamentaltheologischen Sinne verwertbare Wunder ist die, dass die Tatsache des Geschehens oder der Vorgang, der als solcher feststeht, irgendwie in einer außerordentlichen Weise auf Gott aufmerksam macht. Das Geschehen muss der Art und Weise seiner Hervorbringung nach über die Naturordnung hinausragen. Die Schöpfungstaten genügen dieser Bedingung nicht. Sie sind zwar staunenswert, aber sie sind alltäglich. Das Geschehen muss also auf eine besondere Intervention Gottes verweisen. Wir sprechen hier von der „*veritas philosophica signi*“.

3. Die Tatsache muss in einem physischen oder wenigstens in einem ideellen Zusammenhang mit der Offenbarungsaussage stehen, wir sprechen von der „*veritas respectiva signi*“. Es genügt also nicht irgendetwas Verwunderung Erregendes. Also ein wunderbarer Vorgang, der in einem profanen Kontext steht oder der sich im Raum irgendeiner Religion abspielt, die nicht die christliche ist, wird diesem Anspruch nicht gerecht, ist also nicht als fundamentaltheologisch verwertbar zu betrachten.

4. Eine vierte Bedingung für ein fundamentaltheologisch verwertbares Wunder ist die, dass ausgeschlossen ist, dass das außergewöhnliche Ereignis von überirdischen Geistern gewirkt worden ist, deren Kräfte uns unbekannt sind. Also die übernatürliche Art der Hervorbringung darf nicht auf Dämonen zurückgehen. Wir sprechen hier von der „*veritas theologica signi*“. Um diese Frage zu beantworten, rekurriert man auf die Persönlichkeit des Wundertäters, auf die Begleitumstände des wunderbaren Vorgangs sowie auf seinen Zweck und auf seine Auswirkungen. Ich möchte diese vier Punkte im Folgenden noch ein wenig kommentieren:

Ad 1 (zur „*veritas historica (empirica) signi*“): Der gläubige Christi, speziell der gläubige Katholik, ist davon überzeugt, dass ihm mannigfache Wunder oder besser: wunderbare Begebenheiten im Alltag begegnen, dass Gott immer wieder in sein Leben eingreift. Darin gründet ja die Sinnhaftigkeit des Bittgebetes. Das Bitten aber ist der Kern des Betens, beten ist zunächst bitten. Zudem glaubt der gläubige Christ, dass Gott immer wieder eingreift in den Lauf der Welt, wenn die Sakramente in der Kirche gespendet werden. Solchen Glaubenswundern fehlt jedoch der Zeichencharakter. Fundamentaltheologisch verwertbar sind nur solche

Vorgänge, die empirisch erkennbar sind und deren Außergewöhnlichkeit eine gewisse Öffentlichkeit hat und die in ihrer Außergewöhnlichkeit so sehr hervorragen, dass sie den subjektiven Rahmen übersteigen. Dabei können sie durchaus erbetet worden sein. Der entscheidende Aspekt ist hier der, dass das Wunder den Menschen mit einer Wirklichkeit konfrontiert, die diese unsere empirische Welt transzendiert, die sie übersteigt. Glaubenswunder scheiden aus als theologische Wunder, weil man bei ihnen nicht vom Bekannten zum Unbekannten fortschreiten kann. Ebenso scheiden hier einfache Gebetserhörungen aus. Die wunderbare Tatsache, die als solche feststeht, muss durch ihre Außergewöhnlichkeit auf Gott aufmerksam machen, sie muss zum einen über die gewohnte Naturordnung hinausragen und zum anderen einen gewissen Öffentlichkeitscharakter haben.

Ad 2 (zur „*veritas philosophica signi*“): Wenn jemand die Transzendenz von vornherein ausklammert oder besser ausschließt, wenn er von der Überzeugung geleitet wird, dass es nur die immanente Welt, dass es nur unsere empirische Welt gibt, so kann er den Zeichencharakter des Wunders nicht erkennen. Hält er sich jedoch grundsätzlich offen für die Erfahrung weiterer Wirklichkeit, dann verschließt er sich der Möglichkeit des Wunders nicht grundsätzlich, dann kann er im konkreten Fall auch durch ein Wunder überzeugt werden, kann er in einem konkreten Wunder unter Umständen ein Zeichen Gottes erkennen.

Bei dem französischen Mediziner Alexis Carrel (+ 1944) - er war auch Nobelpreisträger, Jahrzehnte hindurch hat das Lourdes - Phänomen untersucht - hat es lange gedauert, bis er sich der Überzeugungskraft der Wunder, denen er in Lourdes begegnete, beugte. Zunächst versperrte er sich den ungewöhnlichen Vorgängen in Lourdes, er konnte dabei jedoch die einmal erwachte Unruhe nicht völlig zum Schweigen bringen. Die Spuren der neuen Wirklichkeit, die ihm da begegnete, ließen ihn nicht mehr los. In einem langsamen geistigen Reifungsprozess gelangte er schließlich dazu, die Wunder in ihren Anrufcharakter zu erkennen, ihren Zeichencharakter zu verstehen und ihre übernatürliche Ursächlichkeit zuzugeben bzw. zu bejahen.

Das entscheidende Problem des theologischen Wunders liegt hier, bei der „*veritas philosophica signi*“, bei der Außerordentlichkeit des Geschehens oder des Vorgangs, wodurch dieser den gewöhnlichen Lauf der Dinge übersteigt, sich also „*praeter consuetum cursum*

naturae“ oder „praeter consuetudinem naturae“ ereignet. Es geht hier um die Unerklärbarkeit eines Ereignisses und um seine Zurückführung auf eine transzendente Verursachung.

Ad 3 (zur „veritas respectiva signi“): Damit hängt auch die „veritas respectiva signi“ zusammen, die den religiösen Kontext des Vorgangs meint, wobei zu bedenken ist, dass zwischen der natürlichen Unerklärbarkeit und der übernatürlichen Erklärung ein qualitativer Sprung liegt. Wenn wir sagen, dass der außergewöhnliche Vorgang sich darstellt als „praeter consuetum cursum naturae“ oder als „praeter consuetudinem naturae“, denken wir traditionellerweise an das Wirken Gottes ohne Beteiligung der Naturkräfte, „non mediante natura“. So die Wundererklärung der Scholastik. Gott kann solche Wunder wirken. Das kann nicht bestritten werden. Gott kann auch ohne die Naturgesetze wirken, deren Wirksamkeit ja hypothetisch ist. Wäre es nicht so, unterläge Gott den Naturgesetzen, dann wären nämlich die Naturgesetze das Absolute, dann wären die Naturgesetze Gott oder göttlich. Eine andere Frage ist es jedoch, ob das faktisch geschehen ist. Denkbar ist es jedenfalls auch, dass Gott im Wunder mit den Naturgesetzen wirkt, dass er sie in Dienst nimmt, indem er sie etwa in einer besonderen Weise anordnet. Im einen Fall, würde Gott einen Vorgang ohne die Naturgesetze wirken, würden wir sagen: Gott wirkt das Wunder „contra naturam“ oder „contra leges naturales“, im anderen Fall, wenn Gott das Wunder mit den Naturgesetzen wirken würde, würden wir sagen: Gott wirkt das Wunder „praeter naturam“. Das Außerordentliche des wunderbaren Vorgangs muss, wenn von einem theologischen Wunder die Rede ist, von solcher Art sein, dass es naturwissenschaftlich nicht erklärbar ist. Dann ist es Aufgabe der Philosophie, die ja nach den letzten Gründen fragt, die transzendente Verursachung des Vorgangs zu konstatieren. Zwischen dem Urteil der natürlichen Unerklärbarkeit und der übernatürlichen Erklärung, also der Anerkennung eines Wunders, besteht jedoch ein qualitativer Sprung. Das gilt auch dann, wenn etwa verlorene Nervensubstanz in einem Augenblick ersetzt wird oder ein seit Jahren ausgeschalteter Nervenkomplex augenblicklich wieder in Funktion gesetzt werden kann und in Funktion bleibt. Auch dann besteht zwischen dem Urteil der natürlichen Unerklärbarkeit und der übernatürlichen Erklärung ein Sprung. Hier besteht ein Sprung zwischen der Aussage des Mediziners, der den Tatbestand konstatiert, und der philosophischen Feststellung, die die Ursache für den in Frage stehenden Tatbestand konstatiert, nämlich dass Gott, die „causa prima“, hier ohne die „causae secundae“ unmittelbar oder dass er an den „causae secundae“

vorbei mittelbar gewirkt hat, dass er das Wunder also „contra naturam“ oder „praeter naturam“ gewirkt hat.

Das außerordentliche Geschehen kann noch so sehr unerklärbar sein, auf Gott zurückgeführt werden kann es nur dann, wenn es in einem religiösen Kontext steht. Steht ein Phänomen, für das eine wissenschaftliche Erklärung nicht gefunden werden kann, also in einem religiösen Kontext, nur dann kann es auf Gott als den Urheber dieses Phänomens zurückgeführt werden. Dann kann es in der Tat ein Zeichen sein, womit Gott auf sich aufmerksam machen will. Das meint also die „veritas respectiva signi“, den Bezug eines Vorgangs auf Gott, auf den religiösen Kontext. Um das an einem Beispiel zu illustrieren: Wenn ein Blinder von seinem Freund über einen großen Platz geführt wird und beide sich über gleichgültige Dinge unterhalten, dabei aber wider Erwarten der Blinde auf unerklärliche Weise sein Sehvermögen wieder finden würde, wenn also sicher wäre, dass weder die beiden Freunde noch irgendwelche Bekannte des Blinden einen Akt des Glaubens und des Vertrauens gesetzt hätten und wenn niemand in diesem Kontext auch nur an ein Gebet gedacht hätte, so würde man darin kein religiöses Wunder, sondern nur eine unverständliche Tatsache erblicken. Dann würde es sich bei diesem außerordentlichen Geschehen nur um einen rätselhaften Vorgang handeln, der dann nicht als ein göttliches Zeichen, als ein Wunder, erfahren oder interpretiert werden könnte, bei ihm würde der religiöse Beziehungszusammenhang fehlen.

Von Wunder kann nur dann bei einem rätselhaften Vorgang, bei einem außerordentlichen Geschehen, die Rede sein, wenn ein religiöser Beziehungszusammenhang des Vorgangs oder der Geschehens gegeben ist. Dieser kann gegeben sein durch den Glauben oder durch das Vertrauen auf Gott oder durch das Gebet, mit anderen Worten: er kann durch das Gebet im weitesten Sinne des Wortes gegeben sein, und zwar bei den unmittelbar an dem wunderbaren Vorgang Beteiligten oder bei solchen, die in irgendeiner Weise in Beziehung stehen zu ihnen. Es geht hier um einen irgendwie gearteten religiösen Kontext, um einen Akt des Glaubens, der Hoffnung oder der Gottesliebe oder um einen Akt des Gebetes, der gedanklichen oder der verbalen Hinwendung zu Gott oder zu den Heiligen.

Ad 4 (zur „veritas theologica signi“: Sie meint, dass es ausgeschlossen sein muss, dass ein ungewöhnliches Ereignis auf überirdische Geister oder dämonische Mächte zurückgeführt

werden kann. Man spricht hier von relativen Wundern im Gegensatz zu absoluten Wundern. Bei den Letzteren denkt man an solche Werke, die nur Gott wirken kann, bei ersteren an Vorgänge, die auch durch Dämonen, soweit das möglich ist, gewirkt werden können. Die relativen Wunder nennt man auch „miracula quoad nos“, und die absoluten „miracula simpliciter“. Die Existenz von guten und bösen Geistern, von Engeln und Dämonen, also die Existenz von geistigen Wesen, die von höherer Seinsqualität sind als der Mensch, lehrt nicht nur die Offenbarung, auch die natürliche Vernunft lehrt sie. daher ist immer wieder von ihnen die Rede in den Religionen, zuweilen gar auch in der Philosophie.

Traditionellerweise rekuriert man hier, um Klarheit zu erhalten, zum einen auf das Faktum, also auf das, was geschehen ist, wie es sich darstellt, und zum anderen auf die Persönlichkeit des Wundertäters sowie auf die Begleitumstände des wunderbaren Vorgangs oder des wunderbaren Ereignisses und auf seinen Zweck und auf seine Auswirkungen.

Um es gleich zu sagen, wo immer körperlose Geister in unsere sichtbare Welt eingreifen können, so geschieht das nur unter der unmittelbaren Kontrolle Gottes, im Rahmen seines Auftrags oder seiner Zulassung. Das ergibt sich eindeutig aus dem Gottesbild der Offenbarung. Zudem gibt es keine Weltunmittelbarkeit der jenseitigen Geister, weder der guten noch der bösen Engel. Engel können keine Wunder wirken, und Dämonen können nur Scheinwunder wirken. Das ist eindeutig die Auffassung der Offenbarung des Neuen Testaments und auch der Kirche in der Geschichte des Glaubens.

Bei den theologischen Wundern im engeren Sinne unterscheiden wir drei Kategorien von Wundern, die moralischen, die physischen und die intellektuellen. In der fundamentaltheologischen Argumentation müsste der Schwerpunkt heute auf den moralischen Wundern liegen. Das heißt konkret: Das entscheidende Argument für den gottgewirkten Ursprung der Offenbarung ist die geistige und ethische Höhe der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung, und das in innerer Kontinuität - das Alte Testament ist auf das Neue Testament hingeordnet.

Für den ganzen Ablauf der Offenbarungs- und Heilsgeschichte ist, um es genauer zu sagen, das entscheidende Kriterium das sich gleich bleibende Antlitz Gottes, der stets derselbe ist, sowie der unbestechlich ethische Inhalt der Offenbarungspredigt, der uns in der gesamten

Heilszeit entgegentritt, und die einzigartige Gestalt Jesu von Nazareth. Das sind in unserer Terminologie moralische Wunder.

Pius IX. bietet uns in der Enzyklika „Qui pluribus“ vom 9. November 1846 detailliert eine Reihe von moralischen Wundern, die die christliche Religion begleiten. Die Enzyklika „Qui pluribus“ ist gegen die semirationalistischen Irrlehren der Hermesianer gerichtet. In der Enzyklika heißt es: „Dieser Glaube (der christliche Glaube) ist der Lehrmeister des Lebens, der Wegweiser zum Heil, er verscheucht alle Laster und gebiert und ernährt die Tugenden ... er strahlt allseits wider von dem Lichte überirdischer Lehre. Er ist bereichert von den Schätzen göttlichen Reichtums, durch die Voraussagen so vieler Propheten, durch den Glanz so vieler Wunder (hier ist an physische Wunder gedacht), durch die Standhaftigkeit so vieler Märtyrer, durch den höchst deutlichen und hervorragenden Ruhm so vieler Heiliger. Dieser Glaube trägt die heilbringenden Gesetze Christi vor und gewinnt sogar aus den grausamsten Verfolgungen von Tag zu Tag mehr an Kräften. So hat er den ganzen Erdkreis, zu Lande und zu Wasser, vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang, bloß unter dem Feldzeichen des Kreuzes durchzogen, hat die Torheit der Götzen niedergeschlagen, hat das Dunkel der Irrtümer vertrieben und über alle Art Feinde den Sieg davongetragen. Alle Völker, Stämme, Nationen, barbarisch von was immer für Wildheit und Eigenart, verschieden an Sitten, Gesetzen, Einrichtungen, hat er mit dem Lichte der Gotteserkenntnis erleuchtet und dem gar süßen Joch eben jenes Christus unterworfen, indem er allen ‚den Frieden verkündete und die (messianischen Heils-) Güter‘ (Is 52, 7). Das alles fürwahr erstrahlt allenthalben in einem so großen Glanze göttlicher Weisheit und Macht, dass eines jeden Geist beim Nachdenken gar leicht einsieht: Gottes Werk muss der christliche Glaube sein“¹⁴³.

Die moralischen Wunder, um die es hier geht, können in der Offenbarung selber gelegen sein, in ihren Wirkungen oder in ihrem Mittler.

Zusammen mit den physischen und intellektuellen Wundern bezeichnen wir die moralischen Wunder als objektive Kriterien der Offenbarung oder auch als äußere Kriterien der Offenbarung. Zu ihnen treten die subjektiven Kriterien hinzu. Sie finden wir im Subjekt. Sie haben ihren Ort in Tatsachen, die in dem zum Glauben aufgerufenen Menschen und in seiner Be-

¹⁴³ Denzinger/Schönmetzer, Nr. 2779.

gegnung mit der Offenbarungspredigt gelegen sind. Deshalb sprechen wir bei diesen subjektiven Kriterien auch von inneren Kriterien („criteria subiectiva seu interna“). Haben sie nur Geltung für den Einzelnen, so sprechen wir von den individuellen subjektiven Kriterien („criteria subiectiva individualia“), haben sie diese aber für die ganze Menschheit, so sprechen wir von universellen subjektiven Kriterien („criteria subiectiva universalia“).

Zur ersten Gruppe, zu den individuellen subjektiven Kriterien, gehören beispielsweise die Erleuchtung, die Gewissheit, die Freude und der Seelenfriede, die dem Glaubenden im Glauben zuteil werden, zur zweiten Gruppe, zu den universellen subjektiven Kriterien, gehört etwa die Tatsache, dass die Offenbarung und der Glaube die tiefste Menschheitserwartung erfüllt, oder auch die Tatsache, dass die Kirche eine außergewöhnliche kulturschöpferische Kraft entfaltet, in der Wissenschaft wie auch in der Kunst..

Liegen die subjektiven Kriterien im Subjekt, das zum Glauben aufgerufen ist, so liegen die objektiven Kriterien außerhalb des Subjekts, in der tatsächlichen Offenbarung selbst, in den Wirkungen, die aus der Offenbarung hervorgehen, oder im Offenbarungsmittler.

Bei den moralischen Wundern denken wir hier, wie bereits festgestellt, an die Erhabenheit der Lehre und an ihre innere und äußere Harmonie, sofern hier die gewohnten Erfahrungen ethischen Verhaltens, geschichtlicher Tatsachen und soziologischer Gegebenheiten durchbrochen und überstiegen werden. Auf diese Kriterien muss heute, wie gesagt, die Fundamentaltheologie den Schwerpunkt legen. Daher muss sie in erster Linie auf die geistigen und moralischen Qualitäten der Offenbarung und des Offenbarungsmittlers hinweisen und zeigen, dass durch sie die Kategorien des menschlichen Geistes gesprengt werden. Das gilt, unbeschadet der Bedeutung auch der physischen und der intellektuellen Wunder.

Diese Kriterien, die subjektiven und die objektiven oder die inneren und die äußeren, verstehen wir, müssen wir als positive Kriterien verstehen. Sie haben einen positiv beweisenden Charakter.

Zu ihnen kommen noch hinzu die negativen Kriterien, die „criteria negativa“. Mit dem Hinweis auf sie wird dargetan, dass sich die Offenbarung nicht im Widerspruch befindet zu den

natürlich zu erkennenden Wahrheiten, dass sich bei den Glaubenswahrheiten im Vergleich mit den natürlich erkannten und zu erkennenden Wahrheiten keinen Widerspruch aufzeigen lässt.

Mit negativen Kriterien kommen wir indessen nicht zu einer „certitudo“, zu einer Sicherheit, dass die jüdisch-christliche Offenbarung von Gott stammt, sondern nur zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit. Dennoch sind sie nicht bedeutungslos. Sie stützen die positiven Kriterien und bereiten sie vor. Denn wenn die Offenbarung unlogisch und unethisch wäre oder wenn sie ein niedrigeres Ethos verträte als die Menschheit vor oder außerhalb der Offenbarungsgemeinde vertreten hat oder vertritt, so brauchte man sich nicht weiter mit ihr zu befassen.

Bei den subjektiven oder inneren Beweggründen geht es vor allem um die persönlichen, religiösen Erfahrungen und Erlebnisse. Von jeher hatten diese eine große Bedeutung für die Stärkung und Festigung der Glaubensüberzeugung. Ein lebendiges Zeugnis dafür bieten uns die alttestamentlichen Psalmen. Zu den subjektiven Kriterien gehören, wie gesagt, der Friede des Herzens, der aus dem lebendigen Glauben erfließt, die innere Gewissheit, die der Glaube dem Glaubenden gewährt, die Überzeugung von der Nähe Gottes, die er ihm vermittelt, die Glaubensfreude und überhaupt die positiven inneren Erfahrungen, mit denen der Gläubige beschenkt wird, wenn er sich konsequent seinem christlichen Glauben zuwendet, mit denen der Gläubige zumindest zeitweilig beschenkt wird. Nicht zuletzt ist hier auch an die Erfahrung bzw. an die Erkenntnis der Entsprechung von Erwartung und Erfüllung im konkreten Glaubensvollzug zu erinnern. Bei den subjektiven Glaubwürdigkeitskriterien geht es also um all das, was man heute - wenn auch missverständlich - gern als Glaubenserfahrung bezeichnet.

Eine sehr wichtige Rolle spielt bei den subjektiven Kriterien die innere Gewissheit. Theologisch sprechen wir hier von dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes („testimonium Spiritus Sancti“). Nach dem ersten Johannesbrief bezeugt der Geist dem Gläubigen die Wahrheit der Lehre. 1 Joh 2, 27 heißt es: „Ihr habt nicht nötig, dass jemand euch belehre, sondern, wie seine Salbung euch belehrt über alles, so ist es sowohl wahr als auch keine Lüge. Und wie er euch belehrt hat, bleibet ihm ihm“¹⁴⁴. 1 Joh 5, 6 heißt es: „Und der Geist ist es, der bezeugt,

¹⁴⁴ 1 Joh 2,27.

dass der Geist Wahrheit ist“¹⁴⁵. Dieses Zeugnis des Heiligen Geistes ist von besonderer Bedeutung für den Offenbarungsmittler beim Empfang der Offenbarung, in der „revelatio ad legatum“.

Im Protestantismus, besonders im Pietismus, ist das Zeugnis der inneren Gewissheit das einzige Glaubenskriterium, das man anerkennt. Das ist freilich problematisch, wenn man sich vor Augen hält, wie leicht der Mensch einer Selbsttäuschung erliegen kann und dass er mit seiner Erkenntnis grundsätzlich bei dem beginnt, was von außen durch die Sinne in ihn eindringt. Von daher liegt es nahe, ja, ist es geradezu notwendig, dass Gott die Offenbarung mit objektiven äußeren Zeichen ausgestattet hat, die dem Menschen als Kriterien dienen können. Dementsprechend hat das I. Vaticanum festgestellt: „Wenn jemand sagt, die göttliche Offenbarung könne nicht durch äußere Zeichen als glaubwürdig erkannt werden und die Menschen müssten daher allein durch die innere Erfahrung oder die private Inspiration des Einzelnen zum Glauben bewegt werden, so sei er im Banne“¹⁴⁶. Auf diese Stelle habe ich bereits schon an anderer Stelle hingewiesen. Das Konzil denkt hier zwar wohl an die physischen Wunder und an die Weissagungen, Glaubwürdigkeitskriterien im engeren Sinne, aber wir dürfen hier wohl die moralischen Wunder mit einbeziehen.

Mit dem „Spiritus Sanctus privatus“ wird faktisch nicht wenig Missbrauch getrieben in schwarmgeistigen, christlichen und außerchristlichen Sekten: Das Wirken des Geistes bedarf auch objektiver Kriterien. Wer beruft sich nicht auf die innere Gewissheit, auf das Zeugnis des Heiligen Geistes? Das tun sie alle, wenn sie zu abweichenden religiösen Positionen kommen. Gern spricht man dabei auch von dem Gewissen und erhebt damit den Anspruch, dass sich der Geist Gottes höchst persönlich in seinem Gewissen offenbart. Auf den Heiligen Geist kann sich jeder berufen. Und faktisch geschieht das auch immer wieder. Das ist uneingeschränkt subjektiv, schon deshalb kann es zumindest nicht als einziges und entscheidendes Kriterium der Glaubwürdigkeit gelten. Dem „testimonium Spiritus Sancti“ fehlt sowohl die Objektivität als auch der öffentliche Charakter. Deswegen kann es immer nur ergänzend zu den objektiven Kriterien hinzutreten. Zudem hat das „testimonium Spiritus Sancti“ Bedeu-

¹⁴⁵ 1 Joh 5,6.

¹⁴⁶ Denzinger/Schönmetzer, Nr. 3033: „Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit“. Vgl. auch Denzinger/Schönmetzer, Nr. 3009.

tung nur für den, der bereits zum Glauben gekommen ist, kann es den Ungläubigen nicht zum Glauben hinführen. Den Ungläubigen zum Glauben hinführen, das ist nur von außen her möglich.

Der Verabsolutierung des „testimonium Spiritus Sancti“ und überhaupt der subjektiven Kriterien im Blick auf die Glaubenzustimmung zur Offenbarung Gottes entspricht eine spiritua- listische Sicht der Offenbarung. Diese aber widerspricht dem inkarnatorischen Prinzip bzw. der inkarnatorischen Gestalt der Offenbarung Gottes. Das inkarnatorische Prinzip war seit eh und je ein grundlegendes Formprinzip in der Geschichte des Heiles. „Caro cardo salutis“, sagt der altchristliche Kirchenschriftsteller Tertullian (+ um 220): „Das Fleisch ist der Angelpunkt des Heiles“¹⁴⁷.

Das Wirken des Heiligen Geistes bedarf objektiver Kriterien. Diese müssen zu den subjektiven Kriterien hinzukommen. An ihnen müssen die subjektiven Kriterien gemessen werden.

Was gegen die subjektiven Glaubwürdigkeitskriterien spricht, ist auch die Tatsache, dass man innere Erfahrungen nur schwerlich vermitteln kann, um diesen Gedanken noch einmal aufzugreifen. Bereits innerhalb des Neuen Testaments ist es klar, dass das Amt über die Echtheit des Charismas zu befinden hat, dass das öffentliche Charisma des Amtes die Echtheit der privaten Charismen zu prüfen hat. Schon im Neuen Testament gilt also die Priorität des Objektiven vor dem Subjektiven.

Es gibt aber auch innere Kriterien, die eine gewisse Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Wir nannten sie die universalen subjektiven Kriterien. Daran knüpft vor allem die französische Immanenzapologetik an, wenn sie davon ausgeht, dass die Offenbarung den edelsten wie auch den existentiellen Sehnsüchten, Wünschen und Erwartungen der Menschheit entspricht. Heute hat sie mit einer Reihe von spezifischen Abwandlungen weithin die klassische Fundamentaltheologie verdrängt. Die französische Immanenzapologetik erinnert konkret an die Geborgenheit, die der Gläubige in der Kirche findet, an die feierlichen Formen der Liturgie, an die symbolmächtige Zeichensprache der Sakramente, an die Hilfe der Offenbarung im Hinblick auf ein humanes Leben sowie an die mögliche Beherrschung der lebenszerstörenden

¹⁴⁷ Tertullian, De resurrectione mortuorum VIII, 6 f.

Macht der Triebe in der Kraft des Glaubens. Nicht zuletzt erinnert sie daran, dass die Offenbarung durch die Betonung der Gottebenbildlichkeit des Menschen die tiefste Begründung für die allgemeinen Menschenrechte bietet. Faktisch spielt die Offenbarung, geschichtlich gesehen, eine nicht hoch genug zu veranschlagende Rolle etwa in der Überwindung der Sklaverei und der Missachtung der Frau. Unsere moderne Zivilisation ist - das wird oft vergessen - in ihrer Ganzheit eine Frucht des Christentums.

In diesem Zusammenhang ist an das berühmte Werk von Francois René Chateaubriand zu erinnern, das vor einigen Jahren neu aufgelegt wurde „über die „Schönheiten der christlichen Religion“, eine ästhetische Apologie des Christentums in vier Bänden¹⁴⁸. Der Autor lebt von 1768 - 1848. Im ersten Band rühmt er die christlichen Glaubenswahrheiten unter dem Aspekt der Ästhetik, im zweiten Band singt er Loblied auf die christliche Poesie, im dritten Band rühmt er die christliche Kunst und im vierten die Liturgie der Kirche. In der Einleitung begründet der Autor seine Methode mit den Worten: „Statt zu beweisen, das Christentum sei vortrefflich, weil es von Gott komme, müsste man vielmehr argumentieren, es komme von Gott, weil es vortrefflich sei“.

Die französische Immanenzapologetik erscheint vielen Theologen erscheint heute sehr plausibel. Das ist bedingt durch die häufige Übernahme des Denkansatzes des Philosophen Immanuel Kant (+ 1804), durch eine gewisse Metaphysikmüdigkeit unserer Zeit und durch eine verbreitete Skepsis hinsichtlich der Erkenntnisfähigkeit des Menschen in der Gegenwart oder auch durch eine dominant existentialistische und voluntaristische Denkweise. Im Hintergrund steht dabei stets ein latenter Agnostizismus.

Die Immanenzapologetik hat ihre Berechtigung und Bedeutung, wenn sie sich neben der objektiven Apologetik etabliert. Fragwürdig wird sie jedoch, wenn sie an die Stelle einer objektiven Apologetik treten will, speziell wenn man aus einem agnostizistischen oder positivistischen Weltverständnis die Möglichkeit einer objektiven Apologetik leugnet. Die Immanenzapologetik ist vor allem verbunden mit der Person des französischen Philosophen Maurice Blondel (1861-1949).

¹⁴⁸ Francois René Chateaubriand, Geist des Christentums. Oder: Schönheiten der christlichen Religion, Hrsg. von Jörg Schenut, Morus Verlag Berlin 2004 (708 S.). Chateaubriand, französischer Schriftsteller, Politiker und Diplomat, stirbt im Jahre 1848. Er gilt als Begründer der literarischen Romantik in Frankreich.

Die subjektiven Glaubwürdigkeitskriterien haben - speziell in dieser allgemeinen Form - ihre besondere Berechtigung als Konzession an eine metaphysikmüde existentialistische und voluntaristische Denkweise, aber sie sind auch irgendwie mit dem Menschsein gegeben. Faktisch sind sie zu allen Zeiten, schon im christlichen Altertum, in der Apologie des Christentums berücksichtigt worden.

Der geistige Hintergrund jener französischen Immanenzapologetik, wie wir sie vor allem mit dem Namen Maurice Blondel verbinden, ist auch speziell die metaphysikmüde Skepsis der Moderne, die letztlich in einem latenten Agnostizismus oder auch Positivismus wurzelt. Genetisch erklärt sich die Immanenzapologetik in dieser Gestalt aus der Verzweiflung über die Unwirksamkeit der objektiven Glaubwürdigkeitsmotive. Man berief sich dabei vor allem auf Blaise Pascal (+ 1662) und John Henry Newman (+ 1890). Man ging davon aus, dass für den modernen Menschen die subjektiven Motive die entscheidenden seien und warf der überkommenen Fundamentaltheologie Extrinsezismus vor, weil sie sich an tote, äußere Fakten halte, die den Einzelnen kalt ließen. Diesen Extrinsezismus wollte man überwinden, indem man nun apriorisch zuwege ging, nicht mehr von außen nach innen, sondern von innen nach außen.

Die Bedeutung der subjektiven Glaubwürdigkeitsmotive darf auf keinen Fall übersehen werden. Das gilt allgemein, im besonderen Sinne gilt das aber auch für die französische Immanenzapologetik. In klassischer Weise werden die subjektiven Glaubwürdigkeitsmotive im Alten Testament im Buch Hiob thematisiert. Immer wieder erfährt der Gläubige die glücklichen Fügungen seines Lebens als eine Bestätigung für seinen Glauben wie auf der anderen Seite aber auch die existentiellen Nöte eine große Belastung sind für diesen seinen Glauben, etwa in der Erfahrung von Leid und Tod.

Die Erwartbarkeit der Offenbarung ist auch der Ausgangspunkt bei Karl Rahner (+ 1984). Im Anschluss an den belgischen Jesuiten Joseph Maréchal (+ 1944) knüpft Rahner dezidiert an die französische Immanenzapologetik an¹⁴⁹. In diesem Zusammenhang stellt Rahner fest, der Mensch lebe auf den Seinshorizont hin, in dem er sich vorfinde, ohne jedoch genügend Einsicht in den Sinn seiner Existenz zu erhalten. Dabei erklärt er, das Sehnen des Menschen ü-

¹⁴⁹ Marechal war Jesuit wie Rahner.

bersteige die Möglichkeit seiner innerweltlichen Erfüllung, erst die Offenbarung jedoch gewähre dieser Sehnsucht die Erfüllung, weil die faktisch an die Menschheit ergangene Offenbarung, die Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments, dem menschlichen Existenzverständnis korrespondiere, dieses Existenzverständnis aber sei philosophisch zu erarbeiten. Nach Rahner entspricht die faktische Offenbarung, er nennt sie die kategoriale Offenbarung, exakt dem menschlichen Existenzverständnis, und nach ihm ist der Mensch immer schon das, was ihm in der konkreten Offenbarung geschenkt wird.

Auf diesem Wege kommt er in seiner Theologie zu seinem konsequent anthropologischen Ansatz. Er beginnt nicht bei Gott, sondern beim Menschen. Dieser Neuansatz der Theologie ist nicht nur anthropologisch, zugleich ist er apriorisch. Folgerichtig führt er Rahner zu einer apriorischen Fundamentaltheologie, zu einer Fundamentaltheologie, die nicht von außen nach innen geht, sondern von innen nach außen. Sie kommt zur Rechtfertigung des Glaubens, indem sie über den Menschen reflektiert. Rahner setzt die apriorische Fundamentaltheologie nicht an die Stelle der überkommenen aposteriorischen Fundamentaltheologie, jedenfalls nicht zunächst, aber er hält sie von Anfang an für die bessere, ja, für die beste Form der Fundamentaltheologie.

Das Problem ist bei diesem neuen, immanenzapologetischen Ansatz und überhaupt bei der Immanenzapologetik indessen die Gratuität der faktischen Offenbarung, die hier nicht genügend gewahrt bzw. die hier verdunkelt wird. Die göttliche Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments ist gnadenhaft, sie ist ungeschuldet, sie übersteigt alle Erwartung und alle Ansprüche des Menschen. Das ist ein Grunddatum, das hier verwischt wird. So wird dann die Theologie zur Philosophie und die Philosophie zur Theologie. Das ist das entscheidende Problem dieser neuen Theologie, die sich weithin durchgesetzt hat in der Gegenwart und mithin der eigentliche Grund ist für die zahllosen Probleme in der Theologie und in der Kirche.

Die konkret-geschichtliche Offenbarung ist für den Menschen faktisch unausrechenbar, und sie kann in keiner Weise gefordert werden. Wäre das so, wäre die Offenbarung Gottes nicht im strengen Sinne gnadenhaft, dann wäre sie - formal und material - die Verlängerung der menschlichen „ratio“ und würde damit zu einem Produkt des menschlichen Geistes, die Theologie würde damit zur Philosophie. Hier liegt auch das eigentliche Problem der Rahner-

schen Theologie. Sie stellt ihren strikt übernatürlichen Charakter in Frage und ist somit eine Spielart des Rationalismus oder des Naturalismus. Die legitime, ja, notwendige Rationalität der Theologie führt da zu einer rationalistischen Entartung dieser Wissenschaft. Sofern der Rationalismus der menschlichen Natur stets äußerst konform ist und eine permanente Versuchung darstellt für den Theologen, ist diese Verfälschung verhängnisvoll und extrem destruktiv.

Faktisch ist die Naturalisierung der Offenbarung sowohl in der Theorie der Theologie als auch in der Praxis der Pastoral heute weit verbreitet. Sie ist damit ein Gravamen, das verhängnisvoll ist, auch wenn es nur selten gesehen oder dort, wo es gesehen wird, heruntergespielt wird. Gerade deshalb, so muss man sagen.

Die subjektiven Glaubwürdigkeitskriterien - Glaubwürdigkeitskriterien müssen wir schon sagen, falsch wäre es, hier von Glaubenskriterien zu sprechen - die subjektiven Glaubwürdigkeitskriterien können letzten Endes - wenn man es genau nimmt - nur die Funktion von negativen Kriterien erfüllen, das heißt: sie können nur zeigen, dass die übernatürliche Offenbarung der Sehnsucht und den Wünschen des Menschen nicht widerspricht. Nur so kann man die hier vorliegende Entsprechung legitimerweise verstehen. Würde man die hier vorliegende Entsprechung hingegen so verstehen, dass die Menschennatur die Offenbarung fordere, dann würde die strikte Übernatürlichkeit der Offenbarung in Frage gestellt. Sie würde naturalisiert. Das ist nicht eine reine Theorie. Allzu häufig wird das Christentum in der Praxis als die Erfüllung natürlicher Ethik verstanden, oder ebenso häufig wird das Christentum zur Sicherung eines erfolgreichen und gelungenen Lebens in Frieden und äußerer Ordnung missbraucht, wir würden sagen: pragmatisch verkürzt. So sagt man etwa: Nur mit dem Christentum kann man ein rechtes Leben führen. Hierher gehört auch das heute in der Katechetik oft zu beobachtende Faktum, dass man den Glauben nur noch als Lebenshilfe versteht oder dass aus dem Religionsunterricht praktisch lebenskundlicher Unterricht wird. Das Christentum ist mehr als eine Vervollkommnung der Menschennatur, mehr als Lebenshilfe und mehr als moralische Aufrüstung. Das ist es auch, aber darin kann es sich nicht erschöpfen. In seinem eigentlichen Wesen ist es Kommunikation des Menschen mit Gott.

Bei den Glaubwürdigkeitskriterien schließen wir von den Wirkungen auf die Ursachen. Große Wirkungen setzen bedeutende Ursachen voraus. Das ist gemeint mit dem Schriftwort: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“¹⁵⁰. Damit bestimmte Wirkungen hervorgebracht werden können, bedarf es nicht nur kraftvoller Ursachen, unter Umständen müssen dabei auch noch Widerstände besiegt und überwunden werden. Im Kontext der Offenbarungspredigt sind das Widerstände moralischer Art, das heißt: solche, die in der Erkenntnis oder in dem Willen des Menschen gelegen sind, oder auch Widerstände physischer Art, besser noch: quasi-physischer Art. Das sind Widerstände, die in den biologischen, soziologischen oder kulturellen Gesetzmäßigkeiten bestehen, denen das menschliche Verhalten unterworfen ist und durch die das menschliche Verhalten in seiner Freiheit beeinträchtigt wird: Wenn etwa die Offenbarungspredigt große Widerstände in Form von moralischen, biologischen, soziologischen und kulturellen Gesetzmäßigkeiten, denen das menschliche Verhalten unterworfen ist, zu überwinden hat, Widerstände des Willens und der Erkenntnis, und diese tatsächlich überwindet, so ist das ein Hinweis darauf, dass es sich hier, bei der Offenbarung, um mehr handelt als um eine menschliche Gegebenheit, wie es viele solcher Gegebenheiten gibt in der Geschichte des menschlichen Geistes.

Die Widerstände moralischer Art könnten in der ethischen Schwäche des Menschen liegen, in seiner moralischen Böswilligkeit und Verdorbenheit oder auch in der Unfähigkeit, dem Willen entsprechende Motive zum Handeln vorzulegen. Wenn nun solche Widerstände, sei es in der moralischen oder auch in der physischen Ordnung überwunden werden, ohne dass natürliche Ursachen eine ausreichende Erklärung dafür bieten, so ergibt sich daraus der Schluss auf eine besondere Mitwirkung bzw. auf ein besonderes Eingreifen Gottes.

Hier ist beispielsweise hinzuweisen auf eine außergewöhnliche moralische Besserung der menschlichen Gesellschaft oder einzelner Menschengruppen (heroische Heiligkeit), eine Beobachtung, die uns vor allem am Beginn der Ausbreitung des Christentums begegnet. Hier ist ferner hinzuweisen auf das standhafte Festhalten der Gläubigen an den Offenbarungswahrheiten, die über menschliches Sehnen und Begreifen hinausgehen, auch unter schwersten Opfern und im Martyrium. Das ist vor allem dann besonders eindrucksvoll, wenn sich diese Haltung nicht nur bei Einzelnen oder in gewissen Zeiten und Kulturen zeigt. Einen besonde-

¹⁵⁰ Mt 7, 16.

ren Stellenwert erhält das Martyrium bei den Aposteln, bei denen es nicht nur Ausdruck ihrer Glaubensüberzeugung, sondern auch die Folge ihrer Augen- und Ohrenzeugenschaft ist. Ausdruck eines solchen Geistes ist es, wenn Paulus schreibt: „Denn unsere gegenwärtige geringfügige Drangsal erwirkt uns in überströmender Fülle ein unvergängliches Übergewicht an Herrlichkeit, wenn wir nicht auf das Sichtbare schauen, sondern auf das Unsichtbare; denn das Sichtbare ist von kurzer Dauer, das Unsichtbare aber unvergänglich“¹⁵¹.

Das Martyrium gehört wesentlich zur christlichen Existenz, deshalb, weil das Evangelium - recht verstanden - nicht mit der Welt zusammenklingt. Das Martyrium gehört zur christlichen Existenz, im Extremfall in seinem genuinen Sinn, als Blutzugnis, weil die Botschaft Gottes „senkrecht zur Welt steht“¹⁵². Würde das Evangelium harmonisch mit der Welt zusammenklingen, bedürfte es dieser „martyria“ nicht. Gerade in der christlichen Forderung, das Martyrium auf sich zu nehmen, zeigt sich daher deutlich, dass die Polarität von Gott und Welt nicht harmonisch ausgeglichen ist und nicht harmonisch ausgeglichen werden kann und dass der Mensch hier nicht beliebig die Gewichte je nach seinem Verständnis verschieben oder so oder so anordnen kann¹⁵³.

Diesen Gedanken unterstreicht auch das bedeutungsschwere Schriftwort: „Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen“¹⁵⁴. Das Martyrium ist nicht ein „menschliches Missverständnis“, sondern „göttliche Notwendigkeit“. Mit Recht sagt der Exeget Joseph Schmidt in seinem Matthäus-Kommentar des Regensburger Neuen Testaments, nicht „ein menschliches Missverständnis“ schaffe die Märtyrer im Christentum, sondern „eine göttliche Notwendigkeit“¹⁵⁵. Nirgendwo wird die tiefe Spannung, die zwischen Gott und der Welt besteht, so deutlich sichtbar, wie im Martyrium¹⁵⁶.

Einerseits wird im katholischen Denken die Güte und Wertigkeit der Schöpfung und des natürlichen Lebens anerkannt, andererseits steht aber die Schöpfung nicht gleichberechtigt neben dem Schöpfer. Die beiden Werte können keinesfalls zu einer harmonischen Synthese

¹⁵¹ 2 Kor 4, 17 f.

¹⁵² Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 75.

¹⁵³ Ebd., 75 f.

¹⁵⁴ Mt 16, 25 par Mk. 8, 34; Lk 17, 33.

¹⁵⁵ Josef Schmidt, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger Neues Testament, 1), Regensburg³1956, 137; vgl. auch Hans Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966, 14.

¹⁵⁶ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 76.

gebracht werden. Deshalb muss im Ernstfall das Leben für Christus, für die Wahrheit Gottes, hingegeben werden.

Hinsichtlich der Widerstände der quasi-physischen Ordnung also hinsichtlich der biologischen, soziologischen und kulturellen Gesetzmäßigkeiten, die durchbrochen werden durch das Christentum, ist hinzuweisen auf die wunderbare Ausbreitung, die umfassende Einheit und die unzerstörbare Standhaftigkeit der Offenbarungsgemeinde. Das I. Vaticanum spricht von der „*admirabilis propagatio*“, von der „*indissolubilis unitas*“ und von der „*invicta stabilitas*“¹⁵⁷. Hier müssten und müssen - das ist hier wohl zu berücksichtigen - die menschliche Schwerfälligkeit in ethischen und religiösen Fragen und die menschliche Unfähigkeit, Übernatürliches aus eigenen Geisteskräften zu erfassen, überwunden werden, ferner müsste und muss hier der wesensmäßige Hang des Menschen zu Uneinigkeit und Zwietracht überwunden werden und endlich die ebenso wesensmäßige Vergänglichkeit, wie sie allen soziologischen Gebilden zu eigen ist. Das erscheint in einem noch helleren Licht, wenn man bedenkt, wie unzureichend die menschlichen Werkzeuge waren, durch die solche Widerstände überwunden wurden¹⁵⁸. Solche Umstände steigern die Überzeugungskraft des moralischen Wunders der Kirche als solcher, näherhin die Überzeugungskraft der moralischen Wunder der „*admirabilis propagatio*“ der Kirche, ihrer „*indissolubilis unitas*“ und ihrer „*invicta stabilitas*“ in ihrem historischen Kontext.

Auf solche Argumente spielt bereits die theologische Meditation der Urgemeinde an, wenn wir etwa im Johannes-Evangelium, Joh 13, 34 ff, lesen, dass der Kyrios die Liebe der Jünger zueinander als das entscheidende Kennzeichen der wahren Jüngerschaft bezeichnet.

In der Väterzeit weist bereits Origenes (+ 253/54) auf derartige Kriterien hin, auf moralische Wunder, wenn er schreibt: „Sieh zu, ob nicht die Betrachtung der Folgen und des Nutzens, der durch Hebung der Sittlichkeit und Steigerung der Frömmigkeit gegenüber dem allmächtigen Gott erzielt worden ist, zu dem Bekenntnis und zu dem Glauben zwingt, dass die von Jesus berichteten Ereignisse von Gott gewirkt seien“¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Denzinger/Schönmetzer, Nr. 3013.

¹⁵⁸ Vgl. 1 Kor 1,25; 2 Kor 4,7.

¹⁵⁹ Origenes, *Contra Celsum*, lib. III, cap. 27: PG 11, 955.

Ähnlich schreibt Augustinus (+ 430): „Oder erscheint es euch unbedeutend und meint ihr, es sei kein göttliches Wunder oder nur ein geringes, dass im Namen eines Gekreuzigten das ganze Menschengeschlecht sich auf den Weg macht“¹⁶⁰?

Das sind moralische Wunder, die die Lehre des Christentums in den Blick nehmen und deren Wirkungen. Zu ihnen kommt das moralische Wunder der Gestalt des Offenbarungsmittlers hinzu. Der Offenbarungsmittler muss sich legitimieren durch Umstände, die mit seiner Person gegeben sind oder mit ihr zusammenhängen. Das kann geschehen durch physische Wundertaten, das kann aber auch geschehen durch Wunder moralischer Art, etwa durch hervorragende Weisheit und heroische Heiligkeit. Verschiedentlich begegnet uns im Neuen Testament ein Zeugnis für den Eindruck, den Jesus auf die Menschen machte, die ihm begegneten. Sie staunten über ihn, weil er anders lehrte als die Schriftgelehrten, heißt es, und weil er ganz außergewöhnliche Taten wirkte. Gerade davon wurden die unmittelbaren Hörer Jesu überwältigt, von seinen Reden und von seinen Taten. Wie die Evangelien bezeugen, redete und handelte er in Vollmacht, in „exousía“¹⁶¹.

Zu allen Zeiten hat die Gestalt Jesu eine besondere Faszination auf die Menschen ausgeübt. Hier sei erinnert an das Werk von Gustav Pfannmüller „Jesus im Urteil der Jahrhunderte“¹⁶². Auffallend ist die innere Geschlossenheit der Jesusgestalt, ihre innere Konsistenz, die sich im nachösterlichen Christusbild der Urgemeinde durchgehalten hat. Dieses erstaunliche Faktum kommt uns heute erst richtig zum Bewusstsein, wenn wir nüchtern und besonnen durch die Glaubensaussagen hindurch zur historischen Gestalt Jesu vorzudringen versuchen. Das nachösterliche Christusbild erscheint uns heute recht eindrucksvoll in der Schrifterklärung, sofern sie nicht etwa dank einer rationalistischen Sicht der Wirklichkeit voreingenommen ist. In dem nachösterlichen Christusbild begegnet uns eine Entfaltung der Gestalt des vorösterlichen historischen Jesus, der in seinen Worten und in seinen Taten seine Vollmacht, seine „exousía“, bezeugte.

¹⁶⁰ Augustinus, De fide rerum quae non videntur lib. IV, cap. 7: PL 40, 176. Vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung, Münster 1968, 325-329.

¹⁶¹ Mk 1, 21 f; 1, 27 f.

¹⁶² Gustav Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart, Berlin ²1939.

Der historische Jesus weist sich aus durch seine intellektuelle, moralische und religiöse Überlegenheit, programmatisch geradezu, sowie durch die Macht seines Wortes und seiner Taten. Umso mehr bedienen sich die Kirchenväter der moralischen Wunder in ihrer Rechtfertigung des Anspruchs der Kirche.

Die aus der Offenbarungslehre hervorgehenden Glaubwürdigkeitskriterien, aber auch die Wirkungen der Offenbarung und die Gestalt des Offenbarungsmittlers, also die moralischen Wunder im Kontext des Neuen Testaments in ihrer Gesamtheit, zum einen sind sie immer verschiedener Wertung ausgesetzt - das liegt einfach in der Natur der Sache -, zum anderen aber sagen sie nur dem ethisch ausgerichteten Menschen etwas und jenem, der entsprechendes Vergleichsmaterial aus der Geistesgeschichte der Menschheit zur Hand hat. Gerade hier zeigt sich, dass das unethische Verhalten im Leben, vor allem, wenn es zur Gewohnheit wird, den Geist verblendet, speziell in philosophischen und in religiösen Fragen. Thomas von Aquin (+ 1274) erklärt: „Die erstgeborene Tochter der Unzucht ist die Verblendung des Geistes“. Er spricht hier von der „*immunditia luxuriae*“. Damit meint er ein ausschweifendes Leben, das, was die Bibel die „*porneía*“ nennt. Andererseits erklärt Thomas, dass die Tugend der Keuschheit den Menschen am meisten bereit macht zur Beschauung¹⁶³.

Für Thomas von Aquin gilt, dass die Tugend der Klugheit mehr als andere Tugenden verfälscht und verdorben wird durch die Unzucht¹⁶⁴, dass das, was immer der Tugend der Klugheit widerstreitet, zumeist aus der Unkeuschheit hervorgeht, dass die Unkeuschheit jene Blindheit des Geistes gebiert, die die Erkenntnis der Güter des Geistes nahezu völlig ausschließt¹⁶⁵. Ich denke zu diesem Punkt bietet uns unsere heutige Zeit nicht wenig Anschauungsmaterial, im Allgemeinen wie auch im Besonderen

Von großer Bedeutung ist im Hinblick auf den Aufweis des Anspruchs der Bibel mit dem Hinweis auf die moralischen Wunder auf jeden Fall das Moralempfinden, das heute allgemein nur schwach entwickelt ist. Von daher ist es im Zusammenhang mit solcher Argumentation unumgänglich, die Menschen zu einer natürlichen Ethik hinzuführen bzw. eine Art von Präkonversion, eine ethische Vorbekehrung, in dieser Hinsicht herbeizuführen.

¹⁶³ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II q. 8 a. 4 ad 1.

¹⁶⁴ Ebd., II/II q. 153 a. 5 ad 1.

¹⁶⁵ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II q. 15 a. 3.

Diese Präkonversion würde auch sonst einer vertieften und innerlichen Annahme der Offenbarung den Weg bereiten, sie würde die Verkündigung der Kirche aus formalistischer Starre herausführen und sie dem modernen Menschen besser, ja, überzeugender und eindrucksvoller nahe bringen können¹⁶⁶.

Wenn die moralischen Wunder im Kontext der Entstehung des Christentums und auch seiner Entfaltung nicht voll zur Wirkung kommen, liegt das auch daran, dass im konkreten Fall oft das Vergleichsmaterial aus der Geistesgeschichte und die Erkenntnis der richtigen Philosophie fehlt, dass da oftmals die „recta ratio“ nicht vorhanden ist. Vor allem aber fehlt da, wie gesagt, in nicht wenigen Fällen das moralische Empfinden, was im Grunde aber wiederum nicht selten mit dem Verlust der rechten Philosophie zusammenhängt. Faktisch ist es so, dass das moralische Empfinden durch eine unmoralische Lebenspraxis zerstört wird.

Also: Bei der Würdigung der moralischen Wunder kommt eine Wertung ins Spiel, intellektuell und ethisch. Daraus ergibt sich gegebenenfalls die Notwendigkeit einer philosophischen und ethischen Präkonversion als Voraussetzung für das Begreifen und die Anerkennung der rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens und der Glaubensverkündigung der Kirche. Im Einzelnen geht es hier um ein natürliches Vertrauen zur Vernunft und um die Hinführung zu den ethischen Grundnormen bzw. zu einem verantwortungsbewussten Leben. Eine Präkonversion in diesem Sinne erhöht nicht nur den Stellenwert und die Überzeugungskraft der moralischen Wunder (und letztlich auch der physischen Wunder), sie bereitet auch einer vertieften und innerlichen Annahme der Offenbarung und dem tieferen Verstehen dieser Kunde bzw. der darin hervortretenden Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen den Weg.

Die Kategorie der moralischen Wunder darf nicht überschätzt, aber auch nicht unterschätzt werden. Wurden sie lange Zeit zu wenig hervorgehoben, werden sie heute vielfach überbetont. Dennoch ist festzuhalten: Die entscheidenden Wunder der Offenbarung sind die moralischen Wunder, näherhin das sich durchhaltende Gottesbild und die Person Jesu, seine Lehre und die Art und Weise, wie er sie verkündete, vor allem ist hier an das hohe religiöse und ethische Niveau der Verkündigung Jesu zu erinnern. Jesus will die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer wohl auf die moralischen Wunder lenken, wenn er erklärt: „Wenn ihr nicht Zeichen

¹⁶⁶ Adolf Kolping, *Fundamentaltheologie I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*, Münster 1967, 323-325.

und Wunder sieht, kommt ihr offenbar nicht zum Glauben¹⁶⁷, oder wenn er den Glauben ohne das Sehen höher bewertet als den Glauben auf Grund des Sehens¹⁶⁸.

Bevor wir uns den physischen Wundern konkret zuwenden, noch ein kurzer Blick auf die intellektuellen Wunder. Sie gehören zur Kategorie der Weissagung oder der Prophetie. Unter Weissagungen oder Prophetien verstehen wir die Vorhersage bestimmter freier Ereignisse der Zukunft, die nicht mit Hilfe der normalen Mittel der menschlichen Erkenntnis zustande kommt, sondern von Gott her erfolgt. Es muss dabei feststehen, dass es sich nicht um eine „vaticinium ex eventu“ handelt oder um ein „vaticinium post eventum“. Solche gibt es in der Heiligen Schrift. In dem Fall wird die Weissagung oder wird die Prophetie als eine literarische Form verwendet: Es wird dann ein bereits eingetretenes Ereignis als vorhergesagt gekennzeichnet, um eine bestimmte religiöse Wahrheit auszusagen. Da werden die Weissagungen und Prophetien dann als Stilmittel verwendet. Das geschieht jedoch nicht ausschließlich.

Immerhin, von einer echten Weissagung können wir nur dann sprechen, wenn es sicher ist, dass sie im konkreten Fall nicht als Stilmittel verstanden werden darf. Eine weitere Bedingung ihrer Echtheit ist dann die, dass sie eindeutig ist und sich nicht in bloßen dunklen Andeutungen ergeht.

Nach unserem heutigen Erkenntnisstand liegen die Weissagungen oder die Prophetien nicht unbedingt außerhalb der innerweltlichen Möglichkeiten. Wir wissen um natürliche Weissagungen oder Voraussagen, wie sie uns in dem Phänomen der Präkognition begegnen. Die Parapsychologie versteht die Präkognition als eines ihrer Grundphänomene. Wir können dieses Phänomen zwar nicht erklären, aber es ist existent und es muss natürlich erklärbar sein, weil es uns immer wieder im profanen Kontext begegnet. Das besagt jedoch nicht, dass Gott sich nicht des natürlichen Phänomens der Präkognition bedienen könnte. Wenn uns dieses Phänomen dann tatsächlich in einem übernatürlichen, in einem religiösen Kontext, begegnet, so gibt es keine Schwierigkeit, dass man es auf Gott als seinen Urheber zurückführt, ja, so liegt es geradezu nahe, das zu tun. Dann hätte Gott eine nicht alltägliche natürliche Möglichkeit in Dienst genommen, um in besonderer Weise auf sich aufmerksam zu machen. Es handelte sich dann eben um ein Wunder, bei dem Gott die natürlichen Kräfte der parapsycholo-

¹⁶⁷ Joh 4, 48.

¹⁶⁸ Joh 20,29.

gischen Sphäre in Dienst genommen hätte, Gott hätte das außergewöhnliche Geschehen dann „mediante natura“ gewirkt, unter Zuhilfenahme der Naturgesetze, also „praeter naturam“, wie wir sagten.

Hier, bei der Weissagung oder bei der Prophetie, ist zu beachten, dass sie im Verständnis der Heiligen Schrift zunächst die Deutung des göttlichen Willens zum Inhalt hat, erst sekundär die Deutung der Zukunft der Heilsgeschichte. Es ist also anders als wir im Allgemeinen denken oder anders, als wir vordergründig zu denken gewohnt sind. Als Voraussage ist die Weissagung oder die Prophetie in der Regel nicht detailliert, wie wir das auch bei den Orakeln der Antike haben. Vor allem ist es ihr in der Heiligen Schrift für gewöhnlich zu Eigen, dass sie zentriert ist um die Erwartung des Messias, allgemeiner: um den Eschatologismus der Bibel im allgemeinen Sinne.

Die Weissagungen oder die Prophetien, also die intellektuellen Wunder, begegnen uns nicht nur im Alten und im Neuen Testament, sie begegnen uns auch in der Geschichte der Kirche. Das Gleiche gilt für die physischen Wunder, für die Krankenheilungen und die Naturwunder. Ich sagte bereits, dass diese einerseits von außen zur Offenbarung hinzutreten, andererseits aber ein Teil der Offenbarung sind, sofern sie als Tatoffenbarung die Wortoffenbarung veranschaulichen. Auch sie sind keineswegs voraussetzungslos, wenn auch in anderer Weise als die moralischen Wunder. Dennoch können sie unter Umständen einen leichteren Zugang zur Offenbarung geben und einen tieferen Eindruck hinterlassen als die moralischen Wunder. Das Problem ist hier allerdings, dass wir zu solchen Geschehnissen in der Regel nur auf historischem Wege, nicht durch die unmittelbare Erfahrung Zugang finden. Wurden sie früher allzu stark betont, werden sie heute unterschätzt, zumindest in der Theologie.

Die Wunder der physischen Ordnung bestätigen einerseits die Offenbarung, indem sie von außen zu ihr hinzutreten, andererseits aber sind sie ein Teil der Offenbarung, gehören sie zur Offenbarung Gottes hinzu, gehören sie zur Tatoffenbarung Gottes und veranschaulichen sie gewissermaßen. Es ist wesentlich für das Wunderwirken Jesu, dass er mit ihm nicht zuletzt seine Verkündigung veranschaulicht, das er mit ihm nicht zuletzt auch die Überlegenheit der kommenden Gottesherrschaft demonstriert, die er verkündet, die Überlegenheit der kommenden Gottesherrschaft gegenüber dem gegenwärtigen Äon. In diese Richtung weist das Jesus-

Wort: „Wenn ich durch den Finger Gottes die Teufel austreibe, dann ist in Wahrheit das Reich Gottes zu euch gekommen“ (Lk 11, 20).

Wie das I. Vaticanum feststellt, sind die Wunder und Weissagungen - es denkt dabei primär an die physischen Wunder - „divinae revelationis signa certissima et omnium intelligentiae accommodata“¹⁶⁹.

Sind auch die biblischen und die nachbiblischen Wunder formal ähnlich, so müssen wir sie doch voneinander unterscheiden und gegeneinander abheben. Diese Differenzierung ist bedingt durch die notwendige Unterscheidung zwischen der konstitutiven Phase der Offenbarung und der Phase ihrer tieferen Durchdringung. Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen der Offenbarungsgeschichte und der Dogmengeschichte. Zwischen ihnen liegt der Abschluss der Offenbarung im Zeichen der Christusoffenbarung.

Die nachbiblischen Wunder haben nicht die gleiche Bedeutung als Offenbarungskriterien, wie sie die biblischen Wunder haben. Sie können nicht Boten und Zeichen einer neuen Offenbarung sein, sie können vielmehr nur die geschehene Offenbarung zu Gehör und zur Geltung bringen. Sie weisen die Offenbarung aber auch aus in ihrer Gültigkeit. Gleichzeitig sind sie Zeichen dafür, dass der lebendige Gott diese von ihm geschaffene Welt umfängt, dass er ihr nicht interesselos gegenübersteht und dass der neue Äon bereits begonnen hat.

Dabei braucht er im Wunder nicht unbedingt die von ihm selbst geschaffene Ordnung und die von ihm selbst geschaffenen Gesetze zu durchbrechen. Er kann die Wunder auch wirken, indem er die von ihm geschaffene Ordnung für eine neue Weise seines Handelns jeweils in Dienst nimmt. Das will sagen: Gott muss in seinem Wunderwirken die Schöpfung und ihre Ordnung nicht beseitigen, er kann sie auch erfüllen und in den Sinnzusammenhang einer neuen Schöpfung aufnehmen¹⁷⁰. Dann würde das Wunderwirken Gottes gemäß unserer Terminologie „*praeter naturam*“ erfolgen.

¹⁶⁹ Denzinger/Schönmetzer, Nr. 3009.

¹⁷⁰ Heinrich Fries, Artikel: Zeichen/Wunder II: Geschichtlich und systematisch, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. IV, München 1970 (dtv Wissenschaftliche Reihe), 468 ff.

Geschichtlich betrachtet übernahm man in der frühchristlichen Literatur der Apologeten die biblischen Aussagen und Angaben über Zeichen und Wunder und gab sie weiter. Dabei lag der Akzent auf den physischen Wundern und zum Teil auch auf den intellektuellen, weniger auf den moralischen. Zudem reflektierte man noch nicht in systematischer Weise über das Wunder als solches. Man betonte aber seine Zeichenhaftigkeit sowie seine Aufgabe, auf die Offenbarung hinzuweisen. Genuin biblisch dachte man nicht nur an die Funktion des Wunders, Ausweis der göttlichen Herkunft der Offenbarung zu sein, sondern man hob auch hervor, dass sich in den Wundern die messianischen Verheißungen erfüllten, dass die Wunder von daher weniger als Machttaten zu werten seien denn als Erfüllungstaten und dass sie als solche den Offenbarer und seinen Anspruch beglaubigten¹⁷¹. Man schrieb also der Argumentation aus der Relation Verheißung - Erfüllung eine größere Bedeutung, verstand sie also weniger als Machttaten.

Darüber hinaus stellte man in alter Zeit mit Nachdruck den Unterschied zwischen dem Wunderwirken Jesu und der Apostel und dem Wunderwirken der außerchristlichen Wundertäter heraus, wobei man auf die Art und Weise des Wunderwirkens rekurrierte, auf den Zweck, die Absicht und den Erfolg und auf das Medium dieser Wunder. Den Schwerpunkt legte man dann auf die größere Souveränität und Machtfülle Jesu sowie auf das unvergleichlich höhere Ethos der biblischen Wunder. Interessanter Weise stellte man dabei die außerbiblischen Wunder als solche nicht in Frage.

Der Kirchenvater Augustinus (+ 430) hat sich wiederholt und recht eingehend mit dem Wunder befasst. Er sieht es vor dem Hintergrund der Tätigkeit und des Schaffens des allmächtigen und gütigen Gottes. Er erklärt im Blick auf das Wunder: Den Dingen sind Potenzen eingeschaffen, die jeweils entsprechend dem Willen Gottes aktualisiert werden können. Er hebt vor allem den Gedanken hervor, dass zwar alles Geschehen in der Welt und in der Natur als Wunder zu bezeichnen ist, da es den Gott der Wunder offenbart, dass davon aber besondere, herausgehobene Wunder unterschieden werden müssen, wunderbare Vorgänge, die selten, ungewöhnlich und auffallend sind und dadurch nicht primär eine Offenbarung der Macht

¹⁷¹ Vgl. Justin, Apologia I, cap. 30.

Gottes sind, dass sie vielmehr Zeichen und Hinweise sind und als solche von Gott verwendet werden können. Gott verwendet sie, um mit ihnen etwas Bestimmtes anzukündigen¹⁷².

Die Auffassung des Augustinus kommt in klassischer Weise zum Ausdruck in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium. Da lesen wir: „Die Wunder, die unser Herr Jesus Christus vollbracht hat, sind göttliche Taten, die den menschlichen Geist bewegen, Gott aus dem Sichtbaren zu erkennen ... die Wunder, durch die Gott die Welt regiert und die ganze Schöpfung leitet, sind für uns durch die Alltäglichkeit so abgestumpft, dass fast niemand es mehr für wert erachtete, den wunderbaren und erstaunlichen Werken Gottes in jedem Getreidekorn Aufmerksamkeit zu schenken. Daher hat er getreu seiner Barmherzigkeit sich vorbehalten, zu gegebener Zeit einige Dinge zu vollbringen, die außerhalb des gewöhnlichen Verlaufs und der Ordnung der Natur liegen, damit die Menschen, die gegen das Wunder des Alltäglichen abgestumpft sind, durch das Sehen eines nicht größeren, aber ungewöhnlicheren Ereignisses getroffen werden. Tatsächlich ist die Ordnung des ganzen Weltalls ein größeres Wunder als die Sättigung von 5000 Menschen durch fünf Brote. Und doch wundert sich über das Eine niemand, indessen das Andere die Menschen in Staunen versetzt, nicht weil es ein größeres, sondern weil es ein selteneres Wunder ist. Wer ernährt auch jetzt die ganze Welt, wenn nicht jener, der aus einigen Getreidekörnern ganze Ernten reifen lässt? Er (Jesus) hat also gehandelt wie Gott selbst. Mit der gleichen Macht, mit der er einige Getreidekörner zu einer Ernte vermehrt, hat er in seinen Händen die fünf Brote vermehrt. Die Macht dazu lag in Christi Händen; und fünf Brote waren die Saaten, die jedoch diesmal nicht der Erde anvertraut wurden, sondern die vermehrt wurden durch ihn selbst, der die Erde gemacht hat. Dies hat sich vor unseren Sinnen abgespielt, auf dass unser Geist sich daran erbauen mag. Es wurde unseren Augen gezeigt, auf dass unser Verstand sich damit befassen möge, auf dass wir mit Staunen in seinen sichtbaren Werken den unsichtbaren Gott gewahren, zum Glauben erweckt und durch den Glauben gereinigt, auf unsichtbare Weise ihn zu sehen verlangen, den wir durch die sichtbaren Dinge als den Unsichtbaren kennengelernt haben“¹⁷³.

In der Betrachtungsweise des Wunders liegt in der Väterzeit der Akzent allemal auf der Zeichenhaftigkeit des Wirkens Gottes und auf dem Gedanken, den Menschen und seine Auf-

¹⁷² Augustinus, De Trinitate, lib. III, cap. 10, 19: PL 42, 879.

¹⁷³ Ders. Tractatus in Joannis Evangelium, tract. 24, 1: PL 35, 159 f.

merksamkeit auf etwas Bestimmtes hinzulenken, auf den Glauben und auf die Umkehr, nicht anders als im Neuen Testament.

Anders ist die Betrachtung des Wunders in der Scholastik des Mittelalters. Hier beschäftigt man sich vorwiegend mit dem Wunder als wissenschaftstheoretisches, philosophisch-theologisches Problem. Man fragt: Was geschieht metaphysisch beim Wunder? Worin besteht die Eigentümlichkeit des beim Wunder vorfindlichen göttlichen Wirkens¹⁷⁴? Das Interesse verlagert sich also von der Finalität des Wunders auf seine Kausalität.

Also: Zunächst lag der Akzent auf der Zeichenhaftigkeit des Wunders, dann verlagerte er sich auf die wissenschaftstheoretische bzw. philosophische Problematik, also auf das, was Gott hier tut. So verstand man die Wunder nun primär als Machttaten, sekundär als Zeichen. Man sah in ihnen demnach in erster Linie „virtutes“, erst in zweiter Linie „prodigia“, „portenta“ oder „signa“. So kam man zur Definition des Wunders als eines Vorgangs, den Gott gegen die Naturgesetze oder unter Ausschaltung der Naturgesetze wirkt. Das provozierte dann die Wunderkritik der Neuzeit, die in einem Wirken Gottes „contra naturam“, eine denkerische Unmöglichkeit oder ein fragwürdiges Gottesbild erblickte. Diese Bedenken sind freilich bei nüchterner Analyse nicht begründet.

Thomas von Aquin (+ 1274) äußert sich dezidiert zum Problem des Wunders in seinen Schriften „De potentia“ und „Summa contra gentiles“, aber auch in der „Summa Theologiae“ widmet er ihm seine Aufmerksamkeit.

Er unterscheidet am Wunder das, was in ihm vor sich geht, und das Ziel, um dessentwillen es von Gott gewirkt wird, er unterscheidet also am Wunder seine Kausalität und seine Finalität. Zum Ersteren stellt er fest, dass das Wunder das Vermögen der Natur übersteigt („excedens facultatem naturae“). Deshalb werden die Wunder, so stellt er fest, Machttaten genannt („virtutes“). Als Zweck des Wunders bezeichnet er die Manifestation von etwas Übernatürlichem. Von daher werden die Wunder, wie er betont, für gewöhnlich Zeichen genannt. Um den au-

¹⁷⁴ Heinrich Fries, Artikel: Zeichen/Wunder II: Geschichtlich und systematisch, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. IV, München 1970 (dtv Wissenschaftliche Reihe), 459 f.

ßerordentlichen Charakter dieser Zeichen zu betonen, so stellt er fest, werden sie auch „portenta“ und „prodigia“ genannt¹⁷⁵.

Versucht Thomas das Wunder auch umfassend zu deuten und zu verstehen, so überwiegt doch bei ihm das Moment des besonderen machtvollen Eingreifens Gottes, das die geschöpflichen Möglichkeiten übersteigt. Der Schwerpunkt liegt bei ihm also auf den Wundern, sofern sie „virtutes“, Machtaten, sind, nicht sofern sie „signa“ sind oder „portenta“ oder „prodigia“. Klassisch ist seine Definition des Wunders, wie sie uns in seiner Summa Theologiae begegnet: „Aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae“¹⁷⁶.

Den gleichen Gedanken bringt er mit anderen Worten zum Ausdruck, wenn er erklärt: „Miraculum dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam, haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas miracula dicuntur“¹⁷⁷. In dieser Definition bezieht Thomas immerhin andeutungsweise die Finalität des Wunders mit ein, wenn er das „miraculum“ als „admiratione plenum“ bezeichnet.

Wenn Thomas hier statt von „contra causas nobis notas“ von „praeter causas nobis notas“ spricht, könnte man auch an die In-Dienstnahme der Naturgesetze durch Gott denken. Aber Thomas versteht das „praeter“ hier eher als ein „contra“ im Sinne einer Tätigkeit Gottes ohne die Naturkausalität, als ein Wirken Gottes nicht mit der Naturkausalität, sondern ohne sie, als ein Wirken Gottes unter Ausschaltung der Naturgesetze. Damit will er sagen, dass Gott im Wunder die Naturkausalität übergeht, dass er im Wunder ohne die „causa secundae“ wirksam wird, dass er in ihm nicht mittelbar, sondern unmittelbar handelt.

Im Hochmittelalter tritt, das ist festzuhalten, die Zeichenfunktion des Wunders, die im Altertum und im Frühmittelalter im Vordergrund steht, zurück. Sie wird nunmehr erst aus der besonderen Kausalität erschlossen.

Bemerkenswert ist es, wenn Thomas dennoch auch die Glaubenswunder, etwa das Wunder der Inkarnation und das Wunder der Eucharistie in diesem Zusammenhang als Wunder be-

¹⁷⁵ Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II, q. 178, a.1.

¹⁷⁶ Ebd., I, q. 110, a.4.

¹⁷⁷ Ebd., q. 105, a.7.

zeichnet, obwohl sie doch reine Glaubenswunder sind, wie wir sagten, die nicht Zeichen sein können, weil sie weder der Empirie noch der „ratio“ des Menschen zugänglich sind. Das dürfte nicht ganz konsequent sein.

An die von der besonderen göttlichen Kausalität bestimmte Auffassung des Wunders knüpfte die neuzeitliche Kritik am Wunder an. Man wies vor allem darauf hin, Wunder seien deshalb unmöglich, weil sie die majestätische Ordnung der Welt durchbrächen und weil sie die Schöpfung degradierten und endlich seien sie deshalb nicht möglich, weil Gott so um menschlicher Zwecke willen die von ihm selbst geschaffene Weltstruktur verletzen und aufheben würde. Die bedeutendsten Vertreter solcher Kritik sind die Philosophen Baruch Spinoza (+ 1677), Voltaire (eigentlich heißt er Francois-Marie Arouet) (+ 1778) und David Hume (+ 1776).

David Hume beschäftigt sich ausgiebig mit der Frage des Wunders im 10. Kapitel seines Werkes „An Enquiry Concerning Human Understanding“, das im Jahre 1748 im Druck erschienen ist¹⁷⁸. Er bestreitet da die deziert die Möglichkeit des Wunders einerseits und für den Fall seiner Möglichkeit seine Erkennbarkeit andererseits.

Im 19. Jahrhundert greift der Philosoph John Stuart Mill (+ 1873) diesen doppelten Einwand auf mit dem Hinweis darauf, dass Zeugenaussagen über Wunder in ihrer Zuverlässigkeit auf jeden Fall unwahrscheinlicher seien als die tägliche Erfahrung.

Baruch Spinoza argumentiert mit der Unverletzlichkeit der Naturgesetze und mit der geschlossenen Naturkausalität und erachtet von daher das Eingreifen Gottes in die Weltordnung als unmöglich.

Wenn heute die Naturwissenschaft vielfach die These von der statistischen Wirksamkeit der Naturgesetze an die Stelle der behaupteten notwendigen Wirksamkeit dieser Gesetze gestellt hat oder stellt, wenn die Naturwissenschaft heute vielfach die Naturgesetze als statistische Gesetze versteht, die das durchschnittliche Verhalten, nicht aber ein eindeutiges Wirken der Materie zum Ausdruck bringen, so verliert diese Argumentation freilich ihre Bedeutung.

¹⁷⁸ David Hume, The Philosophical Works, Hrsg. von Th. Green und T. H. Grose, Bd. IV, Haalen 1964, 88 ff.

Baruch Spinoza stellt auch fest, das Wunder sei deshalb unmöglich, weil Gott sich im Wunder selber widersprechen würde.

Ähnlich argumentiert Voltaire, wenn er sagt, einerseits würde Gott sich durch korrigierende Wunder als ohnmächtig erweisen und andererseits würde er durch das Bewirken von Wundern seine Schöpfung als verbesserungsbedürftig hinstellen - so deutet er den von Spinoza behaupteten Selbstwiderspruch Gottes durch sein Wunderwirken.

Immanuel Kant (+ 1804) erklärt mit Spinoza, Wunder würden das Wissen und die Moral untergraben.

Gotthold Ephraim Lessing (+ 1781) will angesichts der Unsicherheit der Zeugenaussagen bei in der Geschichte geschehenen Wundern nur Gegenwartswunder als Beweise des Geistes anerkennen, mit Bezug auf die Unsicherheit des Zeugnisses bei in der Geschichte geschehenen Wundern. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass man auch bei in der Gegenwart geschehenden Wundern nicht ganz ohne das Zeugnis auskommt.

Unter dem Eindruck solcher Ablehnung der Wunder durch die Philosophen des 18. und des 19. Jahrhunderts entwickelte der katholische Tübinger Theologe Johann Sebastian von Drey (+ 1853) den merkwürdigen Gedanken, im Wunder müssten wir verborgene Naturkräfte lokalisiert sehen, die nur ausnahmsweise zu bestimmten Zeiten in Aktion träten. Von Drey will diese Naturkräfte im Sinne einer Präformation verstehen¹⁷⁹. Das ist arg spekulativ.

Die überkommene Apologetik der Kirche machte es anders. Sie präziserte in Reaktion auf Spinoza und Hume und die geschlossene Naturkausalität ihren Standpunkt dahingehend, dass Gott als Schöpfer der Naturordnung über den Naturgesetzen stehe und daher jederzeit in der Lage sei, diese zu durchbrechen, und dass gerade darin das Wesen des Wunders bestehe. Das Wunder sei eben ein Geschehen, so sagte man, das nur durch den Schöpfer selber herbeigeführt und Wirklichkeit werden könnte, ein Geschehen „quod solus Deus facere potest“. Das ist plausibel.

¹⁷⁹ Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 310.

Um im Zusammenhang mit der modernen Wunderkritik noch eine kritische Autorität, die der unmittelbaren Vergangenheit angehört, anzuführen, möchte ich noch kurz auf den Physiker Max Planck (+ 1947) eingehen. Er war der Meinung, die Naturwissenschaft stehe als solche dem Christentum keineswegs ablehnend gegenüber und die neueste Forschung führe geradewegs zum Gottesglauben hin, wenn sie vorurteilsfrei betrieben werde. Dennoch hat er sich kategorisch gegen das Wunder gestellt und erklärt, das große Hindernis, das die Naturwissenschaft der Religion in den Weg lege, sei die Tatsache, dass Wunder mit ihr nicht vereinbar seien. Darum solle man dieses Hindernis, das also dem modernen Menschen den Weg zum Christentum versperre, ehrlicherweise aufgeben. Nur so könne man die Werte des Christentums für die Gegenwart und für die abendländische Kultur retten¹⁸⁰. - Es ist nicht zu bestreiten, dass Planck damit die Meinung vieler Menschen in der Gegenwart zum Ausdruck gebracht hat.

In diesem Sinne schreibt der Berliner Philosoph Friedrich Paulsen (+ 1908) schreibt im Jahre 1889: „Wunder und magische Wirkungen sind Dinge geworden, die für den Verstand etwas sehr Abstoßendes haben“¹⁸¹.

Der Altmeister der Religionsgeschichte Gustav Mensching (+ 1978), spricht spöttisch von Vorhofreligionen, die des Wunders bedürften, die von den Hochreligionen zu scheiden seien, er spricht in diesem Zusammenhang von mythisch-primitiver Mentalität, in der immer wieder den großen Stiftergestalten nachträglich Wunder angedichtet seien, um ihre Größe und Macht zu manifestieren und zu sanktionieren. Diese Meinung wird heute nicht selten vertreten¹⁸².

Wenn man das Wunder von seiner Kausalität her definiert und es als ein Geschehen bestimmt, „quod solus Deus facere potest“, so gibt es zwei Probleme: Zum einen tritt dabei der spezifische Zeichencharakter des Wunders stark zurück, zum andern besteht dabei die Gefahr, dass man naturwissenschaftliche Unerklärtheit oder Unerklärbarkeit mit metaphysischer Unmöglichkeit verwechselt und über dem naturwissenschaftlichen bzw. philosophisch-natur-

¹⁸⁰ Max Planck, Religion und Naturwissenschaft, in: Neues Europa 2, 1947 (Heft 9), 20-33.

¹⁸¹ Friedrich Paulsen, System der Ethik, Bd. I, Berlin ²1913 (¹1889), 439.

¹⁸² Gustav Mensching, Das Wunder im Völkerglauben, Amsterdam/Leipzig 1942 (60 Seiten); vgl. ders., Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker Leiden 1957.

wissenschaftlichen Disput die entscheidende theologische Bedeutung des Wunders aus dem Auge zu verliert.

Dennoch wird man bis zum einem gewissen Grade sagen können, was naturwissenschaftlich unmöglich ist, was freilich etwas anderes ist als eine metaphysische Unmöglichkeit. Die Naturgesetze sind hypothetischer Natur. Wenn etwa in einem Augenblick verlorene Nervensubstanz wieder hergestellt wird oder die Sehkraft zurückkehrt, ohne dass die anatomischen Voraussetzungen dafür gegeben sind, bzw. ohne dass das, was die Sehkraft bedingt, wieder geheilt wurde, so ist das naturwissenschaftlich unmöglich, kann das naturwissenschaftlich nicht erklärt werden. Da wird man nicht sagen können, dass sei nur zur Zeit, nur im Augenblick, naturwissenschaftlich unerklärbar.

Die sachliche Wunderkritik der Aufklärung und der Neuzeit ist das Eine, ihre historische Wunderkritik ist das Andere. Mit der sachlichen Wunderkritik verband sich in der Neuzeit, seit der Aufklärung, die historische Wunderkritik, speziell in der Wunderkritik an den Wundern der Bibel. Dieses Moment klang bereits an im Zusammenhang mit der sachlichen Wunderkritik. Die historische Wunderkritik ist bestimmt von einer großen Skepsis gegenüber allem Historischen. Gotthold Ephraim Lessing (+ 1781) formuliert diesen Gedanken folgendermaßen: „Ein anderes sind Wunder, die ich mit meinen eigenen Augen sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe, ein anderes sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, dass sie andere wollen gesehen und geprüft haben. Nachrichten von Wundern sind nicht Wunder. Die vor meinen Augen erfüllten Weissagungen, die vor meinen Augen geschehenen Wunder, wirken unmittelbar. Jene aber, die Nachrichten von erfüllten Weissagungen und Wundern, sollen durch ein Medium wirken, das ihnen alle Kraft nimmt“. Außerdem, so betont Lessing, ist es unmöglich, auf geschichtlichen und damit auf zufälligen Geschehnissen ewige Wahrheiten zu gründen und daraufhin absoluten Glauben zu fordern. Damit habe nämlich Unbedingtes seinen Grund in Bedingtem und Notwendiges in Zufälligem, was nicht möglich sei¹⁸³. - Damit spricht auch die historische Kritik den Wundern ihre Wirklichkeit grundsätzlich ab, bestreitet damit aber zugleich auch der geschichtlichen Offenbarung jede theologische Bedeutsamkeit für die Gegenwart.

¹⁸³ Vgl. Gotthold Ephraim Lessing, Vom Erweis des Geistes und der Kraft, in: Gotthold Ephraim Lessing, Gesammelte Werke, Bd VIII, Hg. v. Paul Rilla, Berlin 1956, 9-16. 138-142.

Angesichts der Frage nach dem Wirken Gottes im Wunder entstand in neuester Zeit die innerkatholische Kontroverse, ob Gott seine Wunder „mediante natura“ oder „non mediante natura“ wirke, mit anderen Worten, ob es sie „contra naturam“ oder „praeter naturam“ wirkt. Das Problem ist uns nicht mehr ganz fremd, da es in den früheren Ausführungen wiederholt angeklungen ist. Die einen wandten sich angesichts dieser Kontroverse dem altkirchlichen und frühmittelalterlichen Wunderverständnis zu, das die Kausalität des Wunders weniger reflektiert und sich mehr seiner Finalität zuwendet, und ließen die Frage auf sich beruhen, die anderen versuchten, der Scholastik die Stange zu halten, und hielten an der Wunderkausalität „non mediante natura“ bzw. an der Wunderkausalität „contra naturam“ fest. Sie erklärten das Wunder als etwas, „quod solus Deus facere potest“. Eine lehramtliche Entscheidung gibt es hier bis heute nicht. Unter lehramtlichen Aspekt genügt es, wenn am Wunder als einem objektiven Glaubwürdigkeitskriterium festgehalten wird.

Hat auch das kirchliche Lehramt sich wiederholt zu den Wundern im engeren Sinne geäußert, zur Wirklichkeit des Wunders und seiner Bedeutung für den Glauben, so hat es jedoch nie eine Wesensbeschreibung des Wunders gegeben wie es auch nie eine Entscheidung gefällt hat über die Faktizität eines bestimmten Wunders der Bibel oder einer späteren Epoche. Es hat sich vor allem nicht zu der Frage geäußert, ob Wunder nur „mediante natura“ geschehen oder ob sie auch „non mediante natura“ geschehen.

Das I. Vatikanische Konzil betont jedoch mit Nachdruck, dass die Überzeugung von der Göttlichkeit der Offenbarung nicht eine rein subjektive ist, die nicht objektiv erhoben oder allgemein verbindlich gemacht werden könnte. Ich erinnerte hier wiederholt an die Denzinger-Stelle Nr. 3009, eine bedeutende Feststellung des I. Vatikanischen Konzils. Da ist die Rede von Wundern als „signa certissima et omnium intelligentiae accommodata“, die als solche einen vernünftigen Glauben ermöglichen, eine rationale Glaubensentscheidung möglich machen. Des weiteren erklärt das Konzil: „Wenn es keine objektiven Merkmale für das Faktum der Offenbarung gibt und keine objektiven Glaubwürdigkeitsgründe, wenn alles auf die innere Erfahrung des Menschen reduziert wird, dann verdient, objektiv gesehen, keine Religion den Vorzug der Glaubwürdigkeit vor einer anderen, ja, dann sind im Grunde alle Religi-

onen unglaubwürdig¹⁸⁴. Dabei ist nicht zu vergessen, dass auch die moralischen Wunder der objektiven Ordnung angehören.

Wenn das Konzil die Bedeutung des Wunders als eines Kriteriums der Offenbarung herausstellt, so behauptet es damit nicht, dass diese Möglichkeit faktisch überall und von jedermann realisiert wird oder werden kann. Wir müssen hier, nicht anders als bei der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis, unterscheiden zwischen dem An-sich der prinzipiellen Möglichkeit¹⁸⁵ und der faktischen Situation des konkreten Menschen¹⁸⁶. Mit anderen Worten: Wir müssen hier unterscheiden zwischen der „*quaestio iuris*“ und der „*quaestio facti*“.

Der Ansatzpunkt für die Erkenntnis des Wunders als Zeichen liegt in der Angelegenheit des Menschen auf die Transzendenz seiner selbst, in der Tatsache, dass der Mensch von seinem Wesen her Hörer des Wortes ist und das Heil erwartet, dass er im Fragen, im Ausschauhhalten und in der Verwunderung „das Apriori für das Verständnis des Wunders besitzt und aktualisiert“¹⁸⁷.

Trotz der den Glauben begründenden, rechtfertigenden und verteidigenden Funktion des Wunders gilt das Wort von John Henry Newman: „Wunder sind kein Mittel gegen den Unglauben“. Das heißt: Sie sind kein Mittel gegen den gewollten Unglauben oder gegen den im Affekt gründenden Unglauben. Nur dann können Wunder zum Glauben führen, wenn sie als solche wahrgenommen werden. Wahrgenommen werden sie als solche aber nur von dem, der offen ist für die Wirklichkeit, auch wenn sie unerwartet ist und das bisherige Weltbild umstößt. Erkennt und anerkannt werden können die Wunder nur dann, wenn man ihnen unvoreingenommen begegnet.

Das dürfte uns nun klar sein, nachdem wir die Wundererkenntnis als nicht voraussetzungslos und vor allem als in den Bereich der freien Gewissheit fallend beschrieben haben. Schon in

¹⁸⁴ Vgl. *Collectio Lacensis* VII, 530 b; vgl. Heinrich Fries, Artikel: Zeichen/Wunder II: Geschichtlich und systematisch, in: Heinrich Fries, Hrsg., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. IV, München 1970 (dtv Wissenschaftliche Reihe), 464.

¹⁸⁵ Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3004.

¹⁸⁶ Ebd., Nr. 3005.

¹⁸⁷ Heinrich Fries, Artikel: Zeichen/Wunder II: Geschichtlich und systematisch, in: Heinrich Fries, Hrsg., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. IV, München 1970 (dtv Wissenschaftliche Reihe), 466.

den Schriften des Neuen Testaments wird es deutlich, dass man einerseits die Wunder, die „semeia“, die „signa“, die Zeichen, als Motive der Glaubwürdigkeit und andererseits als Anlass zum Ärgernis nehmen kann.

Wie die Wundertaten Jesu die Menschen seinerzeit in die Entscheidung für oder gegen ihn hineingezwungen haben, so muss es etwas Ähnliches für jede Zeit geben. Allzu leicht sinkt sonst der Glaube zu jener Traditionsangelegenheit herab, in der man das zwar gläubig annimmt, was einst geschehen sein soll, indem man also die biblischen Wunder gläubig annimmt, sie aber als längst entschwundene Wirklichkeit auffasst, die in der Gegenwart nicht mehr gilt und nicht mehr von Bedeutung ist.

Der französische Schriftsteller Francois Mauriac (* 1883) schreibt im Blick auf das Phänomen Lourdes: „Es muss Orte geben, wo jedweder Mensch das Übernatürliche in dem Maße, wie Gott es will, fassen kann; doch wird das nie mit solcher Eindrucksmächtigkeit geschehen, dass wir nicht frei bleiben, es zu leugnen“¹⁸⁸.

KAPITEL III: WUNDER HEUTE

Damit komme ich zum III. Kapitel unserer Überlegungen, in dem es uns um das physische Wunder in der Gegenwart geht. Zunächst gilt unsere Aufmerksamkeit in diesem Zusammenhang dem Phänomen Lourdes. Mir geht es nun darum, Ihnen zu zeigen, wie dieses Phänomen in der Kirche gesehen wird und was die rationale Glaubensbegründung damit anfangen bzw. wie sie davon profitieren kann. Zunächst: Was beinhaltet dieses Phänomen, geschichtlich betrachtet?

In Lourdes, einer kleinen Stadt in den französischen Pyrenäen, erscheint im Jahr 1858 am 11. Februar der vierzehnjährigen Bernadette Soubirous in der Grotte von Massabielle eine „Dame“, die sich zunächst nicht zu erkennen gibt. Diese Erscheinungen wiederholen sich in der Folgezeit noch siebzehnmals. Bei der vorletzten Erscheinung gibt die „Dame“ sich zu erkennen, das ist am 25. März 1958 - gut fünf Wochen nach der ersten Erscheinung -, indem sie sich im Dialekt jener Gegend Frankreichs als die „Unbefleckte Empfängnis“ bezeichnet und

¹⁸⁸ Vgl. Jean Marie Tauriac, Wunder in Lourdes, Heilungsberichte. Wunder und Wissenschaft. Die Erscheinungen, Innsbruck 1957, 5.

die Errichtung eines Heiligtums fordert sowie Prozessionen, Gebete und Bußübungen zur Bekehrung der Sünder. Bei einer früheren Erscheinung hat die Dame der Bernadette befohlen, an einer bestimmten Stelle der Grotte aus einer Quelle zu trinken und sich zu waschen. Unmittelbar danach entspringt an der bezeichneten Stelle eine Quelle, die noch heute - mehr als 150 Jahre danach - täglich 122 000 Liter Wasser spendet. Das bedeutet in jeder Minute ungefähr 100 Liter. Im Anschluss an diese Ereignisse, also im Anschluss an die 18 Erscheinungen, wird am 28. Juli des Jahres 1958 durch den zuständigen Bischof eine Untersuchungskommission eingesetzt, die dreieinhalb Jahre später, am 18. Januar 1862, erklärt, die Erscheinungen trügen alle Kennzeichen der Wahrheit an sich und die Gläubigen seien berechtigt, an ihre Wahrheit zu glauben. Das war die kirchliche Bestätigung der Wallfahrt, die nun einen ungeheuren Aufschwung nahm.

1864 wurde nach Angaben der Seherin eine Statue der Erscheinung geschaffen, die in der Erscheinungsgrotte aufgestellt wurde. 1862 - im Jahr der kirchlichen Approbation der Vorgänge um Lourdes - hatte man schon mit dem Bau einer weiträumigen Kirche zu Ehren der Unbefleckten Empfängnis mit einer Krypta begonnen. 1866 wurde die Krypta eingeweiht. Die Kirche wurde 10 Jahre später eingeweiht. Sie war im neugotischen Stil errichtet worden. 25 Jahre später entstand darunter, 20 Meter tiefer, nach siebenjähriger Bauzeit die so genannte Rosenkranzkirche, die 1901 eingeweiht wurde. Der ersten Kirche von 1876 wurden durch Papst Pius IX. im Jahr ihrer Einweihung der Titel und die Rechte einer Basilica minor zuerkannt. „Basilica minor“, das ist ein Ehrentitel, der traditioneller Weise bestimmten Kirchen verliehen wird, um deren Bedeutung hervorzuheben. Im Zusammenhang mit dieser Ehrung des inzwischen zu einem bedeutenden Wallfahrtsort avancierten kleinen Ortes in den Pyrenäen ließ Pius IX. eine Muttergottesstatue durch den päpstlichen Nuntius in Frankreich krönen.

Im Jahre 1926 wurde auch die untere Kirche - die so genannte Rosenkranzkirche - zur „Basilica minor“ erhoben. Der weite Platz vor den 3 Kirchen fasst 100.000 Menschen. Er hat die Maße 500 x 150 Meter. Pius XII. richtete 1957 zum 100jährigen Jubiläum eine Enzyklika an die französischen Katholiken mit dem Titel „Le pèlerinage de Lourdes“¹⁸⁹. Im Jahre 1958 wurde eine weitere großräumige 102 Meter lange unterirdische Kirche gebaut, die so genannte Basilika Pius X., die von dem späteren Papst Johannes XXIII., damals noch Kardinal Ron-

¹⁸⁹ Acta Apostolicae Sedis, Rom, Jg. 49 (1957), 605 - 619.

calli, eingeweiht wurde. Sie fasst 25 000 Menschen. Seit 1987 gibt es hier noch eine weitere, also eine fünfte Kirche.

Im Schnitt zählt man heute in Lourdes jährlich zwei Millionen Pilger, 1958, im Jubiläumsjahr, waren es sechs Millionen Pilger. Gut die Hälfte der Lourdes-Pilger besteht auch heute noch aus Jugendlichen.

Für die kranken Pilger gibt es in Lourdes zwei Krankenhäuser mit zusammen 1000 Betten¹⁹⁰.

Seit 1907 wird der 11. Februar im Gedenken an die Erscheinungen in Lourdes in der ganzen Kirche als liturgischer Festtag begangen, nachdem das Fest lokal bereits seit 1891 gefeiert wurde. Die nachkonziliare Liturgie-Reform hat den Festtag zwar nicht aufgehoben, ihn aber degradiert, zu einem Gedenktag herabgestuft, der nicht mehr verpflichtend ist.

Papst Pius X. sah in den Erscheinungen von Lourdes eine himmlische Bestätigung des Dogmas von 1854. Im Jahre 1925 wurde die Seherin, die bereits 1879 fünfunddreißigjährig als Ordensfrau in Nevers gestorben war, selig gesprochen, 1933 wurde sie heilig gesprochen. In den Jahren 1909 und 1925 war ihr Leichnam amtlich untersucht und als unverwest bestätigt worden. Noch heute ist er unverwest. In einem gläsernen Sarg ruht er in der Kirche jenes Klosters in Nevers, in dem die Heilige vor nunmehr 126 Jahren (2005) gestorben ist.

Fünf Kirchen wurden auf dem weiten Gelände am Gave - Fluss in Lourdes errichtet wegen der Grotte und wegen der Geschehnisse, die sich dort vor mehr als 150 Jahren zugetragen haben. Die Grotte übt eine besondere Anziehungskraft auf die Pilger aus. Sie befindet sich seitlich unterhalb der drei übereinander liegenden Kirchen und bezeichnet den genauen Ort, an dem die Erscheinungen stattgefunden haben. Zur Erinnerung daran steht in dem 20 Meter hohen Felsen eine 1,80 Meter große Statue der Unbefleckten Empfängnis in jener Gestalt, wie sie sich nach der Beschreibung der Seherin dieser in den achtzehn Erscheinungen gezeigt hatte. Zur linken Seite der Statue hängen Stöcke und Krücken als Zeichen der wunderbaren Heilungen. Unweit von dieser Stelle ist auch die Quelle, die die Seherin auf Geheiß der „Dame“ gegraben hat. Das Wasser, das daraus hervorfliießt, wird in die so genannten Piszinen

¹⁹⁰ Vgl. Georg Siegmund, Artikel Lourdes, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VI, Freiburg ²1961, 1159 f.

geleitet, in die Badezellen der Kranken. Insgesamt gibt es 14 solcher Badezellen. Das Grottenwasser hat keine besondere physikalische oder chemische Zusammensetzung, woraus sich seine Heilkraft erklären könnte. Bei den immer wieder erfolgten Untersuchungen des Wassers hat man nichts Besonderes festgestellt und keinerlei therapeutische Eigenschaften zu entdecken vermocht. Auch die Untersuchung des Wassers auf Radioaktivität war negativ. Es handelt sich hier um ganz gewöhnliches Wasser mittlerer Kalkhärte, ohne jede feststellbare Heilkraft. In den Piszinen ist es sogar durch eine Unmenge von Bakterien verschmutzt. Wiederholt hat man festgestellt, dass das Wasser hoch-gradig verschmutzt ist, was verständlich ist, wenn so viele darin baden.

Selbst wenn das Wasser natürlicherweise heilkräftig wäre, wäre es merkwürdig, dass es einmal einen Blinden heilt, dann einen Tauben, dann einen Sklerotiker. Darauf verweist der Mediziner Alphonse Olivieri, der viele Jahre in Lourdes gelebt und das Phänomen Lourdes intensiv untersucht hat¹⁹¹. Es ist bemerkenswert, dass in den Piszinen von vielen Badenden das gleiche Wasser benutzt wird, dass dieses nur von Zeit zu Zeit erneuert wird, dass es jedoch bis heute keinerlei Infektionen oder gar Epidemien ausgelöst hat. Das Wasser in den Bädern wird erst dann wieder erneuert, wenn schon eine große Anzahl Kranker darin gebadet hat. Zudem trinken die Krankenträger, die den Badenden helfen, im Anschluss an ihre Aktion nicht selten noch im Geiste des Vertrauens und des Glaubens das verunreinigte Wasser. Auch in diesem Zusammenhang ist kein einziger Fall von Krankheit oder auch nur von momentaner Unpässlichkeit, verursacht durch das Trinken, bekannt geworden¹⁹².

Das Wasser, in das die Kranken jeweils einen Augenblick lang eingetaucht werden - die Dauer des Bades beträgt jeweils ca. 15 Sekunden -, ist eiskalt. Es hat eine Temperatur von 9° Celsius. Merkwürdiger Weise sind infolge dieser Prozedur bisher keinerlei Komplikationen eingetreten bei den Kranken. Ein Arzt, der sich selber dieser Prozedur unterzogen hatte, hat seinen Eindruck davon mit der Bemerkung wiedergegeben: „Es ist grausam“. Das Besondere ist nun: Zweidrittel der Heilungen erfolgt bei den Bädern¹⁹³.

¹⁹¹ Alphonse Olivieri, Gibt es Wunder in Lourdes? Aschaffenburg 1973, 46.

¹⁹² Louis Monden, Theologie des Wunders, Freiburg 1961, 230.

¹⁹³ Ebd., 230 f.

Die Heilungen erfolgen aber nicht nur bei den Bädern in den Piszinen oder bei der Behandlung mit dem Wasser in der Grotte. Sie erfolgen auch beim Empfang der heiligen Kommunion, beim Gebet vor der Grotte, bei der Sakramentsprozession, auf der Heimfahrt oder zu Hause oder auch teilweise in Lourdes selbst und teilweise auf der Heimfahrt, das heißt: Sie erfolgt oftmals in Schüben¹⁹⁴.

Eine besondere Bedeutung hat für die Heilungen die Sakramentsprozession, die jeden Tag um 16 Uhr 30 beginnt, an die sich eine Krankensegnung anschließt. Gerade im Zusammenhang mit dieser Prozession gibt es immer wieder Heilungen von Krankheiten.

Die Wunderheilungen, die angeblichen Wunderheilungen, die sich seit 1858 in Lourdes zuge tragen haben, gehen insgesamt in die Tausende. Den Anforderungen der kritischen Untersuchungen haben davon jedoch nicht einmal 70 Heilungsfälle standgehalten. Dabei ist festzuhalten, dass die angeblichen Wunderheilungen in Lourdes intensiver untersucht werden als an irgendeinem anderen Ort der Erde.

Gegenwärtig kommen vier bis sechs Millionen Besucher jährlich nach Lourdes. Seit 1858 sind dem medizinischen Büro in Lourdes 7000 Heilungen gemeldet und 67 Wunderheilungen anerkannt worden. Zuletzt kamen seit 1990 zwei Wunderheilungen am 9. Februar 1999 und am 21. September 2005 dazu. Auffallend ist, dass im Laufe der Jahre die Heilungen abnahmen und dass etwa zwischen 1970 und 1990 nur noch drei Heilungen anerkannt wurden¹⁹⁵.

Die Krankengeschichten der 67 anerkannten Wunderheilungen von Lourdes sind für jedermann auf der offiziellen Homepage von Lourdes unter abzurufen, gemäß dem Stand vom 30. August 2008¹⁹⁶.

Die Untersuchungen gestalten sich in Lourdes folgendermaßen: Zunächst tritt das örtliche Ärzte-Büro in Aktion und fragt nach einer natürlichen Erklärbarkeit. Die Voraussetzung ist hier freilich, dass die Heilung dort angemeldet wird. Es ist bemerkenswert, dass nicht nur

¹⁹⁴ Alphonse Olivieri, Gibt es Wunder in Lourdes? Aschaffenburg 1973, 54.

¹⁹⁵ Thilo H. Buchmüller, Wunderheilungen als Zeugnis für die Marienerscheinungen in Lourdes. Hinweise aus medizinischer Sicht, in: Forum Katholische Theologie 25, 2009, 218.

¹⁹⁶ www.lourdes-france.org

gläubige Katholiken als Mediziner an der Untersuchung einer so genannten Wunderheilung in Lourdes beteiligt sind, da alle ausgewiesenen Mediziner - unabhängig von ihrer Religion - Zugang haben zu dem lokalen Ärztebüro in Lourdes, der ersten Instanz in diesem Prozess der Gewissheitsgewinnung, und da sie in alle Akten Einsicht nehmen und an allen Untersuchungen mitwirken können.

Zunächst tritt also das örtliche Ärzte-Büro in Aktion und fragt nach der möglichen natürlichen Erklärbarkeit der angeblichen Heilung. Wenn hier das Urteil positiv ausfällt, wenn es also lautet: Es gibt keine natürliche Erklärung, muss es durch das Internationale Ärzte-Komitee bestätigt werden, das jährlich in Paris zusammentritt. Ist eine natürliche Erklärbarkeit nicht gegeben, fragt man in der kanonischen Kommission, die aus Theologen zusammengesetzt ist, ob die Heilung von Gott kommt (auf die Fürsprache Mariens). Das stellt man fest, indem man die Umstände und Bedingungen prüft, unter denen die Heilung erfolgt ist. Am Ende steht dann die Entscheidung dieser Kommission: Übernatürlich, also von Gott gewirkt, oder nur natürlich nicht erklärbar. Auch in der kanonischen Kommission einigt man sich durch Abstimmung, nicht anders als im lokalen Ärzte-Büro in Lourdes und im Internationalen Ärzte-Komitee in Paris.

Die Untersuchungen der kanonischen Kommission beziehen sich zunächst noch einmal auf das medizinische Urteil und gehen erst dann über zu der religiösen Frage, zu der Frage, ob das Wunder religiös zu qualifizieren ist. Man fragt also zunächst noch einmal nach der Wirklichkeit der Heilung und nach ihrer medizinischen Unerklärbarkeit und untersucht sodann die Umstände, die Wirksamkeit, die psychologischen Merkmale und den religiösen Zeugniswert der Heilung, um auf diese Weise den übernatürlichen Kontext sicherzustellen.

Die endgültige Entscheidung der Kommission findet dann in einem eingehenden Bericht ihren Niederschlag. Auf dieser Grundlage formuliert schließlich am Ende der Prozedur der Bischof als Vorsitzender der kanonischen Kommission das Urteil aus. Ihm obliegt es, zuvor durch Gebet und durch längeres Überlegen seine Entscheidung vorzubereiten. Die Anerkennung eines wunderbaren Vorgangs als ein von Gott gewirktes Wunder ist dann nicht mehr ein kollektives Urteil, dass durch Abstimmung der Beteiligten gefällt wird, sondern ein individuelles, das in der Gewissensentscheidung des Bischofs fundiert ist. Hier ist es, wie es auch

sonst in der Kirche ist, alle wesentlichen Entscheidungen über den Glauben und die Disziplin ruhen in der Gewissensentscheidung des jeweils verantwortlichen Amtsträgers. Das unterscheidet die Kirche im Letzten von den säkularen Demokratien und im Grunde auch von den meisten aus der Reformation hervorgegangenen christlichen Gemeinschaften.

Fällt das Urteil des Bischofs bei der Untersuchung der Echtheit eines Wunders positiv aus, so veröffentlicht der Bischof eine Botschaft mit der Erklärung, „dass er nach Anrufung des Heiligen Geistes und unter Vorbehalt der Zustimmung des Heiligen Stuhls die Heilung als wunderbar, erreicht im Zusammenhang mit einer Wallfahrt nach Lourdes, auf Fürsprache der Seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria, ausgibt“¹⁹⁷.

Das Urteil des Bischofs hat die Qualifikation einer Approbation. Aus ihr ergibt sich für den Gläubigen nicht die Verpflichtung ergibt, sich diese Auffassung zu Eigen zu machen.

Im Anschluss an das Urteil des Bischofs könnte nun noch eine weitere Prüfung des Falls in Rom erfolgen. Das ist jedoch nicht üblich. Faktisch ist eine solche Intervention des Heiligen Stuhls bisher noch nicht erfolgt. Über die bischöfliche Instanz hinaus wird keine weitere Instanz angegangen, über die bischöfliche Instanz hinaus tritt keine weitere Instanz in Aktion.

Das Ganze ist ein Prozess, der verschiedene Instanzen durchläuft - das Ärzte-Büro, die Internationale Ärztekommision und die bischöfliche Kommission, in der der Bischof immer selber den Vorsitz führt -, bis er sein Ende findet in der bischöflichen Entscheidung¹⁹⁸.

Die medizinischen Gutachten der Wunderheilungen von Lourdes schließen Fälle, bei denen eine Erklärung der Heilung durch Hysterie oder Suggestion möglich ist, von vornherein aus. Das heißt: Bei den Untersuchungen werden Krankheitsbilder, die eine hysterische Ursache haben könnten, also Heilungen von neurotischen oder psychotischen Erkrankungen, grundsätzlich ausgeschlossen.

¹⁹⁷ Alphonse Olivieri, Gibt es Wunder in Lourdes? Aschaffenburg 1973, 36 bzw. 35 f.

¹⁹⁸ Ebd.

Kommt es zu einer positiven Entscheidung, so erklären sie, die Mediziner, dass die betreffende Krankheit - es handelt sich hier vor allem um Krebsfälle oder um Fälle von Blindheit - gemäß dem heutigen Stand der medizinischen Wissenschaft als absolut unheilbar gilt, dass es zu der in Frage stehenden Heilung keinerlei Parallele in der Medizin gibt. Es gibt aber auch solche Fälle - sie sind eigentlich nicht wenige -, in denen die Mediziner feststellen, dass hier zwar prinzipiell eine medizinische Heilung eventuell möglich ist, dass dazu aber eine lange Zeitspanne und eine sehr intensive medikamentöse Behandlung erforderlich wären. Da liegt das Wunderbare oder das Rätselhafte dann in der Art und Weise, in der die Heilung erfolgt ist, nicht in der Heilung als solcher. Nicht selten hat man in diesen Fällen vorher ohne Erfolg über längere Zeit hin eine medikamentöse Behandlung vorgenommen, um sie dann resigniert abubrechen. Auffallend ist, dass der Faktor „Zeit“ bei den Heilungen in Lourdes des Öfteren, immer wieder einmal, völlig ausgeschaltet erscheint. Die Heilungen vollziehen sich dann „augenblicklich“, „in ictu oculi“. Bezeichnend ist für solche Fälle, dass man bei ihnen dann auch keinerlei Rekonvaleszenzerscheinungen registrieren kann, wie sie sonst unumgänglich sind, wenn eine schwere Krankheit auf medizinischem Wege zur Heilung gekommen ist¹⁹⁹. Das ist deswegen sehr bedeutsam, weil man nicht Mediziner zu sein braucht, um zu wissen, dass der natürliche Heilungsvorgang, auch da, wo er durch ärztliches Bemühen beschleunigt wird, immer Zeit braucht, oft sogar sehr lange Zeit. Wenn der Faktor Zeit bei einer Heilung völlig ausgeschaltet ist oder unverhältnismäßig kurz ist, so ist das immer ein schwer wiegendes Kriterium für die natürliche Unerklärbarkeit dieser Heilung.

Entscheidend ist für die kirchliche Anerkennung eines Wunders - zumeist handelt es sich um Heilungswunder - die medizinische Diagnose. Die Krankheit muss schwer gewesen sein und es muss aus den Darlegungen der Mediziner hervorgehen, dass eine natürliche Heilung ausgeschlossen war. Wo immer die Heilung auch auf natürliche Weise hätte erfolgen können, wird sie kirchlicherseits nicht als Wunder anerkannt, es sei denn, die Heilung wäre in einem Augenblick erfolgt, während sie natürlicherweise sich über einen längeren Zeitraum hinziehen würde. Wichtig ist dabei auch, dass eine Heilung von Dauer ist. Und selbstverständlich muss sie in einem religiösen Kontext stehen. Andernfalls würde man nur von einer unerklärbaren Heilung sprechen, nicht von einer wunderbaren.

¹⁹⁹ Louis Monden, Theologie des Wunders, Freiburg 1961, 228-230.

In einer Zeitungsnotiz heißt es im Jahre 1993, die Zahl der anerkannten Wunderheilungen sei in Lourdes in letzter Zeit sichtlich zurückgegangen. Der Leiter des medizinischen Büros von Lourdes, Roger Pilon, habe in einem Interview für die katholische Tageszeitung „La Croix“ erklärt, in den vergangenen drei Jahren habe er nur 5 Untersuchungen über Wunderheilungen eingeleitet. In diesem Zeitraum seien zwar 40 wunderbare Genesungen im Ärztebüro gemeldet worden, sie hätten jedoch keine weitergehenden Untersuchungen gerechtfertigt. In diesem Zusammenhang wies der Leiter des medizinischen Büros von Lourdes darauf hin, dass in 130 Jahren etwa 2000 angebliche Heilungen in Lourdes medizinisch untersucht worden seien, dass die Kirche jedoch nur ca. 65 von diesen Heilungen als Wunder anerkannt habe. Dabei sei wohl zu bedenken, dass nicht alle, die in Lourdes eine medizinisch nicht erklärbare Heilung erlebt hätten, sich dem anstrengenden Verfahren der Anerkennung einer solchen Heilung unterziehen würden. Manche Heilungen würden auch deswegen nicht gemeldet, weil das medizinische Büro strengste Anforderungen an die Dokumentation des Krankheitsverlaufs stelle, die in vielen Fällen gar nicht erfüllt werden könnten²⁰⁰.

Bei der Prüfung der Wunder müssen amtlicherseits Sachverständige hinzugezogen werden. Die Sachverständigen müssen im Fall eines Heilungswunders sich auf dem Gebiet der Medizin eines besonderen Rufes erfreuen. Sie müssen auf dem besonderen Gebiet der betreffenden Krankheit überragende Kenntnisse besitzen. Stets müssen sie als Gutachter ihre Stellungnahme schriftlich niederlegen. Dieser Bericht muss die Frage der tatsächlichen Heilung und ihre Unerklärbarkeit enthalten.

Sehr wertvoll ist in bezug auf die Lourdeswunder das Urteil des französischen Arztes Alexis Carrel, der 1931 für seine Krebsforschungen den Nobelpreis erhalten hat, der durch seine Erlebnisse in Lourdes zum katholischen Glauben gekommen ist²⁰¹. Großes Gewicht hat seine Aussage, wenn er etwa erklärt: „Niemals werde ich das erschütternde Erlebnis vergessen, als ich sah, wie ein großes, krebstartiges Gewächs an der Hand eines Arbeiters vor meinen Augen

²⁰⁰ Die Tagespost vom 17. Juli 1993.

²⁰¹ Das Andenken Carrels ist getrübt durch sein politisches Engagement im Vichy-Regime und durch seine Bejahung der Rassenideologie der Nationalsozialisten, entspricht jedoch der immer wieder erfahrenen Weltfremdheit überragender Gelehrter.

bis auf eine kleine Narbe zusammenschrumpfte; verstehen kann ich es nicht, aber ich kann nicht bezweifeln, was ich mit meinen eigenen Augen gesehen habe²⁰².

Man hat in Lourdes die Aufmerksamkeit auf den Vorgang der Heilung als solchen gerichtet und richtet die Aufmerksamkeit auch immer wieder darauf. Das Ergebnis ist dabei, dass sich die Phänomenologie der Heilungen in Lourdes sehr verschiedenartig gestaltet. Nicht immer erfolgen die Heilungen im Wachzustand. Manchmal kehrt die Gesundheit erst nach einem tiefen Schlaf zurück. In den meisten Fällen sprechen die Geheilten, befragt nach dem, was sie empfunden haben im Augenblick der Heilung, von einem heftigen Schmerz, der den ganzen Organismus durchzieht, wie wenn ein Blitz den Menschen durchfähre oder wie wenn er von einem glühenden Eisen getroffen würde. Danach sind dann die ersten Schritte oft noch unsicher, bis der Kranke dann nach wenigen Stunden oder auch Tagen die volle Sicherheit wieder erlangt. Das lässt darauf schließen, dass nach dem wunderbaren Eingriff die Natur ihre Tätigkeit wieder antritt²⁰³.

Wenn wir die anerkannten Heilungen insgesamt betrachten, nimmt die Heilung von der Tuberkulose etwa ein Drittel der Wunderheilungen ein. Ein weiteres Fünftel betrifft die Multiple Sklerose sowie Lähmungen, knapp ein Zehntel betrifft Erkrankungen des Skeletts und der Muskulatur, 7,5% (fünf Fälle) betreffen Krebskrankheiten. Da geht es dann um: Darmkrebs, Gebärmutterhalskrebs, Morbus Hodgkin, Beckensarkom und Kniesarkom²⁰⁴. Im Allgemeinen erfolgen die Heilungen an Patienten im Alter von 20 bis 40 Jahren. Die jüngste Heilung erfolgte bei einem zweijährigen Kind, die älteste bei einer 64 Jahre alten Frau. 80% der Geheilten sind weiblichen Geschlechtes. Von den 67 anerkannten Wunderheilungen waren 54 Personen Frauen, 13 Personen Männer. Ähnliche Beobachtungen kann man bei den Heilungen in Fatima machen. 55 Geheilte waren in Lourdes Franzosen, 6 Italiener, 3 Belgier, eine Geheilte war eine Deutsche, eine weitere eine Österreicherin und ein Geheilter war ein Schweizer²⁰⁵. Bei den 67 anerkannten Heilungen wurde in 48 Fällen Wasser verwendet, davon in 8 Fällen durch Auftragen, in zwei Fällen durch Trinken und in 38 Fällen durch Baden. In 6 Fällen sind

²⁰² Wilhelm Schamoni, *Das wahre Gesicht der Heiligen*, München 1950, 32; J. Hartmann, *Lourdes*, Zürich 1939, 206; Alexis Carrel, *Der Mensch, das unbekannte Wesen*, Berlin o. J., 151-154; Georg Siegmund, *Die Wunder in neuer Diskussion, Theologie und Seelsorge*, November 1943, 98 - 103.

²⁰³ Vgl. Georg Siegmund, *Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert*, Berlin 1958, 120 f.

²⁰⁴ Thilo H. Buchmüller, *Wunderheilungen als Zeugnis für die Marienerscheinungen in Lourdes. Hinweise aus medizinischer Sicht*, in: *Forum Katholische Theologie* 25, 2009, 219.

²⁰⁵ Ebd.

die Heilungen durch Fürbitten erfolgt, ohne dass die Geheilten in Lourdes gewesen sind. In 8 Fällen erfolgte die Heilung durch die Segnung mit dem Allerheiligsten, in drei Fällen erfolgte sie nach dem Empfang der Heiligen Kommunion, in drei Fällen nach einem einzelnen Gebet, in drei Fällen nach der Krankensalbung und endlich in 6 Fällen ohne Angaben, da die Heilung am Ende oder als Folge der Wallfahrt eingetreten ist²⁰⁶.

Als Wunderheilungen bezeichnen wir „Heilungen oder Besserungen von schweren Erkrankungen, die über die Kräfte der uns bekannten Naturgesetze hinausgehen, medizinisch nicht erklärbar sind und in ihrem Gesamtzusammenhang als übernatürlich beurteilt werden“. Davon sind die „spontanen Heilungen“ zu unterscheiden²⁰⁷. Unter ihnen versteht der Mediziner Heilungen ohne medizinische Therapie, die immer wieder einmal erfolgen, ohne dass der Mediziner eine Erklärung dafür geben kann. Auf jeden Fall sind solche Spontanheilungen oder, man spricht auch von Spontanremissionen, als natürliche Phänomene anzusehen, deren Ursache bisher unbekannt sind²⁰⁸.

Die sorgfältigen und gewissenhaften Untersuchungen, wie sie seit mehr als einem Jahrhundert in Lourdes erfolgen, hat man heute teilweise auch auf andere kirchlich anerkannte Wallfahrtsorte ausgedehnt, wie Fatima, Knock, Tschenschow, Loreto usw. Darüber hinaus haben sie auch ihren Niederschlag gefunden in den Untersuchungen bei den Beatifikationen und den Kanonisationen. Ganz anders ist die Situation in den diversen neueren kirchlich nicht anerkannten Wallfahrtsorten, in denen immer wieder Wunder produziert oder geschehene Wunder behauptet werden.

Unkritisch steht man heute den immer zahlreicher werdenden Wunderheilern gegenüber, die auch im katholischen Raum heute große Massen begeistern. Hier zeigt sich der Einbruch der Esoterik und des Okkultismus, die irrational sind. Unter diesem Aspekt ist vor allem an das Auftreten des Australiers Allan Ames zu erinnern, der sich als katholisch versteht und eine wachsende Gefolgschaft zu verzeichnen hat²⁰⁹. Allan Ames ist von Hause aus ein verkaufs-

²⁰⁶ Ebd., 220.

²⁰⁷ Ebd., 221.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Geboren wurde Allan Ames in London im Jahre 1953. Nach seiner Heirat übersiedelte er nach Australien. Im Jahre 1993 vollzog er eine Bekehrung nach einem bis dahin zügellosen Leben. Von da an wollte er Glaubens-

psychologisch geschulter Verkaufsleiter der Pharmaindustrie. Heute reist er als charismatischer Wunderheiler durch die ganze Welt. Er behauptet, er werde von Engeln, von Heiligen, von der Mutter Gottes, ja, von Gott Vater, Jesus Christus und dem Heiligen Geist persönlich begleitet und bestätigt. Angeblich empfing er seine Berufung, nachdem ihm ein Geist wiederholt gewürgt hat. Seine zahllosen Heilungswunder sind weder kirchlich noch ärztlich begutachtet oder bestätigt. Im Miriam-Verlag in Jestetten in der Schweiz hat er eine Reihe von Büchern veröffentlicht, die sich in hohen Auflagen verkaufen. In ihnen gibt es zahllose Falschaussagen, Halbwahrheiten und Irrlehren²¹⁰. In Deutschland tritt er immer wieder in dem Marienwallfahrtsort Wigratzbad auf und wirkt er seine immer neuen Wunder im Rahmen charismatischer Veranstaltungen. Bei seinen esoterischen Eskapaden fallen die begeisterten Anhänger des Wundertäters immer wieder auf den Rücken. Ames behauptet, dass auch bei Jesus, wenn er mit den Menschen gebetet habe, diese immer wieder umgefallen seien, bleibt jedoch den Beweis dafür schuldig²¹¹.

In den sich ausbreitenden Kreisen der Esoterik findet der Wunderglaube heute eine neue Heimstatt. So kann eine Umfrage der Frankfurter Allgemeinen Zeitung im Jahre 2006 feststellen, dass 56% der Deutschen wieder an Wunder glauben²¹². Bei diesem „Wunderglauben“ handelt es sich jedoch im Allgemeinen um einen völlig unkritischen Glauben.

Völlig unkritische Wunderheilungen gibt es heute nicht wenige in der Pfingstbewegung, jedenfalls dem Anspruch nach. Die Wunderheilungen werden hier geradezu inszeniert. Das Gleiche gilt für die so genannte charismatische Erneuerung in der evangelischen wie auch in der katholischen Kirche und in zahllosen freikirchlichen Gemeinden, die stark charismatisch akzentuiert sind. In diesem Kontext muss auch das Phänomen Medjugorje in Bosnien Herzegovina gesehen werden, das man am angemessensten als eine innerkirchliche Sekte bezeichnet. Die zahllosen charismatischen Gruppierungen profitieren heute von dem Siegeszug der New-Age-Bewegung in der modernen Welt.

zeuge und Wunderheiler sein. Legitimiert weiß er sich durch nicht wenige Empfehlungsschreiben von Bischöfen und Theologen.

²¹⁰ Bei diesen Publikationen handelt es sich eher um Hefte, die Einzelvorträge des Wundertäters enthalten. Zwei der Schriften seien hier namentlich genannt: „Leben aus Gnade“ und „Über Seher und das Ruhem im Geiste“.

²¹¹ Adelgunde Mertensacker, Wunderheilungen und Ruhem im Geist ... In seiner Schrift „Leben aus Gnade“ behauptet er auf Seite 156: „Als Jesus mit den Menschen betete, fielen manche von ihnen um“.

²¹² Stefan Rheder, Wunder gibt es immer wieder. Die wundersame Vermehrung des Glaubens in Deutschland, in: Die Tagespost vom 23. September 2006.

Die Anhänger der weltweiten charismatischen Bewegung führen sich zurück auf das Jahr 1906, als am Osterfest auf die freikirchliche Gemeinde „Kirche des Nazareners“ in Los Angeles „Feuer vom Himmel fiel“ und viele der Versammelten „wie von einem Blitz getroffen“ auf den Rücken geworfen wurden, „in Zungen redeten“ und weissagten. Von Los Angeles verbreiteten sich diese und ähnliche Phänomene durch Handauflegung durch die ganze Welt. Jesus heilte Kranke durch Handauflegung, diese Heilungen waren jedoch mitnichten mit Rückwärtsfallen der Betroffenen verbunden und noch weniger mit elektrischen Schlägen. Das Ganze ist typisch okkult.

Die „Kongregation für die Glaubenslehre“ in Rom schreibt in ihrer „Instruktion über die Gebete um Heilung von Gott“ vom 14. September 2000 verbindlich vor, „etwaige Zeugnisse über Heilungen ... der zuständigen kirchlichen Autorität vorzulegen“ zwecks Überprüfung. Ebenfalls fordert die Glaubenskongregation verbindlich, dass man charismatische Heilungsgottesdienste durch Rom genehmigen lässt; auch wenn Bischöfe oder Kardinäle sie organisieren oder daran teilnehmen“²¹³.

Wenn heute charismatische Wunderheiler, wie Allan Ames, die Inderin Schwester Margaritha Valappila, die indischen Patres James Manjackal und Dr. Josef Vadakkel und noch manche andere, unter katholischer Flagge segeln, verstoßen sie dezidiert gegen die genannten Bestimmungen der Glaubenskongregation. Seit geraumer Zeit zieht mit dieser Mission auch ein pakistanischer Bischof durch das Land, in den letzten Jahren weniger, namens Andrew Francis (* 1946). Die genannten Wunderheiler treiben ihr unheilvolles Geschäft heute vor allem in dem anerkannten Wallfahrtsort Wigratzbad, aber darüber hinaus noch in zahllosen weiteren Pfarreien²¹⁴. In nicht wenigen Pfarreien werden heute im Kontext der charismatischen Bewegung auch so genannte Heilungsgottesdienste durchgeführt, die sektiererisch anmuten, aber nicht wenige ansprechen.

²¹³ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Gebete um Heilung von Gott vom 14. September 2000, Art. 4, § 3.

²¹⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang Adelgunde Mertensacker, Wunderheilungen und Ruhen im Geist, Pietsch-Verlag, Christliche Mitte, Postfach 2168, 59531 Lippstadt (Fax 02523-6138); ferner Adelgunde Mertensacker, Irrwege des Glücks - esoterische Medizin von A bis Z, und: dies., Charismatische Irrwege (CD), Selbstverlag Christliche Mitte, Postfach 2168, 59531 Lippstadt.

Dazu noch einige Details: Die indische Schwester Margaritha Valapilla ist Gründerin und Leiterin des Evangelisationszentrums „Haus Raphael“ in Bad Soden/Saalmünster. Dieses Zentrum darf sich gemäß der Bestimmung des Bischofs von Fulda nicht „katholisch“ nennen (Kirchliches Amtsblatt, Fulda vom 10. November 2004). Nach eigenem Bekunden wurde Schwester Margaritha bei einem charismatischen Gebetstreffen in Indien durch einen Schlag wie von elektrischem Strom zur Visionärin und Wunderheilerin berufen. Sie praktiziert die so genannte „Bibliomantik“, worunter man den Missbrauch der Bibel als Orakelbuch zu verstehen hat, der bereits im Jahr 465 n. Chr. auf der Synode von Vennes verboten und mit der Strafe der Exkommunikation belegt wurde²¹⁵.

Pater James Manjackal - auch er ist Inder, Ordensgeistlicher - führt weltweit charismatische Segnungsgottesdienste durch, obwohl er wiederholt von kirchlichen Autoritäten ermahnt wurde, seine so genannten Geisttaufen zu unterlassen. In seinen Büchern verbreitet er zahlreiche Irrlehren, so etwa eine Entscheidungszeit über den Tod hinaus, wenn er verstorbenen Muslimen das Evangelium predigt und sie damit erlösen will. Diese Berichte über seine Heilungsveranstaltungen bezeugen physische und psychische Störungen, die sich bei seiner Handauflegung einstellen und psychiatrische oder exorzistische Hilfe erfordern²¹⁶.

Der indische Ordenspriester Pater Dr. Josef Vadakkal ist der Gründer der „eucharistischen Flammenevangelisation“. Auch er leitet in Deutschland nicht wenige charismatische Segnungsgottesdienste. Vor allem ist er immer wieder hervorgetreten in Wigratzbad. Wie er selber erklärt, wurde er des Nachts um zwei Uhr zum Wunderheiler berufen, als ein elektrischer Schlag in seine Hand und Stromschläge durch seinen Körper fuhren. Zahlreiche Wunderheilungen werden von ihm berichtet, in keinem Fall gibt es dafür jedoch kirchliche oder ärztliche Bestätigungen. Auch besagter Pater praktiziert die heidnische Bibliomantik und legt zahlreichen Menschen bei seinen Segnungen auf den Rücken²¹⁷.

Im Kontext dieser Wunderheiler ist immer wieder davon die Rede, dass jene, die durch den charismatischen Segen der Wunderheiler die Heilung von ihren körperlichen Gebrechen er-

²¹⁵ Adelgunde Mertensacker, Wunderheilungen und Ruhen im Geist, Pietsch-Verlag, Christliche Mitte, Postfach 2168, 59531 Lippstadt (Fax 02523-6138).

²¹⁶ Vgl. ebd.

²¹⁷ Vgl. ebd.

hoffen, rückwärts auf den Boden fallen. Für dieses Phänomen kann man natürliche, unter Umständen auch übernatürliche Erklärungen angeben. Natürliche Erklärungen wären Suggestion oder Hypnose. Übernatürlich erklärt würde das Phänomen, wenn man es auf teuflische Einwirkung oder auf Dämonen zurückführen würde. Wenn in der Heiligen Schrift von dem Rückwärtsfallen die Rede ist, wird es als Gerichtshandeln Gottes erklärt oder als dämonisch gewirkt²¹⁸ Im Übrigen belegen zahlreiche Bibelstellen, dass Menschen, wenn sie umgefallen sind, in Ehrfurcht vor Gott „auf ihr Angesicht“ gefallen sind, also nicht auf den Rücken, sondern nach vorn²¹⁹.

Wie hier mit der Leichtgläubigkeit der Massen Schindluder getrieben wird, geht hervor aus folgendem Bericht, in dem es um eine Charismatikerin geht, die allerdings ihr Unwesen nicht innerhalb der katholischen Kirche treibt und getrieben hat. Es handelt sich hier um die „Charismatikerin“ Joyce Meyer, die mit der so genannten „Joyce Meyer Ministries“ eine Spendensammel-Organisation mit einem Jahresumsatz von 100 Millionen Dollar geschaffen hat. Sie selber, geschieden und wiederverheiratet, führt ein aufwendiges Leben, sie bewohnt eine Villa, die sie mit zwei Millionen Dollar Spendengeldern erworben hat. Sie besitzt ein Privatflugzeug im Wert von 10 Millionen Dollar. Ihre Auftritte werden von 630 Fernsehsendern und von Hunderten von Rundfunkanstalten in 38 Länder ausgestrahlt. Die Sendereihen stehen unter dem Motto „Das Leben genießen“. Vermessen behauptet Meyer: „Ich reinige die Seelen“, und sie erklärt, alles, was sie sage, sei richtig, weil sie die Geisttaufe empfangen habe, das heißt: vom Heiligen Geist gesalbt sei.

Nicht weniger bekannt als die US-amerikanische „Charismatikerin“ ist der palästinensische Wunderheiler Benny Hinn. Auch er ist weltweit bekannt durch seine von Fernsehsendern in 190 Nationen ausgestrahlten „Feuer-Konferenzen“ und durch seinen „Miracle-Service“. Hinn behauptet, er sei der gegenwärtige Jesus auf Erden. In ihm sei das Wort Fleisch geworden. Er hat seine Salbung „wie durch einen Stromschlag“ am Grab einer unbußfertigen Hure namens Aimee McPherson empfangen. Hinn predigt ein (falsches) Gesundheits- und Wohlstandsevangelium, verbunden mit Spendensammelaktionen und nachgewiesenem Betrug. Über sei-

²¹⁸ Jes 28, 7ff; 1 Sam 2, 34; 1 Mos 49, 17; Mk 9, 14ff; Lk 4, 33 und andere. Vgl. Adelgunde Mertensacker, Wunderheilungen und Ruhen im Geist, Pietsch-Verlag, Christliche Mitte, Postfach 2168, 59531 Lippstadt.

²¹⁹ Gen 17, 3; Num 17, 10; Lk 17, 16; Apk 7, 1 ff und andere. Vgl. Adelgunde Mertensacker, Wunderheilungen und Ruhen im Geist, Pietsch-Verlag, Christliche Mitte, Postfach 2168, 59531 Lippstadt.

ne Heilungswunder berichtet ein ehemaliger enger Mitarbeiter Hinns und Organisator seiner charismatischen Veranstaltungen, René Liebherr, lapidar: „Die Heilungen haben sich als falsch erwiesen. Es fanden keine Wunder statt“²²⁰.

Hier wird mit der Leichtgläubigkeit der Massen Schindluder getrieben. Wo der Glaube schwindet, da stellt sich der Aberglaube ein. Da überbietet gewissermaßen der protestantische Irrationalismus, der hier an die Stelle der katholischen Rationalität tritt.

Im Bereich der Wunderheilungen gibt es nicht wenig Betrug und Scharlatanerie, Selbsttäuschung und Missbrauch. Demgegenüber erscheinen die Lourdes-Wunder in einem ganz anderen Licht, wenn hier in mehr als 120 Jahren von 7000 angeblichen wunderbaren Heilungen nur 67 als Wunder anerkannt wurden.

Über das Phänomen Lourdes ist inzwischen eine Reihe von medizinischen Dissertationen erschienen, die teils pro teils contra Stellung beziehen²²¹.

In der neueren wie auch in der älteren Literatur gibt es immer wieder kritische Stimmen zu den Wunderheilungen in Lourdes. Die einen sprechen bei allen Wunderheilungen in Lourdes, ob sie anerkannt sind oder nicht, von Spontanheilungen, die anderen führen alle Heilungen in Lourdes auf Hysterie zurück. Befasst man sich eingehend mit den kritischen Stimmen zu dem Phänomen Lourdes durch Mediziner kann man immer wieder deren Argumente in Frage stellen. So geschieht es in dem Buch von Johann Peter Baustert, Lourdes und die Gegner vor dem Forum der Wissenschaft. Antwort auf die neuesten Angriffe gegen Lourdes, Rindschleiden/Wingen an der Ems 1913. Baustert beschreibt in diesem Buch eine Vielzahl von Versuchen, die Wunderheilungen von Lourdes zu diskreditieren. Die Auseinandersetzung mit jenen, die die Lourdesheilungen als Spontanheilungen oder als Heilungen von hysterischen Krankheiten bezeichnen, erfolgt in folgenden Werken: Hans-Christian Kossak, Hypnose. Lehrbuch für Psychotherapeuten und Ärzte, Beltz-Verlag, Weinheim ⁴2004; John und Hellen Watkins, Ego - States - Theorie und Therapie. Ein Handbuch, Heidelberg 2003 (Carl-Auer-

²²⁰ Ebd. Verwiesen sei hier auch auf die Schrift der besagten Autorin: „Irrwege des Glücks - Esoterische Medizin von A bis Z“ und auf die CD der gleichen Autorin „Charismatische Irrwege“ Selbstverlag Christliche Mitte, Postfach 2168, 59531 Lippstadt.

²²¹ Ebd., 47.

Systeme-Verlag); Arreed Barabasz, John G. Watkins, *Hypnotherapeutic techniques*, New York 2005²²².

Bei der Anerkennung von Wundern kommt es neben der grundsätzlichen Einstellung gegenüber der Transzendenz sehr darauf an, welche Fälle von Wunderheilungen untersucht werden bzw. ob man sich auf die wenigen Wunderheilungen konzentriert, die definitiv durch die kirchlichen Stellen anerkannt worden sind.

Sehr kritisch beschäftigt sich mit den Heilungen von Lourdes die Untersuchung des Mediziners Franz L. Schleyer, eine medizinische Dissertation, die 1949 im Druck erschienen ist²²³. In diesem Buch werden 232 Berichte über Heilungen von Lourdes überprüft, die über die kirchlich anerkannten Fälle hinausgehen und die die kirchlich anerkannten Fälle nicht besonders ins Auge fassen. Die Untersuchung von Schleyer ist grundsätzlich äußerst skeptisch gegenüber der Feststellung einer extramedikalen Heilung. Sie ist dabei vor allem nicht interessiert an der religiösen Frage. Die meisten Berichte über Wunderheilungen, die Schleyer in dieser Studie durcharbeitet, hält er für unzureichend, und zwar hinsichtlich der Feststellung der inneren und äußeren Mitursachen der Krankheit (1), hinsichtlich der Entwicklung des Krankheitsgeschehens (2) und hinsichtlich des Heilungsvorgangs (3). Dennoch lässt er die medizinische Unerklärbarkeit für 37 von 232 Heilungsberichten gelten. Das sind ungefähr 7 %. Aus den 37 Fällen greift er dann noch einmal 12 heraus, bei denen die Wahrscheinlichkeit der Unerklärbarkeit seiner Meinung nach besonders groß ist. Die besonders große Wahrscheinlichkeit begründet er damit, dass in diesen 12 Fällen drei Bedingungen besonders eindrucksvoll erfüllt sind: „Erstens vollständige Heilung einer schweren Krankheit oder wenigstens erheblicher krankhafter Veränderungen (bei eindeutig feststehender Diagnose) innerhalb abnorm kurzer Zeit, zweitens Vorhandensein von längere Zeit vor und kurze Zeit nach der Heilung mit modernen Mitteln erhobenen Befunden. Drittens ausreichende Nachbeobachtung, sofern die morphologische beziehungsweise funktionelle Zustandsänderung bei einer einmaligen Feststellung noch nicht überzeugend genug ist“²²⁴.

²²² Vgl. Thilo H. Buchmüller, Wunderheilungen als Zeugnis für die Marienerscheinungen in Lourdes. Hinweise aus medizinischer Sicht, in: *Forum Katholische Theologie* 25, 2009, 222.

²²³ Franz L. Schleyer, *Die Heilungen von Lourdes. Eine kritische Untersuchung*, Bonn 1949.

²²⁴ Ebd., 196.

Schleyer gibt zu, dass sein Urteil positiver ausgefallen wäre, wenn er gezielter die Fälle selektiert, wenn er nur gut dokumentierte Fälle aus den letzten Jahrzehnten untersucht hätte. Eine große Anzahl der von ihm berücksichtigten Heilungsberichte stammt nämlich aus den ersten Jahrzehnten der Geschichte von Lourdes, also aus einer Zeit, in der die heutigen kritischen Untersuchungen bzw. Untersuchungsmethoden noch nicht erarbeitet waren.

Der gleiche Schleyer hat auch ein interessantes Buch über die Stigmatisation geschrieben, das im Jahre 1948 in Hannover erschienen ist, worauf ich später noch zu sprechen kommen werde²²⁵.

Wenn man bedenkt, dass auch die Kirche in gut 100 Jahren, in der Zeit von 1864 - 1968 nur 62 Lourdes-Wunder als echt anerkannt hat, so muss man diese Zurückhaltung der Kirche angesichts einiger tausend aus Lourdes gemeldeter Wunder im Vergleich mit der Zurückhaltung von Schleyer keineswegs als weniger kritisch bezeichnen.

Ich möchte hier auch an ein Buch von Paul Miest erinnern, das den Titel trägt „Les cinquante-quatre Miracles des Lourdes au jugement du droit canon (1858-1968)“, Paris 1959. In diesem Buch werden 54 in der Zeit von 1858 bis zum Jahre 1958 von der Kirche anerkannte Fälle von Heilungen vorgestellt, die sich in Lourdes zugetragen haben. 11 von diesen 54 Heilungen fallen auf den Zeitraum von 1947-1958. Besondere Erwähnung verdienen in diesem Kontext jene Wunder, bei denen die Funktionen plötzlich wieder normal verliefen, bevor der organische Schaden, etwa die Atrophie des Sehnervs oder eine tuberkulöse Zerstörung des Halswirbels, behoben war²²⁶.

Endlich möchte ich noch das Buch von André Deroo erwähnen „Lourdes, cité des miracles ou marché d'illusions“, Paris 1956 - 1958 ist es in deutscher Sprache erschienen mit dem Titel „Lourdes, Stadt Wunder oder Jahrmarkt der Illusionen“²²⁷ - eine medizinische Dissertation, sowie das sehr lesenswerte Buch des langjährigen Präsidenten des lokalen Ärzte-Büros von Lourdes Auguste Vallet „La vérité sur Lourdes et ses guérisons miraculeuses“, das im

²²⁵ Ders., Die Stigmatisation mit Blutmalen. Biographische Auszüge und medizinische Analyse, Hannover 1948.

²²⁶ Paul Miest, Les cinquante-quatre Miracles de Lourdes au jugement du droit canon (1858-1958), Paris 1958.

²²⁷ André Deroo, Lourdes, Stadt der Wunder oder Jahrmarkt der Illusionen? Aschaffenburg 1958.

Jahre 1947 erschienen ist²²⁸ - in deutscher Sprache erschienen mit dem Titel „Wunderbare Heilungen von Lourdes. Mit erläuternden Zeichnungen“ - und das Buch von Alphonse Olivieri „Gibt es noch Wunder in Lourdes?“, das 1973 erschienen ist, worauf ich mich in meinen bisherigen Angaben über Lourdes weithin gestützt habe.

Auch Alphonse Olivieri war lange Jahre Präsident des Ärzte-Büros von Lourdes. Er stellt in seinem Buch „Gibt es noch Wunder in Lourdes? 18 Fälle von kirchlich anerkannten Wunderheilungen aus der Zeit von 1950 - 1969“²²⁹ dar. Der Autor macht hier zunächst persönliche Bemerkungen zu dem Verhältnis, das er zu Lourdes hat. Dann spricht er über Zahlen, Organisationen und Untersuchungsverfahren, um im 2. Teil die 18 Heilungen, wie sie in den Akten beurkundet sind, im Einzelnen vorzustellen. Am Schluss findet sich dann noch ein Vortrag über die Wunder von Lourdes in medizinischer Sicht.

Nicht zuletzt sei hier noch hingewiesen auf das Buch von Georg Siegmund: Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, das einen großen Informationswert hat.

Es zeigt sich immer wieder in der entsprechenden Literatur: Grenzt man die Wunder noch so sehr ein: In einer Reihe von Fällen kommt man an der Feststellung der medizinischen Unerklärbarkeit einfach nicht vorbei.

Bedeutsam sind in diesem Kontext auch die Schriften des Mediziners Prosper-Gustave Boissarie, der eine Reihe von Büchern über Lourdes verfasst hat. 25 Jahre war er Leiter des Ärzte-Büros von Lourdes. Seit einigen Jahren wird eine Kanonisation des Autors angestrebt. In deutscher Sprache erschien 1902 das Buch „Die großen Heilungen von Lourdes“²³⁰.

Der frühere Pastoraltheologe von Salzburg, Alfred Läßle, hat im Jahre 1995 ein wichtiges Buch über Lourdes veröffentlicht: Die Wunder von Lourdes²³¹. Einige Jahre zuvor hat er ein

²²⁸ August Vallet, La vérité sur Lourdes et ses guérisons miraculeuses, Paris 1947.

²²⁹ Alphonse Olivieri, Gibt es noch Wunder in Lourdes? 18 Fälle von kirchlich anerkannten Wunderheilungen aus der Zeit von 1950 - 1969, Aschaffenburg 1947.

²³⁰ Prosper-Gustave Boissarie, Die großen Heilungen von Lourdes, Lingen 1902.

²³¹ Alfred Läßle, Die Wunder von Lourdes, Augsburg 1995.

Buch veröffentlicht über die Wunder im Allgemeinen, im Jahre 1989²³². Gerade das Letztere ist mit leichter Feder geschrieben und recht lesenswert, wenngleich nicht immer in genügend kritischer Distanz. Immerhin enthält es eine Fülle von Wunderberichten aus den Archiven der Kirche.

Um eine unerklärbare Heilung konstatieren zu können, stellen sich die beiden Ärzte-Kommissionen, das Ärzte-Büro in Lourdes und die Internationale Ärztekommision in der Regel 3 Fragen: 1. Hat die Krankheit wirklich bestanden? 2. Was war es für eine Krankheit? 3. Musste die Krankheit als unheilbar betrachtet werden?

Was die erste Frage angeht, muss zunächst festgestellt werden, ob die Möglichkeit besteht, dass die Krankheit etwa simuliert gewesen ist. Betrug und Wichtigtuerei oder auch der Versuch, das Ganze lächerlich zu machen, spielen hier eine große Rolle. Das sind Erfahrungen, die man mehr als einmal gemacht hat. So wurde beispielsweise das Ärzte-Büro in Lourdes vor Jahren mit einer Frau konfrontiert, die mit einem Gipsverband und mit Röntgenbildern im Ärzte-Büro vorstellig wurde, die gar nicht von ihr waren. Die Frau war von einer kommunistischen Zelle geschickt worden.

Es gibt bewusste Täuschung und unbewusste. Im Gegensatz zu Simulanten, die Krankheiten bewusst vortäuschen, tun die Hysteriker das in gutem Glauben. Hysteriker halten sich etwa für gelähmt und benehmen sich dem entsprechend. Sie sind „bona fide“. Die Hysterie selber ist heilbar, die Heilung von ihr wird schon deshalb niemals als etwas Wunderhaftes angesehen. Im Übrigen scheiden - wie gesagt - seelische Krankheiten ohnehin aus bei der Feststellung von wunderbaren Heilungen.

Bei der Hysterie handelt es sich um eine verbreitete psychopathische Befindlichkeit, die von innen her kommt. Anders ist das bei dem Phänomen der Suggestion, das auch hierher gehört. Dieses Phänomen entsteht durch seelische Beeinflussung. Unter dem Einfluss der Suggestion bildet man sich eine Wahrnehmung ein. Die hier angesprochene seelische Beeinflussung begegnet uns zum einen als Fremdsuggestion, zum anderen als Selbstsuggestion, wir sprechen hier auch von Autosuggestion. Die Fremdsuggestion spielt eine große Rolle in der Werbung.

²³² Ders., Wunder sind Wirklichkeit. Tatsachenberichte aus den Archiven der Kirche, Augsburg 1989.

Ihre Grenze ist das bewusste Sich-dagegen-Sträuben. Je kritikloser, je unkritischer ein Mensch ist, umso mehr ist er suggestibel, umso leichter ist er beeinflussbar. Hier ist an die Mode zu erinnern, an die Kleidermode oder aber auch an die geistigen Moden. Gerade da spielt die Suggestion eine große Rolle. Nicht selten wird die Fremdsuggestion zu Autosuggestion.

Simulanten täuschen andere, Hysteriker und suggestiv Beeinflusste oder Beeinflussbare täuschen sich selbst. Im Fall des Hysterikers ist das krankhaft, im Fall des suggestiv Beeinflussten oder Beeinflussbaren ist das normal. All jene Fälle nun, in denen auch nur entfernt Hysterie und Suggestion vorliegen können, werden in Lourdes von vornherein durch das lokale Ärzte-Büro ausgeschlossen und nicht weiter verfolgt.

Gerade auf die Erklärungsmöglichkeiten Suggestion und Hysterie richtet das lokale Ärzte-Büro in Lourdes bei einer Wunderheilung seine besondere Aufmerksamkeit. Im Übrigen scheiden die angeblichen Krankenheilungen, die in Lourdes gemeldet werden, von vornherein aus, wenn auch nur entfernt die Möglichkeit gegeben ist, dass die Krankheit, die der Heilung zugrunde gelegen hat, dem weiten Bereich des Psychosomatischen angehören könnte. Auch sonst lässt man sich gar nicht ein auf die nähere Untersuchung eines Falles, wenn nicht genügend objektive Beweise beigebracht werden können. In allen Fällen ist man hinsichtlich einer wunderbaren Heilung bei der Untersuchung eher ablehnend als in freudiger Erwartung.

Es gibt in Lourdes nicht wenige Kranke, die an funktionellen Störungen leiden oder funktionell geheilt werden oder den Anspruch erheben, funktionell geheilt worden zu sein, die also nicht organisch krank sind oder deren organische Krankheit nicht nachweisbar oder nicht gesichert ist. In all diesen Fällen spricht die Vermutung für eine Verursachung der Krankheit durch die kranke Seele, weshalb man sich im Ärzte-Büro nicht weiter damit befasst. Nur solche Krankheiten haben Aussicht, weiter untersucht zu werden durch das Ärzte-Büro, in denen sich funktionelle Störungen mit organischen verbinden oder in denen nur organische Störungen vorliegen. Auf jeden Fall müssen organische Befunde erkennbar oder nachweisbar sein. Man untersucht also nicht nur von vornherein nicht psychische Krankheiten, sondern schließt auch von vornherein solche organischen Krankheiten aus bei den Untersuchungen, bei denen möglicherweise eine psychische Kausalität vorliegt.

Zuweilen bezieht sich bei den Krankenheilungen in Lourdes die Heilung nur auf die Symptome, nicht aber auf das erkrankte Organ. Das ist ein merkwürdiges Phänomen. Wenn etwa ein an Lungen-Tuberkulose Erkrankter mit Husten, Auswurf und Fieber kommt und sein Röntgenbild eine Kaverne, einen Hohlraum im Körpergewebe, aufweist, also eine echte Schädigung eines Organs, hier der Lunge, aufweist, so haben wir eine Verbindung von funktionellen und organischen Störungen. Husten, Auswurf und Fieber sind funktionelle Störungen. Die Kaverne in der Lunge ist eine organische Störung. Wenn nun beispielsweise diese funktionellen Störungen heilen würden, das Bild der Kaverne auf dem Röntgenbild aber weiter bestehen würde, so könnte sich der Kranke als geheilt betrachten und es auch wirklich sein. Der Mediziner würde diese Heilung jedoch nur als eine funktionelle Heilung, nicht als eine anatomische Heilung betrachten, weil die Läsion, eben der Hohlraum im Körpergewebe, nicht verschwindet. Auch eine solche Heilung hätte in Lourdes, obwohl sie in ihrer Art, wie gesagt, häufiger vorkommt, keinerlei Chancen, als Wunder anerkannt zu werden.

Es gibt also auch Fälle von funktionellen Heilungen, die (als Krankheiten) organische Ursachen haben, deren Heilung aber nicht von einer anatomischen Heilung begleitet ist. Bei Wirbelsäulen-Rheumatismus gibt es beispielsweise Schmerzen und Versteifungen, die zum Verschwinden gebracht werden, ohne dass die eingetretenen Schädigungen der Wirbelsäule behoben werden. Der Kranke ist dann geheilt, aber die Ursache des Übels ist noch vorhanden. Solche Fälle gibt es bei den verschiedensten Krankheitsformen, also: Die Symptome verschwinden, aber die Ursache ist weiterhin vorhanden. Sie könnte dann natürlich eines Tages die alten Beschwerden wieder hervorrufen. Im Augenblick fühlt sich der Patient geheilt, aber die Frage ist die, ob die Heilung von Dauer ist. Daher bleiben auch solche Fälle in Lourdes unberücksichtigt bzw. plädiert man in solchen Fällen in Lourdes nicht für eine wunderhafte Heilung.

Häufiger noch kommt es aber vor, dass die Heilung von einer Krankheit im Ärzte-Büro in Lourdes angemeldet wird, die nur aus funktionellen Störungen bestand und dass überhaupt keine wirklichen Läsionen entdeckt werden können oder konnten oder nachgewiesen werden können. Das ist etwa der Fall bei Kranken, die an epileptischen Anfällen leiden, an Migräne, an Schwindel, an irgendwelchen Schmerzzuständen. Auch dann besteht keinerlei Aussicht, dass die Ärzte-Kommission eine Heilung als rätselhaft deklarieren oder sie auch nur in eine

nähere Untersuchung einbeziehen würde. Theoretisch könnte eine Heilung in einem solchen Fall rätselhaft sein, etwa wenn Ärzte zuvor vergeblich versucht hätten, die Krankheit zu heilen. Hier fehlen jedoch die objektiven Beweise dafür, dass eine Krankheit oder dass die Krankheit, von der man geheilt worden sein will, tatsächlich vorgelegen hat. Im Falle der Erforschung der angeblichen Heilungen in Lourdes aber bemüht man sich grundsätzlich um objektive, greifbare Beweise für die angeblich vorhanden gewesene Krankheit, damit jede Gefahr einer Täuschung von vornherein ausgeschlossen ist.

Endlich werden auch angebliche Heilungen von vornherein nicht weiter behandelt, wenn keine medizinische Krankenakte vorliegt oder wenn diese unzureichend ist, wenn also nicht objektiv bewiesen werden kann, dass die angebliche Krankheit vorgelegen hat.

Die zweite Frage, die man sich im Ärzte-Büro in Lourdes stellt, lautet: Was für eine Krankheit war es, von der man geheilt worden sein will? Hier geht es um die Diagnose. Diese muss exakt und vollständig sein, und es muss Gewissheit erreicht werden oder erreicht worden sein über ihre Richtigkeit. Das ist heute häufiger der Fall als früher. Nicht selten fehlte früher eine genaue Identifizierung der vorliegenden Krankheit oder der vorausgegangenen Krankheit. Die Diagnose beruht auf der Geschichte der Krankheit, auf ihrer klinischen Untersuchung, auf den damit im Zusammenhang stehenden Laboratoriumsuntersuchungen und - unter Umständen - auf Feststellungen, die man bei vorausgegangenen Operationen gemacht hat. Wenngleich die Medizin große Fortschritte gemacht hat, kommt es in nicht wenigen Fällen vor, dass eine ausreichende Diagnose gar nicht erstellt werden kann. Andererseits kommt es aber auch vor, dass eine solche gestellt wird, ohne dass man dafür den Beweis erbringen kann, also ohne dass man die nötigen objektiven Befunde vorzeigen kann. Manchmal könnten diese erbracht werden, aber nur durch eine Autopsie. Das ist etwa der Fall bei einer Multiplen Sklerose, einer Erkrankung des Gehirns und des Rückenmarks. In einem solchen Fall, wo also keine objektiven Befunde vorgelegt werden oder vorgelegt werden können, hängt der Wert der Diagnose primär an der fachlichen Qualifikation des Mediziners. In Lourdes scheiden sie in jedem Fall als mögliche unerklärliche Heilungen aus.

Die dritte Frage, die bei der Feststellung der Unerklärbarkeit einer Krankheit leitend ist, ist die Frage: War diese Krankheit wirklich unheilbar? Hier geht es nicht mehr um die Frage der

Diagnose, sondern um die Frage nach der Prognose. Die gleiche Ungewissheit und mangelnde Präzision, die uns bisweilen bei der Diagnose begegnet, begegnet uns unter Umständen auch bei der Voraussage der weiteren Entwicklung einer Krankheit, bei der Abschätzung ihrer Heilung bzw. ihrer Heilungschancen. Wenn die Diagnose gut begründet ist, so kann auch mit größerer Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht mit Gewissheit, eine treffende Prognose gemacht werden. Hier zählt letztlich nur noch die Erfahrung des Mediziners, anders als das bei der Diagnose der Fall ist. Hier kann er sich nur noch auf seine eigene Erfahrung stützen und auf die Erfahrung anderer Mediziner, wie sie ihren Niederschlag etwa in der medizinischen Literatur gefunden hat. So weiß man etwa aus Erfahrung: Gewisse Leiden sind ohne Behandlung oder infolge einer sachgemäßen Behandlung für gewöhnlich heilbar, während andere für gewöhnlich unheilbar sind, ohne Behandlung oder auch mit Behandlung. Ebenso weiß man in anderen Fällen, dass bestimmte Krankheiten alle Grade von Schwere aufweisen und dass daher die Prognose sehr verschieden ausfallen muss. Bei der Prognose ist der Spielraum der Ungewissheit umso größer je unvollständiger oder je unsicherer die Diagnose ist. Bei einer Heilung, die in Lourdes untersucht wird oder werden soll, muss der Gegenstand dieser Heilung auf jeden Fall stets genauer präzisiert werden können und auch präzisiert werden.

Dann muss in diesem Kontext auch eine Heilung ohne Folgen von einer Heilung mit Folgen unterschieden werden. Es ist beispielsweise ein Unterschied, ob ein Sehnenschaden geheilt wird und dabei keinerlei Spuren zurückbleiben oder ob Spuren zurückbleiben. Ebenso ist es ein Unterschied, ob eine Verbrennung geheilt wird und dabei eine tiefe Narbe zurückbleibt oder ob es nach der Heilung einen solchen Befund nicht gibt. Das Gleiche gilt von der Heilung etwa von einer Gehirnerweichung, bei der eine einseitige Lähmung zurückbleibt, und von einer Heilung von dieser Krankheit, bei der keinerlei Folgen zurückbleiben. Wenn Folgen nach der Heilung zurückbleiben, ist das nicht unbedingt relevant für das Urteil über die Unerklärbarkeit einer Heilung.

Schwieriger als die Konstatierung einer Heilung ist die genaue Präzision der Frage, was geheilt wurde, schwieriger als die Konstatierung einer Heilung ist auch die begründete Behauptung, die Heilung sei definitiv. Es ist auch zuweilen schwer zu sagen, ob eine Heilung von Dauer sein wird. Werden solche Fälle konkret in Lourdes, verzichtet man dort lieber darauf,

von einer medizinisch nicht erklärbaren, von einer medizinisch rätselhaften Heilung zu sprechen.

Grundsätzlich muss der Mediziner im Falle einer unerwarteten Heilung zunächst entweder an einen Fehler in seiner Diagnose denken, oder er muss davon ausgehen, dass die Heilung heute noch unerklärbar ist, morgen aber aufgrund neuer Entdeckung erklärbar geworden sein wird. Das ist auch ein wichtiges Prinzip in Lourdes bei der Prüfung der angeblichen Wunderheilungen. Von einer nicht natürlich erklärbaren Heilung wird der Mediziner erst dann sprechen dürfen, wenn er sich eine genaue Kenntnis des Heilungsgeschehens verschaffen konnte, wenn er möglichst alle hier in Frage stehenden Faktoren kennen gelernt hat²³³.

Unter Berücksichtigung all dieser Aspekte kann die Medizin in Lourdes immerhin in einigen Fällen die medizinische Unerklärbarkeit einer Heilung als gewiss konstatieren. Der Sicherheitsgrad ist hier allerdings nicht immer der Gleiche. Es gibt Grade der Sicherheit, es gibt aber auch Grade der Wahrscheinlichkeit. Man spricht hier zuweilen von Heilungen, bei denen man mit hoher oder sehr hoher Wahrscheinlichkeit (in einem vernünftigen Urteil) die natürliche Unerklärbarkeit einer Heilung konstatieren kann. Sehr hohe Wahrscheinlichkeit ist jedoch noch keine Sicherheit. Von Sicherheit spricht man vor allem dann, wenn der Faktor Zeit bei der Heilung ausgeschlossen oder stark reduziert gewesen ist und wenn man feststellen muss, dass eine Heilung nicht nur zur Zeit, „pro tempore“, sondern grundsätzlich medizinisch unerklärbar ist, weil sie eindeutig „contra naturam“ oder als gegen das Naturgesetz gerichtet oder als unter Ausschaltung der Naturgesetze erfolgt erkannt worden ist oder erkannt werden kann. Das sind dann gewissermaßen extreme Fälle. Häufiger ist es jedoch so, dass eine chronische Krankheit, die allgemein als unheilbar angesehen wird, plötzlich heilt. Dann erkennt der Mediziner diese Heilung als unerklärbar an, denkt dabei jedoch eher an eine hohe Wahrscheinlichkeit. In dem Fall rührt der außerordentliche Charakter dieser Heilung dann her von ihrem Widerspruch zu der bisherigen Erfahrung, die kollektiv oder individuell sein kann, die sich in der Literatur niedergeschlagen haben kann oder welche die individuelle Erfahrung eines versierten Fachmanns sein kann. Es kann aber auch Beides gegeben sein: Der einzelne versierte Mediziner hat eine bestimmte Krankheit noch nie heilen sehen und auch die medizi-

²³³ Alphonse Olivieri, Gibt es noch Wunder in Lourdes? Achtzehn Fälle von Heilungen (1950-1969), Stein a. Rh. 1973, 9-50. 234-236; Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 48-79.

nische Literatur kennt keinen solchen Fall. Dann kann man die Rede von einer außergewöhnlichen Heilung vernünftigerweise nicht in Frage stellen. Dennoch würde man hier eher von einer hohen Wahrscheinlichkeit sprechen als von einer Gewissheit. Zur Wahrscheinlichkeit, zu einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit, wird die Unerklärbarkeit einer Heilung aber auch in all jenen Fällen, in denen man die Diagnose unter Umständen in Frage stellen kann, wie es dann auch oft geschieht.

Von Wahrscheinlichkeit sprechen wir dann, wenn noch Platz für Zweifel ist, für vernünftige Zweifel, nicht für emotionale Zweifel. Von Wahrscheinlichkeit oder von „probabilitas“ sprechen wir, wenn es viele gute Gründe gibt für eine Behauptung, wenn jedoch noch vernünftige Zweifel zurückbleiben oder ein vernünftiger Zweifel zurückbleibt. Emotionale Zweifel können eine Gewissheit nicht in Frage stellen, nur vernünftige. Bei einer „freien Gewissheit“, bei einer „certitudo libera“, können emotionale Zweifel grundsätzlich immer zurückbleiben. Anders ist das bei einer notwendigen Gewissheit, bei einer „certitudo necessaria“, wie sie dem Bereich der experimentellen Wissenschaften und der Mathematik zukommt. Da können auch keine emotionalen Zweifel zurückbleiben.

Aber immer, selbst im Fall der Gewissheit und erst recht im Fall der Wahrscheinlichkeit, kann man, wenn man das Urteil eines Verfahrens nicht wahr haben will, dieses in Frage stellen und Zweifel anmelden an der Diagnose, vor allem, wenn man Vorurteile hat oder böswillig ist. Faktisch geschieht das nicht selten. Diese möglichen Zweifel, die zurückbleiben - in der Regel sind sie nicht vernünftig -, sind von extremen Skeptikern immer wieder ausgebeutet worden oder auch von böswilligen Leuten. Würde man erleben, wie ein Toter aufersteht, so könnte man immer noch behaupten, er sei gar nicht tot gewesen. Man wird hier erinnert an das Wort des Lukas-Evangeliums im Zusammenhang mit dem Gleichnis von dem reichen Prasser und dem armen Lazarus, wo es heißt: „Wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, so werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten auferstünde“²³⁴. Oder man wird hier auch erinnert an die Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen, der sich die Pharisäer hartnäckig widersetzen²³⁵, nicht aus Gründen der Erkenntnis, sondern des Willens und des Affektes.

²³⁴ Lk 16, 31.

²³⁵ Joh 9.

Die kirchliche Autorität erwartet von den Medizinern kein Urteil über die Wunderhaftigkeit, über den Wundercharakter, über die übernatürliche Verursachung einer Heilung, sondern lediglich die Konstatierung ihrer medizinischen Unerklärbarkeit. Die Wunderbarkeit kann dann und muss dann von der kirchlichen Autorität untersucht werden. Das ist die „*veritas philosophica signi*“. Sie gehört nicht in die Kompetenz des Naturwissenschaftlers, hier: des Mediziners. Sie ist eine philosophische Frage oder eine theologische.

Das Wunder ist als solches ein übernatürlicher Vorgang, der jedoch im natürlichen Bereich sichtbar wird. Deshalb kann man sagen: Das Wunder hat eine weltimmanente Seite - das ist seine Unerklärbarkeit - und eine welttranszendente Seite - das ist die Feststellung, dass Gott hier eingegriffen hat, dass Gott hier eingegriffen hat über seine alltägliche Erhaltertätigkeit, über den „*concursum divinum generalis*“ hinaus. Sie, die übernatürliche Verursachung, kann nur aus dem Kontext des unerklärbaren Ereignisses erschlossen werden. Das geschieht in authentischer Weise durch das Lehramt oder besser: durch das Hirtenamt der Kirche.

Das Wunder ist ein weltimmanenter Vorgang, der dank seiner Verursachung und dank seiner Bedeutung, also auf Grund seiner Kausalität und seiner Finalität, in die Transzendenz hineinreicht. Im Letzten ist das Wunder ein religiöser Vorgang, ein spirituelles Geschehen, da es die Allmacht Gottes offenbart, da es zur Ehre Gottes geschieht und auf ihn und seine Offenbarung aufmerksam machen und seine Offenbarungsmittlerin, die Kirche, bestätigen will. Es ist bezeichnend, dass die Schrift die Zeichen und Wunder, die der Satan vollbringen kann, Lügenzeichen nennt²³⁶.

Wie vorsichtig die Kirche bei der Feststellung der übernatürlichen Verursachung eines medizinisch unerklärbaren Faktums ist, wird deutlich, wenn sie einer solchen Feststellung zwei medizinische Verfahren vorausgehen lässt, wenn sie die medizinische Unerklärbarkeit vorher durch zwei medizinische Instanzen konstatieren lässt, die unabhängig voneinander sein müssen. Das erste Urteil fällt das Ärzte-Büro in Lourdes, zu dem, wie gesagt, alle in Lourdes anwesenden Ärzte Zutritt haben, das zweite Urteil fällt die Internationale Ärzte-Kommission in Paris, die völlig anders zusammengesetzt ist als die erste Instanz. Erst wenn hier gleichlautende Urteile gefällt worden sind, kommt der Fall vor die kanonische Kommission als die

²³⁶ 2 Thess 2, 9 f; Apk 13, 13 f; 14, 14.

letzte Instanz. Diese bezieht dann ihrerseits noch einmal medizinische Recherchen in ihre Urteilsfindung mit ein, um ganz sicher zu gehen, dass man vernünftigerweise von einer übernatürlichen Verursachung sprechen kann.

Genuine ärztliche Untersuchungen gibt es in Lourdes, so lange wie man an diesem Ort Heilungswunder konstatiert hat, das heißt: von Anfang an. Im Jahre 1882 wurde das Ärzte-Büro dort als feste Institution eingerichtet. Im Jahre 1908, als man das fünfzigjährige Jubiläum der Erscheinungen von Lourdes feiern konnte, entwickelte das Ärzte-Büro ein bestimmtes, geregeltes Untersuchungsverfahren²³⁷. In den Jahren zwischen 1947 und 1950 wurde es neu organisiert. An den Untersuchungen des Ärzte-Büros können heute alle, die sich als Ärzte ausweisen können, teilnehmen, unabhängig von ihrer Religion oder Philosophie. Manchmal sind es bis zu 30, die davon Gebrauch machen. In der Zeit von 1882 bis 1949 haben sich 25 000 ärztliche Besucher, die an den Untersuchungen des Ärzte-Büros teilgenommen haben, in dem dort ausliegenden Buch eingetragen²³⁸.

Eine ähnliche Institution wie das „Bureau Médical“ in Lourdes gibt es heute auch in Fatima, seit einigen Jahrzehnten schon. Seit 1935 gibt es eine solche Institution in Knock in Irland und neuerdings auch Loreto in Italien.

Wenn jemand sich als angeblich geheilt meldet, erfolgt zunächst eine erste Untersuchung durch das Ärzte-Büro, bei der in der Regel faktisch 20 Ärzte beteiligt sind, woran aber, wie gesagt, alle in Lourdes anwesenden Ärzte teilnehmen können.

Man begnügt sich nicht mit einer ersten Untersuchung, sondern wiederholt diese nach einem Jahr, meistens dann immer wieder in den folgenden Jahren, um die Gewähr einer definitiven Heilung zu erlangen. Speziell bei Heilungen von Krebs-Kranken werden 4 bis 5 Untersuchungen im Abstand von je einem Jahr vorgenommen. Ähnlich ist die Verfahrensweise bei einer Multiplen Sklerose. Diese weiteren Untersuchungen führen dazu, dass zwischen der Heilung und ihrer Anerkennung als medizinisch unerklärlich in der Regel eine Reihe von Jahren liegt; manchmal sind es gar 20 Jahre und mehr.

²³⁷ Georg Siegmund, Wunder - Heilungen, in: Andreas Resch, Hrsg., Paranormale Heilung (Imago Mundi, 6), Innsbruck 1977, 603 f.

²³⁸ Ders., Wunderheilungen im Licht der modernen Heilkunde, in: Stimmen der Zeit, 1951, 367.

Eine gewisse Schwierigkeit liegt für das lokale Ärzte-Büro in Lourdes darin, dass nicht selten nach einer erfolgten Heilung der Arzt, der den Geheilten behandelt hat, bei dem eine Krankengeschichte angefordert wird, nicht bereit ist, diese zu erstellen oder dass er sich auf einen Irrtum in der Diagnose zurückzieht, entweder „bona fide“ oder auch „mala fide“. Dafür gibt es nicht wenige Beispiele. Viele Ärzte sind geneigt, eher ihre vorherige Gewissheit hinsichtlich der bestehenden Krankheit zu erweichen oder in Frage zu stellen als ihre Denkvoraussetzung „Wunder, die gibt es nicht“ grundlegend erschüttern zu lassen oder sich für eine mögliche übernatürliche Erklärung der Heilung zu öffnen. So erging es auch dem Nobelpreisträger Carrel anfänglich, wie er selber später eingesteht. Man zieht seine eigene Diagnose in Zweifel oder man erklärt einfach die rätselhafte Heilung mit unbekanntem Naturkräften, um in der säkularen Öffentlichkeit dem Odium eines Dunkelmanns zu entgehen²³⁹.

Wenn wenigstens drei Viertel der anwesenden Ärzte im lokalen Ärzte-Büro in Lourdes für die Weiterprüfung auf Anerkennung medizinischer Unerklärbarkeit plädiert, nur dann werden weitere Untersuchungen vorgenommen bzw. wird nach den weiteren Untersuchungen die Heilung dem Internationalen Ärzte-Komitee unterbreitet.

In der Zeit von 1947 - 1968, also in gut 20 Jahren, hat das Ärzte-Büro in Lourdes 909 Heilungsakten angelegt, von denen nur 22 Heilungen die kanonische Anerkennung gefunden haben²⁴⁰. Das heißt nicht, dass nur 909 angebliche Wunder untersucht worden sind. Ihre Zahl ist bei weitem höher, da man in den meisten Fällen, wenn man mit der Untersuchung einer angeblichen Heilung beginnt, nicht einmal eine Akte anlegt. Nur in den Fällen tut man das, in denen man eine echte Heilung mutmaßt. Immerhin registriert man in Lourdes pro Jahr den Besuch von ungefähr 50 000 Schwerkranken.

In den letzten Jahren geht der Trend dahin, dass die Zahl der anerkannten und auch schon der geltend gemachten Wunderheilungen rückläufig ist.

Nach neuesten Angaben werden in Lourdes jährlich 30 Heilungen registriert, das waren in früheren Zeiten mehr, dabei ist offen, in wie viel Fällen dann ein Verfahren eingeleitet wird

²³⁹ Georg Siegmund, Wunder - Heilungen, in: Andreas Resch, Hrsg., Paranormale Heilung (Imago Mundi, 6), Innsbruck 1977, 604 - 611.

²⁴⁰ Ebd., 604.

oder das eingeleitete Verfahren sogleich wieder abgebrochen wird oder im Sande verläuft. Zu berücksichtigen ist hier vor allem die Tatsache, dass nicht alle sich melden, die der Meinung sind, sie seien geheilt worden²⁴¹.

Das Internationale Ärzte-Komitee ist bemüht, Autoritäten aus den verschiedenen Bereichen der Medizin zur Mitwirkung zu gewinnen. Bei dieser Institution handelt es sich um eine festes Gremium, also nicht um eine Einrichtung, die ad hoc gebildet wird. Die Mitglieder, die in das Gremium berufen werden, sind nicht in jedem Fall katholische Ärzte. Das Internationale Ärzte-Komitee tritt jährlich einmal unter dem Vorsitz des Bischofs von Lourdes zusammen, um als zweite Instanz des Prüfungsverfahrens zu fungieren. Die Entscheidung fällt dann in der dritten Instanz, in der kanonischen Kommission.

Das Internationale Ärzte-Komitee existiert seit 1951. Vier Jahre zuvor war es als Nationales Medizinisches Komitee gegründet worden. Insgesamt umfasst es 24 Mediziner der verschiedensten Disziplinen aus Frankreich, Belgien, Holland, England, Irland, Luxemburg, Deutschland, Italien, Kanada, Spanien und aus der Schweiz. Von 1975 an wurde Deutschland lange Jahre darin vertreten durch den Facharzt für Orthopädie Dr. Erwin Theis, Schwalbenweg 21, 51789 Lindlar bei Köln (Tel.: 0 22 66 / 86 77). Hineingekommen war er in dieses Gremium, weil er wiederholt Pilgerzüge nach Lourdes begleitet und immer wieder an den Untersuchungen im lokalen Ärzte-Büro teilgenommen hatte. Vor Jahrzehnten lernte ich kennen, als ich ihn für eine Vortragsveranstaltung gewinnen konnte, in der er über seine Tätigkeit im Dienste der kirchlichen Anerkennung von Wunderheilungen berichtet hat²⁴².

Das Internationale Ärzte-Komitee trifft sich jährlich einmal in Lourdes oder in Paris zur Besprechung der anliegenden Heilungsfälle. Im Frühjahr 1991 fand die Jahresversammlung des Internationalen Ärzte-Komitees von Paris in Köln statt²⁴³. Bei diesem Kollegium handelt es sich um eine Art von Appellationsgericht, bei der es keinen Advokaten gibt, nur einen Berichterstatter und Richter. In der Regel führt hier der Bischof von Lourdes den Vorsitz, der

²⁴¹ Alphonse Olivieri, Gibt es noch Wunder in Lourdes? 18 Fälle von Heilungen (1950-1969), Aschaffenburg 1973, 14.

²⁴² Ebd., 32-34.

²⁴³ Das Deutsche Ärzteblatt berichtete in seiner Ausgabe vom 14. März 1991 über die Sitzung des Internationalen Ärzte-Komitees, die im Jahre 1991 im Maternus-Haus in Köln stattgefunden hatte und über eine Pressekonferenz, die in dem Zusammenhang der Leiter des Ärzte-Büros in Lourdes, Dr. Pilon, in Köln gegeben hatte.

einzigste Nicht-Mediziner dieses Gremiums. Zu Beginn der Sitzung wird jeweils ein Berichterstatter ernannt, der die im Laufe des Jahres positiv verhandelten Heilungsfälle des Ärzte-Büros in Lourdes vorträgt. Dabei haben alle die Dokumente in Photokopie zur Hand, so dass sie sich auch selbst ein Bild machen können von den betreffenden Heilungen. Über jeden Fall wird dann eine Stunde diskutiert. Zwischen dem Vortrag der Heilung und der Diskussion über die Heilung und der Entscheidung liegt jeweils ein Jahr. Am Schluss erfolgt dann entweder die Annahme oder die Verwerfung der Entscheidung des Ärzte-Büros, oder der Fall wird noch einmal vertagt, um im folgenden Jahr oder später wieder aufgegriffen zu werden. Immer unterscheidet man hier auf jeden Fall zwischen unerklärbar nach dem augenblicklichen Stand der medizinischen Wissenschaft und absolut unerklärbar²⁴⁴.

In der Zeit von 1951 bis 1969 hat das Internationale Ärzte-Komitee der kirchlichen Behörde, also der kanonischen Kommission 25 Heilungsakten vorgelegt, von denen aber nur 20 durch diese in einem förmlichen kanonischen Urteil als Wunder anerkannt worden sind²⁴⁵.

In beiden medizinischen Gremien wird grundsätzlich das Wort „Wunder“ nicht verwendet, hier spricht man nur von rätselhaften Heilungen. Diese als Wunder zu bezeichnen, das bleibt der bischöflichen Kommission bzw. der kanonischen Entscheidung vorbehalten²⁴⁶.

Auch wenn eine Heilung kirchlich als Wunder anerkannt worden ist, ist der Fall für das medizinische Büro in Lourdes noch nicht in allen Fällen erledigt. Häufiger unterhält es weiterhin Kontakte mit den Geheilten und erkundigt sich immer wieder nach deren Gesundheitszustand²⁴⁷.

Angesichts der hohen Anforderungen, die bei den Untersuchungen in Lourdes gestellt werden, ist damit zu rechnen, dass es hier auch echte Heilungswunder gibt, die nicht die kirchliche Anerkennung finden.

²⁴⁴ Vgl. Deutsche Tagespost vom 29. Juni 1991, Nr. 78, 4.

²⁴⁵ Alphonse Olivieri, Gibt es noch Wunder in Lourdes? 18 Fälle von Heilungen (1950-1969), Aschaffenburg 1973, Aschaffenburg 1973, 32-34.

²⁴⁶ Ebd., 31.

²⁴⁷ Ebd., 32.

Erst wenn in den beiden medizinischen Untersuchungskommissionen das gleich lautende Urteil „medizinisch unerklärbar“ gefällt worden ist, befasst sich die kirchliche Autorität mit dem Fall. Zuständig ist hier jeweils der Bischof, in dessen Diözese der Geheilte lebt. Dieser erhält das Aktenstück durch den Bischof von Lourdes zugesandt. Dann obliegt es ihm, eine kanonische Kommission zu bilden, bestehend aus erfahrenen und theologisch gebildeten Priestern, die beauftragt werden, weitere Untersuchungen anzustellen, Zeugen zu verhören und den Geheilten zu vernehmen. Nicht selten werden auch noch einmal medizinische Fachleute hinzugezogen. Die kanonische Kommission arbeitet nach den Prinzipien des noch immer maßgeblichen Traktates „De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione“ des Papstes Benedikt XIV. aus dem 18. Jahrhundert.

Wenn die kanonische Kommission ein positives Urteil gefällt hat, so gilt, dass die Kirche bei einer solchen Feststellung nicht das Charisma der Unfehlbarkeit in Anspruch nimmt. Sie verpflichtet keinen Gläubigen, diesem Urteil zuzustimmen, und kann ihn auch gar nicht verpflichten, da ja das Charisma der Unfehlbarkeit sich lediglich auf die „revelatio publica“ bezieht²⁴⁸. Zudem fällt diese Entscheidung nicht unter das Lehramt der Kirche, sondern unter das Hirtenamt. Im Hirtenamt aber gibt es keine Unfehlbarkeit.

Allgemein haben die Wunder von Lourdes unter den von der Kirche in der Geschichte anerkannten Wundern den höchsten Grad der Billigung erhalten. Papst Pius XII. erwähnt die wunderbaren Ereignisse von Lourdes in seiner Enzyklika „Fulgens corona“ vom 8. September 1953 und zollt ihnen höchste Anerkennung²⁴⁹. Tatsächlich sind die anerkannten Wunder von Lourdes - aufs Ganze gesehen sind es ja nur wenige - mit letzter Gewissenhaftigkeit in den verschiedenen Instanzen überprüft worden.

Früher, vor den Ereignissen von Lourdes, erfolgten kanonische Prüfungen von Wunderheilungen oder auch von anderen Wundern, wenn auch nicht mit solcher Akribie wie in Lourdes, nur in Zusammenhang mit Selig- und Heiligsprechungsverfahren, wofür bis in die jüngste Vergangenheit hinein die Ritenkongregation zuständig war, heute ist eine eigene Kongregation dafür zuständig, die „Sacra Congregatio pro causis sanctorum“. Ich erwähnte das bereits früher.

²⁴⁸ Ebd., 226 f.

²⁴⁹ Acta Apostolicae Sedis, Bd. 45, 1953, 581 ff.

Immer wieder hat man gegen das Wunder, speziell auch im Zusammenhang mit Lourdes, vorgebracht, die Heilungen würden durch die Einbildungskraft hervorgebracht, sie würden durch die Phantasie produziert. Es ist zuzugeben, dass die Einbildungskraft Manches vermag. Und sie kann auch günstige Vorbedingungen für Heilerfolge schaffen. Zusammen mit der Phantasie und den Empfindungen übt sie einen großen Einfluss aus auf die vegetativen Prozesse im Menschen und auf spontane Bewegungen. Das ist nicht zu bestreiten. Aber sie hat ihre Grenzen. Sie wird nicht für alles herhalten können²⁵⁰.

Am Ende des 19. Jahrhunderts erschien in Frankreich das Buch „La foi qui guérit“ von Jean-Martin Charcot²⁵¹, Neurologe und Psychiater in Paris, in dem der Autor die These aufstellt, im Fall von so genannten Wunderheilungen sei es immer der Glaube, der die Heilung bewirke. Seither hat man immer wieder darauf hingewiesen, dass die religiösen Überzeugungen und Gefühle großen Einfluss ausüben auf den psychischen Zustand eines Menschen, und alle Wunderheilungen mit dem Einfluss psychischer Faktoren auf somatische Prozesse erklären wollen.

Wir wissen heute um die Bedeutung des Unbewussten, der Tiefenschicht der Seele des Menschen. Es gehört zu den elementaren Erkenntnissen der Psychologie, dass die Kräfte, die unser Denken und Handeln steuern, nicht allein dem bewussten Wissen und Wollen angehören, dass das Unbewusste, das unterhalb der bewussten Schicht liegt, in dem sich alle unsere bewussten Erlebnisse sammeln, in dem sie aufgehoben werden, starke Kräfte und Energien entfaltet, die unser tägliches Tun und Lassen beeinflussen, manchmal mehr als unser Bewusstsein. Das, was im Unbewussten gespeichert ist, entfaltet zuweilen ungeahnte Kräfte, vor allem hat es stets die Tendenz, ins bewusste Erleben zurückzukehren, gegebenenfalls gegen allen Widerstand des Bewusstseins.

Die Psychologie kennt inzwischen eine Reihe von Wegen, über die die Inhalte des Unterbewussten ins Bewusstsein treten können. Der bekannteste und bedeutendste unter ihnen ist der Traum. Ein anderer Weg sind die so genannten Fehlleistungen oder Versprecher. Mit den Möglichkeiten, wie man ins Unbewusste vordringen kann, beschäftigt sich intensiv die Psychotherapie.

²⁵⁰ Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 68.

²⁵¹ Paris 1887.

Die Erklärung von Wunderheilungen durch psychische Kräfte, durch unbewusste Verdrängungen oder auch durch Suggestion überzeugt nur so lange, wie es sich um Funktionsstörungen des Nervensystems handelt oder um hysterische Lähmungen. Wenn es jedoch um offene Wunden geht, um Knochenbrüche und dergleichen, so wird auch die lebhafteste Phantasie nichts ausrichten können, oder, wenn es um Magengeschwüre geht, die in einem Augenblick vernarben, oder um Entzündungen, die in kürzester Zeit verschwinden, oder um eine Sklerose, die von einem bestimmten Zeitpunkt an nicht mehr weiter fortschreitet, dann versagt diese Erklärungsmöglichkeit. Es gibt hier Fälle, in denen in einem Augenblick die Nervensubstanz wieder hergestellt wird oder ein verkürztes Organ seine normale Länge erhält oder Substanzen verschwinden, etwa Ödeme oder Schwellungen²⁵². Davon war die Rede.

Man hat auch, um die Wunder natürlich zu erklären, kollektive Suggestion an Massensuggestion gedacht und dabei auf die aufreizenden Gesänge in Lourdes hingewiesen, auf den Enthusiasmus der Massen, auf die Erregung der Menschen durch die Gebete, die durch die Lautsprecher gerufen werden, auf die gefühlvollen Gesänge und auf die gespannte Erwartung und erklärt, durch all das werde ein künstliches Klima religiöser Überspanntheit aufgebaut. Wie wir gesehen haben, wissen die Mediziner das auch, die die so genannten Wunderheilungen in Lourdes untersuchen, und beziehen sie diese Möglichkeit gewissenhaft mit ein in ihre Untersuchungen. Das gilt aber auch sonst, wenn die Kirche die Echtheit von Wunderheilungen prüft oder prüfen lässt. Sie berücksichtigt dabei stets auch die Macht des Unbewussten und die vielfältigen seelischen Komponenten, die hier eine Rolle spielen könnten²⁵³.

In unserem Zusammenhang hat man immer wieder darauf hingewiesen, dass man die Heilung auch von organischen Krankheiten mit Hilfe der psychosomatischen Medizin einleiten kann. Tatsächlich hat man schon Magengeschwüre, Zwölffingerdarmgeschwüre oder hämorrhagische Kolitis (= blutende Entzündung des Dickdarms) auf diesem Wege geheilt. Aber dafür brauchte man Zeit. Um solche Fakten und Erkenntnisse wissen die beiden ärztlichen Prüfungsinstanzen, die sich mit den Lourdes-Wundern beschäftigen, und sie berücksichtigen sie, sie tun das sogar schwerpunktmäßig. Bereits das Ärzte-Büro (die 1. Instanz) scheidet von vornherein alle Fälle aus, die in etwa in das Gebiet der psychosomatischen Medizin hinein-

²⁵² Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 68 f.

²⁵³ Alphonse Olivieri, Gibt es noch Wunder in Lourdes? (18 Fälle von Heilungen (1950 - 1969), Aschaffenburg 1973, 46.

reichen könnten²⁵⁴. Zudem sind stets auch Fachleute für psychosomatische Medizin und Psychiatrie zugegen bei den Verfahren, in beiden Instanzen. Es ist nicht zu bezweifeln, dass man mit der psychosomatischen Medizin Einiges erklären kann, gewiss, aber nicht alles.

Der Pariser Psychiater und Neurologe Jacques Jean Lhermitte (+ 1959) - er hat das Buch geschrieben „Le Problème des Miracles“, das 1956 in 5. Auflage in Paris erschienen ist - schreibt, es gebe mit Sicherheit psychosomatische Heilungen in Lourdes, damit seien jedoch noch nicht die „wirklichen Tatsachen von Lourdes“ als solche erklärt. Er schreibt, die wirklich wunderbaren Heilungen, die natürlich Ausnahmefälle seien, fielen nicht in den Bereich der Medizin, und er erklärt, die Wiederherstellung von „nervi optici“ oder von zerrissenen Nerven des „plexus brachialis“ - das ist ein Nervengeflecht der Halswirbel - überstiegen eindeutig nicht nur jede medizinische Erklärung, sondern auch jede naturale Möglichkeit²⁵⁵. Das wir auch der medizinische Laie nachvollziehen können.

Im Verhältnis zu den vielen Menschen, die nach Lourdes pilgern, gibt es aufs Ganze gesehen nur wenige Wunderheilungen. Dabei werden die Wunderheilungen nirgendwo, wo immer man von ihnen berichtet, mit solcher Gewissenhaftigkeit und Sachkenntnis geprüft wie in Lourdes. Das, was da in Lourdes geschieht, ist auf jeden Fall von anderer Art als das, was in den spektakulären Heilungsgottesdiensten heute geschieht, die sich in der Gegenwart leider auch in der katholischen Kirche ausbreiten, wovor man nur warnen kann, ja muss.

Diese Heilungsgottesdienste sind nichts anderes als ein Abfallprodukt des Zusammenbruchs der Theologie und der Pastoral in der katholischen Kirche. Solche Gottesdienste in Anführungszeichen konservieren ein magisches Weltbild und instrumentalisieren den christlichen Glauben. Sie entspringen in jedem Fall dem Geist der Sekte. Im Grunde geht es in ihnen um Sensationen, die der Tugend der echten Religiosität entgegenstehen. Sie desavouieren das echte Wunder, und sie machen die Kirche lächerlich in den Augen der Ungläubigen, wie be-

²⁵⁴ Ebd., 44 f.

²⁵⁵ Francois Thiébaud, Das Wunder von Lourdes in der Sicht eines Mediziners, in: Alfonse Olivieri, Gibt es noch Wunder in Lourdes?, Aschaffenburg 1973, 219-230; vgl. Georg Siegmund, Wunder - Heilungen, in: Andreas Resch, Hrsg., Paranormale Heilung (Imago Mundi, 6), Innsbruck 1977, 613; der zitierte Text findet sich ursprünglich im Vorwort zu der medizinischen Dissertation von Françoise Boissarie de l'Épine, Lourdes. Médecine et Guérisons, Paris 1952; der Verfasser des Vorwortes ist Jean Lhermitte.

reits Thomas von Aquin (+ 1274) festgestellt hat. Hier ist auch an den Rummel um Medjugorje²⁵⁶. Auch da wird das echte Wunder desavouiert.

Bedeutsam ist im Hinblick auf die Heilungen von Lourdes: Sie sind nicht spektakulär, sondern ernsthaft, sie stehen allesamt in einem absolut religiösen Kontext, im Kontext der Metanoia und der Gottesverehrung. Sie sind nicht magisch und sie stellen sich einer nüchternen naturwissenschaftlichen Prüfung und halten ihr stand²⁵⁷.

Dabei sind die den Heilungen in Lourdes zugrunde liegenden Krankheiten sehr verschiedenartig - ein bedeutender Aspekt. Vor allem sind es Lähmungen, Erblindungen, Krebs-Erkrankungen, Multiple Sklerose, rheumatische Entzündungen, Wirbelentzündungen, Verdauungsstörungen, Darmverschluss, Fisteln und verschiedene Formen von Tuberkulose, wie wir sagten²⁵⁸.

In früheren Zeiten gab es in Lourdes häufig Heilungen von der Tuberkulose. Heute ist diese Krankheit dank Entdeckung der Antibiotika weithin besiegt. Infolgedessen treten heute die Heilungen von anderen Krankheiten in Lourdes in den Vordergrund. So Heilungen von Erkrankungen des Knochengestütes, angeborene oder durch Unfall erworbene, sowie Heilungen von Krebserkrankungen und von den vielfältigen Formen der Erblindung.

Wenn früher Heilungen von der Tuberkulose sehr häufig vorkamen in Lourdes, so ist das einerseits dadurch bedingt, dass die Zahl der mit dieser Krankheit Behafteten früher unverhältnismäßig groß war, andererseits dadurch, dass diese Krankheit wegen ihres schleichenden Charakters eher eine Wallfahrt nach Lourdes ermöglichte als das bei vielen anderen Krankheiten der Fall war. Im Endeffekt entspricht im Übrigen der Prozentsatz der früher von der

²⁵⁶ Erinnert sei hier an das entlarvende Buch der US-Amerikaners Michael E. Jones „Der Medjugorje-Betrug. Geschichte und Fakten zu seiner Aufdeckung“, Müstair/Schweiz o. J.

²⁵⁷ Alphonse Olivieri, Gibt es noch Wunder in Lourdes? 18 Fälle von Heilungen (1950-1969) Aschaffenburg 1973, 218.

²⁵⁸ 1950 wurde eine Heilung von der Hodgkinschen Krankheit, die auch Lymphogranulomatose genannt wird, kanonisch übernatürlich verursacht anerkannt. Die Krankheit Morbus Hodgkin wurde von dem Engländer Hodgkin entdeckt und beschrieben. Eine Heilung von der Krankheit ist medizinisch nicht möglich, jedenfalls bisher noch nicht.

Tuberkulose Geheilten zahlenmäßig genau dem Prozentsatz der an Tuberkulose Erkrankten bei den Wallfahrern²⁵⁹.

Häufig sind es heute Knochenbrüche und Sklerosen, die in Lourdes in einem Augenblick verschwinden oder zum Stillstand kommen. Aufmerksamkeit erregt vor allem immer wieder die Wiederherstellung von Nervensubstanz oder gar die Verlängerung eines verkürzten Organs oder das Verschwinden von Substanz im Fall von Ödemen und Fibromen.

Im Blick auf die Lourdes-Wunder hat man auch oft gesagt, bei ihnen werde das Wirken Gottes an die Stelle des Wirkens unbekannter Naturkräfte gesetzt, unsere Kenntnis der Natur sei bruchstückhaft und werde es auch bleiben, bei allem Fortschritt der Naturerforschung, wir würden niemals alle Naturkräfte kennen lernen und daher auch nie in der Lage sein, bei außergewöhnlichen Vorgängen oder Ereignissen eine natürliche Verursachung auszuschließen und einen übernatürlichen Eingriff zu konstatieren²⁶⁰.

Dem ist entgegenzuhalten, dass die fortschreitende erkenntnismäßige Durchdringung der Natur nicht zu einer Aufdeckung von Naturkräften führt, die den bisher entdeckten grundsätzlich widersprechen. Vielmehr ist es so, dass jede echte Forschung nicht bei Null anfängt, sondern immer nur eine Vertiefung, eine Erweiterung und eine Verallgemeinerung der bisher gewonnenen richtigen Einsichten bringt. Wir wissen heute in weitem Ausmaß, wie die Naturkräfte wirken und was sie wirken können. Daher können wir auch grundsätzlich, nicht in jedem Einzelfall, festzustellen, ob ein Eingriff über die Möglichkeiten der Naturgesetze hinausgeht²⁶¹.

Im Zusammenhang mit den Heilungswundern in Lourdes hat man immer wieder darauf hingewiesen, dass bei ihnen häufiger die normalerweise zur Heilung und zur Rekonvaleszenz nötige Zeit fehlt. Diese Beobachtung gilt nicht absolut. Man kann also nicht allgemein sagen, der Unterschied zwischen einer natürlichen Heilung und einer wunderbaren bestehe in der ungeheuren Beschleunigung des Heilungsvorgangs. Immerhin ist dieses Faktum in Lourdes in manchen Fällen zu beobachten. Es bestätigt sich also nicht die These, das Wunder bestehe

²⁵⁹ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 206 f.

²⁶⁰ Georg Siegmund, *Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert*, Berlin 1958, 116.

²⁶¹ Ebd., 116 f.

nur in der außerordentlichen Beschleunigung eines an sich natürlichen Heilungsvorgangs, wie man zuweilen gemeint hat.

Bedeutsamer ist es jedoch noch für die Wunderheilungen in Lourdes, dass bei ihnen immer wieder in einem Augenblick organische Substanz gebildet wird, ohne dass man angeben kann, woher sie stammt und wie das geschehen ist. Das ist das eine. Das andere ist, dass neu gebildete Organe im Fall der Wunderheilungen ohne vorherige Einübung gebraucht werden können²⁶².

Das eine wie das andere ist prinzipiell, so muss man sagen, „contra naturam“. Das wird nicht eines Tages „secundum naturam“ sein können. Da kann man nicht mehr vor vorläufiger Nichterklärbarkeit sprechen. Dass in einem Augenblick organische Substanz gebildet wird und dass neu gebildete Organe ohne vorherige Einübung gebracht werden können, das steht im Widerspruch zur „natura“, im Widerspruch zu den Naturgesetzen. Soweit haben wir sie in ihrem Wesen erkannt, das ist nicht zu bezweifeln, auch wenn zuzugeben ist, dass wir nicht alle Naturgesetze erkannt haben. Gerade die Wiedererschaffung von Organen widerstrebt jeder natürlichen Erklärung, sie ist mit Sicherheit nicht natürlich erklärbar.

Widersprüchliches ist nicht nur nicht möglich in der metaphysischen Ordnung, auch nicht in der physischen Ordnung, diese kann jedoch in einem Einzelfall durch den außer Kraft gesetzt werden, der sie geschaffen hat. Was in der Metaphysik absolut unmöglich ist, das ist in der physischen Ordnung immer nur hypothetisch unmöglich, das heißt solange wie die Naturgesetze in Kraft sind.

Wenn uns glaubhaft berichtet wird, dass ein verkürztes Bein und dass verlorene Nervensubstanz wieder hergestellt wurde und dass ein seit Jahren ausgeschalteter Nervenkomplex augenblicklich wieder funktioniert, dann ist das so eklatant, dass man in diesen Fällen vernünftigerweise nicht mehr von einer vorläufigen Nichterklärbarkeit sprechen kann. Da müsste man dann schon die Tatsachen leugnen, die jedoch glaubwürdig bezeugt sind in den besagten

²⁶² Georg Siegmund, Wunder - Heilungen, in: Andreas Resch, Paranormale Heilung (Imago Mundi, 6), Innsbruck 1977, 614 f.

Fällen²⁶³. Hier kann man wohl mit Gewissheit von einer „Außer-Kraft-Setzung“ der Naturgesetze, von einem Fehlen natürlicher Ursachen sprechen.

Mit dem Fall der Wiederherstellung eines verkürzten Beines beschäftigt sich ausgiebig eine im Jahre 1930 angefertigte Dissertation, die seinerzeit der Medizinischen Fakultät in Paris vorgelegt worden ist: Sie beschreibt den Fall eines vierzehnjährigen Mädchens (Charlotte Renaud), dessen rechtes Bein um 3 cm verkürzt war auf Grund einer hereditären Atrophie, das nach einem Bad in den Piszinen von Lourdes wieder normal laufen konnte, ohne orthopädische Schuhe. Das kürzere Bein war nun von gleicher Länge wie das normale²⁶⁴.

Wenn in einem Augenblick organische Substanz gebildet wird oder verschwindet, dann wird man vernünftigerweise nicht von unbekanntem Naturkräften reden können. Zwar gibt es in der Parapsychologie möglicherweise so etwas wie Materialisationen und Dematerialisationen, aber das, was da entsteht, ist, wenn überhaupt etwas entsteht, sehr undifferenziert²⁶⁵.

Auf jene Kategorie von Fällen, in denen es sich nicht mehr um die Heilung von pathologischen Prozessen handelt, sondern schlicht und einfach um die Wiedererschaffung von Organen, hat der Pariser Neurologe und Neuropsychiater Jacques Jean Lhermitte (+ 1959) - ich erwähnte ihn bereits - mit Nachdruck hingewiesen.

Er schreibt: „Wenn sich, wie es wiederholt berichtet worden ist, eine Retina und ein optischer Nerv wiederherstellen, wenn ein Patient, der seit acht Jahren an einer Zerreißung des nervus medianus und cubitalis litt mit Folgen, die man sich denken kann: Amyotrophie, Sehnenverkürzung, Hand in Klauenform, (wenn das alles) auf eine Eintauchung hin geheilt ist, obwohl drei Versuche von Nähen der zerrissenen Nerven vergeblich geblieben waren, so stehen wir vor absolut unerklärbaren Fakten, die auch für einen Neurologen unfassbar sind“²⁶⁶.

²⁶³ Ebd., 141.

²⁶⁴ Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 100-110.

²⁶⁵ Vgl. Francois Thibaut (Anhang), in: Alphonse Olivieri, Gibt es noch Wunder in Lourdes?, Aschaffenburg 1973, 228.

²⁶⁶ Jean Lhermitte, Les Problèmes des miracles en Médecine, in: Recherches et Dbats 4, Pense scientifique et foi chrétienne, 1953, 196; vgl. Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 118, bzw. 118 f.

Der Nobelpreisträger Alexis Carrel (+ 1944) spricht von dem merkwürdigen Phänomen, dass zuweilen funktionelle Störungen vergehen, bevor noch der anatomische Schaden geheilt ist, dass somit dieser gewissermaßen einige Tage nachhinkt²⁶⁷.

Ja, man hat bei den Untersuchungen in Lourdes bei einem Blinden, der in einem Augenblick wieder sehen konnte, festgestellt, dass die physiologischen Gegebenheiten dergestalt waren, dass die Funktion des Sehens vernünftigerweise nicht denkbar war. Auch das ist extrem merkwürdig und mit den Naturgesetzen nicht vereinbar, es steht eindeutig im Widerspruch zu den Naturgesetzen.

Es ist bemerkenswert, dass man in einem solchen Fall in Lourdes nur dann weiterhin auf medizinische Unerklärbarkeit hin untersucht, wenn dem „Wieder-sehen-Können“ die entsprechende organische Heilung, die experimentell nachweisbar sein muss, folgt, dass ein solcher Fall „ad acta“ gelegt wird, wenn es bei der Wiederherstellung nur der Funktionen bleibt.

Auch das ist hier bedeutsam, dass, wenn in einem solchen Fall die anatomischen Schäden nachher ausheilen, manchmal faktisch ein Restbestand an Schäden zurückbleibt, ohne dass jedoch die Funktion irgendwie dadurch beeinträchtigt würde. In einem solchen Fall gehen die Meinungen der Mediziner auseinander. Die einen bestreiten dann den Wundercharakter der Heilung, mit einer gewissen Konsequenz, die anderen sehen dann darin ein Siegel auf der Krankheit und ihrer Heilung²⁶⁸. Auf jeden Fall würde eine solche rätselhafte Heilung in Lourdes nicht als „medizinisch unerklärbar“ deklariert, weil man hier eine möglichst hohe Wahrscheinlichkeit, wenn nicht gar eine Sicherheit erreichen möchte. Selbst wenn in einem solchen Fall die medizinischen Instanzen für eine unerklärbare Heilung plädieren würden, würde dieses Urteil nicht die Hürde der kanonischen Instanz überspringen können. In dieser Instanz geht man auf jeden Fall nach dem dem Prinzip vor, dass die Heilung nicht nur funktio-

²⁶⁷ Alexis Carrel, *Der Mensch, das unbekannte Wesen*, Stuttgart 1950, 122. Schon früher wurde festgestellt, dass eine rätselhafte Heilung die Mediziner in Lourdes nur dann interessiert, wenn auch der anatomische Schaden heilt.

²⁶⁸ Georg Sigmund, *Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert*, Berlin 1958, 120. Die kanonische Untersuchung ist hier allerdings ablehnend, wenn die Heilung nur funktionell ist.

nell sein darf und dass die anatomische Heilung vollständig sein muss, mit einer partiellen anatomischen Heilung würde man sich hier nicht begnügen²⁶⁹.

Es ist nicht berechtigt, im Fall der durch die Kirche anerkannten Lourdes-Wunder die Authentizität der Heilungsberichte in Frage zu stellen. In einem solchen Fall beruht die Authentizität auf dem beeidigten Zeugnis einer großen Anzahl von Ärzten, auf Auszügen aus den Dossiers der Kliniken und Krankenkassen sowie der verschiedensten Laboratorien. Zudem stammen die medizinischen Zeugnisse durchaus nicht ausschließlich von gläubigen, sondern nicht selten auch von ungläubigen Ärzten. Würde man ein derartiges Tatsachenmaterial ablehnen, so würde das „eine solche Anhäufung von Irrtümern, Unaufrichtigkeiten und völlig unmotivierter Unredlichkeit bei Tausenden von Menschen voraussetzen, dass ein solches monströses Wunderkomplott unwahrscheinlicher würde, als der unwahrscheinlichste Heilungsvorgang“²⁷⁰.

Nicht zu übersehen ist hier schließlich, „dass der Fortschritt der medizinischen Untersuchungstechnik mit ihren neuen technischen Hilfsmitteln und den objektiven Aufzeichnungen ihrer modernen Messapparatur weit davon entfernt ist, das Lourdes-Wunder zu entkräften, sondern es im Gegenteil in unwiderlegbarer Weise bestätigt hat“²⁷¹. Eine Röntgenaufnahme oder eine Blutanalyse kann man nicht negieren. In nicht wenigen Fällen lässt gerade die objektive klinische Untersuchung keinerlei Zweifel an der Art der Krankheit zu. Dadurch wird die Wahrscheinlichkeit einer Diagnose immer mehr zur Sicherheit.

Wer sich unvoreingenommen mit dem Phänomenen Lourdes beschäftigt, in der Vergangenheit und in der Gegenwart, kommt an der Faktizität seiner Rätselhaftigkeit nicht vorbei. Wer die Außergewöhnlichkeit vieler Geschehnisse, die von dort berichtet werden, kann man vernünftiger Weise nicht in Frage stellen²⁷².

Auf einen bestimmten Punkt möchte ich in diesem Zusammenhang noch zu sprechen kommen: Wiederholt hat man negativ vermerkt, die Zahl der geheilten Frauen sei in Lourdes sehr

²⁶⁹ Vgl. Francois Thiébaud (Anhang), in: Alphonse Olivieri, Gibt es noch Wunder in Lourdes?, Aschaffenburg 1973, 228.

²⁷⁰ Alphonse Olivieri, Gibt es noch Wunder in Lourdes?, Aschaffenburg 1973, 228.

²⁷¹ Ebd.

²⁷² Ebd.

viel größer als die Zahl der geheilten Männer. Das Faktum ist nicht zu leugnen, in Frage zu stellen ist jedoch die Begründung, die man dafür vielfach vorgebracht hat. Tatsache ist, dass bei den 62 bis 1968 kirchlich anerkannten Heilungen in Lourdes die Zahl der geheilten Frauen 51 beträgt, die Zahl der geheilten Männer 11. Das ist ein Verhältnis von ungefähr 1 zu 6. Dieses Missverhältnis hat man nun vielfach mit der Feststellung begründet, Frauen seien mehr vom Gefühl bestimmt und anfälliger für hysterische Reaktionen. Diese Meinung tut den Frauen jedoch Unrecht, speziell wenn sie behauptet, Frauen seien anfälliger für Hysterie. Unabhängig von dieser Behauptung wird, wie ich feststellte, die Frage der Hysterie und der Suggestion in diesem Zusammenhang vordringlich geprüft. Zudem: Von den Mitgliedern des Internationalen Ärzte-Komitees sind jeweils drei Professoren der Psychiatrie, und auch das Ärzte-Büro berücksichtigt den psychischen Aspekt vordringlich²⁷³. Der Grund, weshalb Frauen öfter geheilt werden in Lourdes als Männer, dürfte darin zu suchen sein, dass die Heilung in der Regel die Antwort auf menschliches Beten darstellt, und es ist einfach ein Faktum, dass Frauen mehr und inniger beten als Männer, und es ist ein Faktum, dass Frauen überhaupt einen leichteren Zugang zum Religiösen haben. Wohl gemerkt: Frauen, die wirklich Frauen sind. Die moderne Emanzipation zerstört nicht nur das Frausein der Frau, sie blockiert auch deren Zugang zur Transzendenz. Das ist der Grund, weshalb die Frauen heute auch nicht mehr in die Kirche gehen, aus der Kirche ausziehen, nicht die Tatsache, dass sie nicht Priester werden können, wie man immer wieder behauptet.

Also: Die Frau ist von Natur aus religiöser, von Natur aus findet sie leichter Zugang zur Transzendenz als der Mann. Heute ändert sich das allerdings im Zuge der Nivellierung der Geschlechter, da vielfach der Mann zum Leitbild der Frau wird, gerade in feministischen Kreisen.

Es ist jedenfalls eine Tatsache, dass die Zahl der Frauen, die sich den Bädern in den Piszinen von Lourdes unterziehen, mehr als doppelt so groß ist als die Zahl der Männer. Ja, schon die Zahl der Frauen, die nach Lourdes pilgern, überschreitet bei weitem jene der Männer.

Es ist bezeichnend für jene Lourdes-Wunder, die kirchlich anerkannt wurden, dass die Geheilten in der Regel die „*ptōchoi tō pneumatī*“ des Evangeliums sind, die „*pauperes spiritu*“,

²⁷³ Vgl. ebd., 15-44.

die „Armen im Geiste“ (Mt 5, 3) Die Armen und Mittellosen werden hier von Gott bevorzugt. So entspricht es dem Geist des Evangeliums und des Christentums. Es gibt in Lourdes auch die Heilung von Reichen, gewiss, aber nur sehr selten. Das ist auf jeden Fall auch ein Argument für die Echtheit der Heilungen, ein Argument dafür, dass Gott selbst hier am Werk ist.

Es kommt hinzu: Die Heilungen stehen ausnahmslos im Kontext des Gebetes, der Gottesverehrung und der Metanoia. Darauf wurde bereits hingewiesen. Und die berichteten Lourdes-Wunder sind äußerst schlicht, menschlich gesprochen, und sie ereignen sich in einer absoluten Unberechenbarkeit. Es gibt hier keinerlei Voraussagbarkeit und Erwartbarkeit. Es ist hier nicht so, dass medizinische Zweckmäßigkeit oder menschliches Erbarmen etwa eine extramedikale Heilung prognostizieren könnten. Vor allem aber gibt es hier keine Massenheilungen.

Außerdem haben die Berichte nichts Märchenhaftes oder Phantastisches an sich, sie sind nicht verspielt oder unernst. Das haben sie im Übrigen mit den neutestamentlichen Wundern gemeinsam, die sich allein schon durch diesen Tatbestand wohlthuend abheben von den antiken Wunderberichten. Dabei offenbaren die Wunderberichte von Lourdes im Allgemeinen „eine erstaunliche Ehrfurcht vor den Gesetzmäßigkeiten des natürlichen Genesungsvorgangs“²⁷⁴.

Gegenüber dem Phänomen Lourdes sind verschiedene Haltungen möglich. Entweder leugnet man die Heilungen oder man akzeptiert sie als Tatsachen, hält jedoch ihre Deutung „unerklärbar“ für irrig, oder man akzeptiert das Urteil des Ärzte-Büros „medizinisch unerklärbar“, ist dann aber nicht bereit, das Urteil der Kirche, die Zurückführung der unerklärbaren Heilung auf Gottes Eingreifen, anzunehmen. Das sind drei mögliche Haltungen der Ablehnung. Keine von ihnen kann sich jedoch auf die Vernunft berufen. Die eine wie die andere kann in keiner Weise die Vernunft für sich geltend machen.

Eine interessante Frage, die immer wieder gestellt wird, ist die, wieweit sich Ärzte in Lourdes bekehren. Es dürfen ja auch ungläubige Ärzte an den Untersuchungen teilnehmen, und nicht

²⁷⁴ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 228 bzw. 225-227.

selten tun sie das auch. Der langjährige Leiter des Ärzte-Büros, Alphonse Olivieri, erklärt, dass solche Bekehrungen zwar sehr selten sind, aber dennoch hin und wieder vorkommen²⁷⁵. Die Seltenheit solcher Bekehrungen wird verständlich, wenn wir die verschiedenen Komponenten bedenken, die zusammenkommen müssen als Voraussetzung für die Anerkennung des Wunders. Es gibt hier vor allem nicht wenige irrationale Blockaden, deren Abbau oft ein Leben lang dauert, wenn er überhaupt je gelingt. Das dürfte durch die bisherigen Ausführungen deutlich geworden sein.

[Ich möchte hier noch gerade auf das Beispiel eines renommierten Mediziners eingehen, der das Phänomen Lourdes genau studiert hat, der sich lange dagegen gewehrt hat, hier echte Wunder zuzugeben, der dann aber vor den Fakten kapituliert hat und schließlich sein Leben von Grund auf neu orientiert hat.

Es handelt sich um den Mediziner Alexis Carrel. Im Jahre 1912 hat er für seine Arbeiten über das Nähen von Blutgefäßen und über die Erhaltung von aus ihrem Organismus herausgenommenen lebenden Geweben den Nobelpreis erhalten. Beinahe ein Leben lang hat er sich intensiv mit dem Phänomen Lourdes beschäftigt. Verschiedentlich ist er unmittelbarer Zeuge von Wunderheilungen in Lourdes geworden. Dennoch hat es Jahrzehnte gedauert, bis er sich bekehrt hat und für die Echtheit der Lourdes-Wunder eingetreten ist. Dafür musste er allerdings in Kauf nehmen, dass er sich in der medizinischen Welt nicht wenige Gegner verschaffte. Seine Bekehrung hat viel Polemik hervorgerufen und immer wieder das mitleidige Lächeln seiner Gegner provoziert. Zunächst dachte Carrel bei den Heilungen in Lourdes nur an Wirkungen der Autosuggestion. Dann ging ihm nach und nach auf, dass diese Erklärung nicht hinreichte. Und allmählich wurde aus dem unduldsamen Skeptiker, der in den Katholiken, die Lourdes ernst nahmen, nichts anderes erblickte als naive Gemüter oder engstirnige Fanatiker, der duldsame Skeptiker, der sich, wenn auch nur langsam, so doch stetig mehr und mehr öffnete gegenüber der transzendenten Wirklichkeit, die da erkennbar wird. Am Ende seines Forscherlebens, im Jahre 1935, veröffentlicht er das Buch „L’homme, cet Inconnu“ (dt. Der Mensch, das unbekannte Wesen, Stuttgart 1950, München 1955)²⁷⁶. Darin schreibt er:

²⁷⁵ Alphonse Olivieri, Gibt es noch Wunder in Lourdes? 18 Fälle von Heilungen (1950-1969), Aschaffenburg 1973, 32.

²⁷⁶ Das Buch „L’homme cet inconnu“ („Der Mensch, das unbekannte Wesen“) erschien zum ersten Mal im Jahre 1935 in Paris. Der seit 1902 in den USA wirkende Chirurg hatte dieses Buch bereits während seiner Arbeit am Rockefeller-Institut für medizinische Forschung in New York geplant. An diesem Institut suchten Spe-

„Im 19. Jahrhundert ... hieß es allgemein nicht nur: Wunder gebe es nicht, sondern: es könne sie gar nicht geben. Wie die Gesetze der Thermodynamik ein Perpetuum mobile unmöglich machen, so stehen die physiologischen Gesetze dem Wunder entgegen - das ist immer noch die Auffassung der meisten Physiologen und Ärzte. Zieht man aber die in den letzten fünfzig Jahren beobachteten Tatsachen in Betracht, so kann diese Auffassung nicht aufrechterhalten werden. Die bedeutendsten Fälle von Wunderheilung hat das Ärztliche Büro in Lourdes aufgezeichnet. Unsere gegenwärtige Auffassung vom Einfluss des Gebetes auf pathologische Schädigungen gründet sich auf die Beobachtung von Patienten, die beinahe von einem Augenblick zum anderen von den verschiedensten Gebrechen geheilt wurden, zum Beispiel von Bauchfelltuberkulose, kalten Abszessen, Knochenhautentzündung, eitrigen Wunden, Lupus, Krebs usw. Der Heilvorgang selber unterscheidet sich im Einzelnen nur wenig. Oft tritt ein heftiger Schmerz auf, sodann ein plötzliches Gefühl der Heilung. In ein paar Sekunden oder Minuten, längstens in einigen Stunden, vernarben die Wunden, die pathologischen Symptome verschwinden, der Appetit kehrt wieder. Zuweilen vergehen die funktionellen Störungen, bevor noch der anatomische Schaden geheilt ist. Die Skelettentartungen der Pottschen Krankheit, die krebssigen Drüsen, können noch zwei oder drei Tage vorhanden sein, nachdem die hauptsächlichsten Schäden schon behoben sind. Was das Wunder vor allem charakterisiert, ist eine ungeheure Beschleunigung der organischen Heilvorgänge: die anatomischen Schäden vernarben zweifellos in viel kürzerer Zeit als man es normalerweise gewöhnt ist. Die einzige

zialisten der verschiedensten naturwissenschaftlichen Gebiete in Teamarbeit die für den Menschen gültigen physiologischen Gesetze nach allen Richtungen hin erschöpfend zu erforschen. Diese Methode der Zusammenschau mehrerer Wissenschaftszweige und der Koordinierung aller Einzelerkenntnisse wendet Alexis Carrel an in diesem Buch und zeigt, dass innerhalb der modernen Kulturen die raschen Fortschritte in der Physik und Chemie durch eine einseitige Forschung erreicht worden seien, durch eine Forschung, die weite Bereiche des menschlichen Lebens ganz außer acht lasse. Des weiteren zeigt er, dass mit der ausschließlichen Konzentration der wissenschaftlichen Arbeit auf einzelne Teilgebiete eine Vernachlässigung der komplizierter strukturierten Wissenschaften, etwa der Ästhetik, der Soziologie, der Moralphilosophie oder Wirtschaftswissenschaft Hand in Hand gehe, und er stellt fest, die Folge dieser Entwicklung sei eine bedenkliche Entartung des Menschen in der vorwiegend technisierten Zivilisation. Von daher fordert er dann eine universale „Wissenschaft des Menschen“, deren Grundlage die deskriptive, auf Beobachtung und Experiment basierende Methode bilden müsse und als deren Ziel eine Zusammenfassung aller wissenschaftlichen Teilaspekte anzustreben sei, vor allem müsse der Mensch, der ein Individuum sei, auch als soziales Wesen betrachtet werden. Dabei vermerkt er kritisch, dass in der Gegenwart die individuelle Lebensgestaltung weitgehend den nivellierenden Einflüssen der demokratischen Gesellschaftsordnung geopfert werde. Die Konsequenz sei eine durch die Unterdrückung der Elite bedingte Schwächung des Individuums und die Erkrankung der gesamten Zivilisation. Die Grundbedingung für die Rettung der Gesellschaft sei die Besinnung des Menschen auf sich selbst, auf seine Einheit von Körper und Geist. Die seit der Renaissance in den Naturwissenschaften vollzogene Trennung des Materiellen und Quantitativen vom Geistigen und Qualitativen habe die Naturwissenschaften zwar zum Triumph, die Menschen aber in die Irre geführt. Auf dem Fundament solcher Positionen fordert Carell schließlich in seinem Buch eugenische Maßnahmen zur Gesundung der Gesellschaft, geriet damit jedoch in die Nähe der faschistischen Rassentheoretiker. Das hat dann sein Buch weithin um seinen Erfolg gebracht.

unerlässliche Voraussetzung des Geschehens ist das Gebet. Dabei ist es nicht notwendig, dass der Patient selber betet. Er braucht nicht einmal religiös-gläubig zu sein; es genügt, wenn jemand in seiner Nähe im Zustand des Gebetes ist. Das sind Tatsachen von höchster Bedeutung; sie erweisen die Wirklichkeit gewisser, ihrem Wesen nach noch unbekannter Verwandtschaften zwischen den psychischen und den organischen Vorgängen. Auch die objektive Bedeutung der seelischen Energien ist damit bewiesen, von denen Hygieniker, Ärzte, Erzieher und Soziologen fast nie wissenschaftlich etwas haben wissen wollen. Hier öffnet sich dem Menschen eine neue Welt²⁷⁷.

Wenn Carrel hier zum Schluss von seelischen Energien spricht, so erreicht er damit noch nicht das Niveau der übernatürlichen Wunder. Das ist Esoterik. Es zeigt sich hier noch eine gewisse Unschlüssigkeit. Der Weg zum Christentum führt ihn sozusagen über die Esoterik (über die Lehre von den verborgenen Energien). Das kommt immer wieder einmal vor. In letzter Zeit bekannte sich der Kölner Völkerrechtler Martin Kriele zu diesem Weg. Vom Agnostizismus führte sein Weg über die Anthroposophie zur katholischen Kirche. Er hat diesen Weg geistreich in einem lesenswerten Buch beschrieben. Bei dem Weg Carrels kann man gewisse Analogien erkennen. Am Anfang des zitierten Textes bekennt Carrel sich klar zu den Wunderheilungen, am Schluss will er sie jedoch durch die Wirkung seelischer Energien erklären, die wissenschaftlich noch nicht beobachtet worden sind. Offenbar spricht er hier wieder als naturalistischer Positivist oder besser: als von der Esoterik oder von der Gnosis bestimmt. Man sieht, wie schwer auch hier die Konsequenz ist!

In seiner letzten Schrift, die er unter dem Titel „La Prière“ im Jahre 1944 veröffentlicht hat, gibt er diese Theorie aber endgültig auf: „Tout se passe, comme si Dieu écoutait l'homme et lui répondait“²⁷⁸. Gott bedarf für sein Wirken keiner Energien. In einem Interview kurz vor seinem Tod gab Carrel noch einmal unzweideutig zu erkennen, dass er die Heilungen von Lourdes, gewisse Heilungen, die kanonisch anerkannt worden sind, vorbehaltlos als übernatürlich angenommen hat, nicht alle Heilungen, aber die anerkannten, dass er sie anerkannt hat ohne die Dazwischenkunft jener ominöser seelischen Energien, die immer wieder geltend gemacht werden, wo der Mensch sich der Antwort der Offenbarung entziehen möchte. - Der Weg zur katholischen Kirche führte ihn vom Agnostizismus über die Esoterik (oder über die

²⁷⁷ Alexis Carrel, *Der Mensch, das unbekannte Wesen*, Stuttgart 1950, München 1955.

²⁷⁸ Zitiert nach Francois Leuret, Henri Bon, *Les guérisons miraculeuses modernes*, Paris 1950, 262.

Gnosis) - das ist die Lehre von den verborgenen seelischen Energien - zur gläubigen Annahme der Botschaft der Kirche ohne Wenn und Aber.]

Gegenwärtig ist Lourdes in den Strudel jener Säkularisierung hineingerissen worden, die nicht nur die westliche Zivilisation bestimmt. Wenn man sich heute den Betrieb in Lourdes ansieht, so ist die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, dass dort eines Tages alle Wunder versiegen werden, dass die Wunder angesichts der geschäftsmäßigen und touristischen Ausnutzung die-ses Phänomens hier ebenso unmöglich werden, wie es Christus unmöglich war, in seiner Vaterstadt und am Hof des Herodes Wunder zu wirken²⁷⁹. Bereits 1944 schrieb Alexis Carrel: „In Lourdes gibt es heute viel weniger Wunder als vor 40 oder 50 Jahren. Die Kranken finden in Lourdes nicht mehr jene Atmosphäre der Zurückgezogenheit (und der Religiosität), wie sie ehemals dort herrschte. Die Wallfahrer sind zu Touristen geworden, und ihre Gebete haben keine Kraft mehr“²⁸⁰.

Das ist auch mein Eindruck gewesen, wenn ich in den achtziger und neunziger Jahren immer wieder einmal Lourdes besucht habe.

Es stellt sich die Frage, warum die Wunder so oft im Zusammenhang mit der Verehrung Mariens stehen. Da ist Lourdes nur ein Beispiel für viele andere. Die Frage drängt sich auf. Die Antwort muss lauten: Maria ist die Mitte des Christentums. Die Marienverehrung ist der Testfall der christlichen Wahrheit. Maria oder die Mariologie nimmt eine zentrale Stellung im Christentum ein, im authentischen Christentum, sowohl als Formalprinzip als auch als Materialprinzip. In der Mariologie laufen alle Linien der Heilsgeschichte zusammen. Die Liturgie preist Maria als die Überwinderin aller Häresien. Sie bezeichnet sie als den Thron der Weisheit. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Marienverehrung zu allen Zeiten eine besonders günstige Voraussetzung für das Zustandekommen von Wundern gewesen ist. Gewiss, es gibt auch Wunder außerhalb des Zusammenhangs der Marienverehrung, aber seltener. Auffallend häufig sind sie im Zusammenhang mit der Marienverehrung.

Maria spielt eine dominante Rolle in der Heilsgeschichte, weil sie aufs engste verbunden ist mit dem Erlöser und mit dem Erlösungswerk. Daher kommt ihr eine größere Verehrung zu

²⁷⁹ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 225.

²⁸⁰ Alexis Carrel, *La prière*, Paris 1944, 27; vgl. Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 225.

als den anderen Heiligen. Die Dogmatik spricht hier von dem „cultus hyperduliae“. In der Tradition hat man Maria stets als den lebendigen Advent des Christentums betrachtet. Maria geht Christus voraus, und sie führt zu ihm hin²⁸¹. Sie ist die Mutter der Kirche, sofern die Kirche sich als den fortlebenden Christus versteht. Und ihr Glaube ist beispielhaft für den Glauben aller Christen.

Eindrucksvoll ist die Heilung des italienischen Rekruten Vitorio Micheli, die im Jahre 1963 in Lourdes erfolgte.

[Gemäß dem amtlichen Protokoll, das der ärztliche Berichterstatter des Internationalen Ärzte-Komitees, Professor Salmon, Professor für orthopädische Chirurgie in Marseille, verfasst und vor dem genannten Gremium vorgetragen hat, stellt sich diese Heilung folgendermaßen dar. Sie fasst das bisher Gesagte gewissermaßen noch einmal zusammen. Der Geheilte, um den es hier geht, ist der italienische Rekrut Vittorio Micheli. Die Heilung erfolgte im Mai des Jahres 1963 im Zusammenhang mit einer Soldatenwallfahrt bei einem Bad in den Piszinen. Der Geheilte war erkrankt an Knochenkrebs, der das Becken befallen hatte. Bevor der Bericht über diesen Vorgang vor die Internationale Ärzte-Kommission kam, wurde er in verschiedenen Fassungen erstellt. Man wollte vorsichtig sein mit dem Urteil „medizinisch unerklärbar“, wie es auch sonst den Gepflogenheiten in Lourdes entspricht. Nach der ersten Aufnahme des Falles im Ärzte-Büro in Lourdes im Anschluss an die Heilung wartete man fünf Jahre zu. Im Jahre 1968 erstellte man in Lourdes einen neuen Bericht über den Vorgang auf der Grundlage des ersten Berichtes und auf Grund neuer Untersuchungen, den man im Jahre 1969 dem Internationalen Ärzte-Komitee vorlegte. Dieses nahm ihn so nicht an. Deshalb wurde der Bericht noch einmal in Lourdes überarbeitet und mit Ergänzungen versehen. Dann legte man ihn ein zweites Mal dem Internationalen Ärzte-Komitee vor. Das war im Jahre 1971. Ein Jahr später erstellte der erwähnte Professor Salmon einen neuen endgültigen Bericht, den oben genannten, und trug ihn dem Internationalen Ärzte-Komitee in dessen Sitzung vom 3. Mai 1972 vor.

Ich bringe nun diesen Bericht im Wortlaut mit einigen Kürzungen: „Am 16. April 1962 wurde der 22jährige italienische Rekrut Vittorio Micheli, der knapp ein halbes Jahr zuvor zum Mili-

²⁸¹ Louis Monden, Theologie des Wunders, Freiburg 1961, 95.

tärdienst eingezogen war, ins Militärkrankenhaus von Verona eingeliefert. Die klinische Untersuchung zeigte in der Gegend des linken Sitzknochens eine tief sitzende umfangreiche weiche Masse. Im Protokoll vom 22. Mai heißt es: Zerrüttung der Knochenstruktur mit Osteolyse (Zerstörung der Knochenstruktur), die die untere Hälfte des linken Iliumflügels und das Dach der Pfanne betrifft. Ein Osteosarkom wird vermutet. Am 29. Mai wurde eine Biopsie vorgenommen; unter allgemeiner Anästhesie wurde etwas Gewebe aus dem Gesäßmuskel entnommen. Im Bericht heißt es: Der kleine Gesäßmuskel ist zum Teil zerstört, ersetzt durch ein milchiges Gewebe, das sich kompakt anfühlt, keine Gefäße aufweist und nicht abgegrenzt ist. Im histologischen Protokoll von Professor Natucci heißt es: Der kleine Gesäßmuskel (Glutaeus) ist von einem Sarkom mit wirrformigen Zellen befallen, das durch eine starke Wucherung verlängerter, abgerundeter Zellelemente mit sehr atypischen Kernen gekennzeichnet ist ... Die Untersuchung ergab: Die Knochenfragmente haben nekrotisches Aussehen²⁸² ... Am 22. Juni wurde Vittorio Micheli ins Militärkrankenhaus von Trient gebracht, wo er einen großen Gipsverband vom Becken bis zum Fuß erhielt. Zur Röntgenaufnahme vom 18. Juli heißt es: Die linke Beckenhälfte ist fast völlig zerstört, es besteht nur noch ein Teil des Ilio- Pubis und das obere Drittel des Ilium-Flügels: Osteoporose²⁸³ des Femurs²⁸⁴ und des Knies. Am 1. August wird die Diagnose gestellt: Osteosarkom der linken Beckenhälfte. Röntgenaufnahmen vom 13. November zeigen eine Verschlimmerung des Zerstörungsvorganges in der linken Beckenhälfte mit Luxation²⁸⁵ des Femurkopfes, der etwa 5 cm höher steht. ...

Am 24. Mai 1963 wurde der bisherige Gipsverband entfernt, um ihn durch einen stärkeren zu ersetzen, weil der Kranke sich an einer Wallfahrt nach Lourdes beteiligen wollte. Dabei wurde festgestellt: Die linke Hüfte ist stark deformiert, wie ein Globus; das linke Bein sieht wie ein Gehänge aus: mit dem Becken ist es nur noch durch einige Bündel von Weichteilen, ohne Knochenelemente, verbunden. Bei Palpation merkt man kein Skelett-Element mehr, lediglich eine formlose Masse von pastöser Konsistenz. Der Kranke ist unfähig, die geringste Bewegung mit dem linken Bein auszuführen.

²⁸² Das heißt : Sie sind abgestorben.

²⁸³ Osteoporose, das ist der Schwund der Knochenmasse.

²⁸⁴ Der Femur, das ist der Oberschenkel.

²⁸⁵ Luxation, das ist eine Verrenkung.

Die Wallfahrt nach Lourdes begann am 24. Mai und dauerte bis zum 6. Juni 1963. Vittorio Micheli war auf einer Tragbahre transportiert worden, klagte über heftige Schmerzen und Appetitlosigkeit; er hatte das Gefühl, sein Bein sei vom Becken losgelöst. Er erhielt schmerzstillende Mittel. In keinem Dokument bis zur Heilung wird auch nur ein Ansatz einer Besserung vermerkt. Ausdrücklich aber heißt es, dass keine Behandlung erfolgt war, die eine Heilung hätte erzielen können. ...

In Lourdes wurde er mit seinem Gipsverband ins Bad des Quellwassers (der Piszinen) getaucht. Seit diesem Bad verspürte er Hunger, die schmerzstillenden Mittel wurden sofort abgesetzt. Das plötzliche Aufhören der Schmerzen wie die Rückkehr des Appetites ist wiederholt ausdrücklich festgestellt.

Hierzu das Zeugnis der zuständigen medizinischen Autorität. Dr. Cindolo bezeugt: „Ich, Unterzeichneter Oberstleutnant Cindolo, Michelis ehemaliger Chefarzt und Majoradjutant an der medizinischen Abteilung des Militärkrankenhauses von Trient in der Zeit von Februar 1953 bis September 1965, derzeit im Dienst bei der Medizinischen Kommission für Kriegswunden in Trient, erkläre nach bestem Wissen und Gewissen: 1. Ich habe den von einem Sarkom des linken Beckenknochens befallenen Alpenjäger Vittorio Micheli in meine Abteilung aufgenommen und in der Zeit von 1962 bis 1964 betreut; während seines Aufenthaltes im Krankenhaus erhielt er keinerlei anti-mitotische²⁸⁶ Behandlung. 2. Der Alpenjäger Micheli hat nach seiner Rückkehr von seiner Pilgerfahrt nach Lourdes im Mai 1963 sofort den Gebrauch von Schlafmitteln eingestellt, da alle Anzeichen von Schmerzen verschwunden waren. 3. Wir haben die sofortige Rückkehr des Appetits und Besserung des Allgemeinbefindens festgestellt. 4. Im Juni des gleichen Jahres ließ Micheli die Krücken, dann seinen Stock weg und begann mit seinem Gipsapparat zu gehen, bis zu seiner Entlassung bei der Abnahme des Gipsverbandes, kurze Zeit danach.

Zwei unter Gips gemachte Röntgenaufnahmen aus dem Jahre 1963 - nicht leicht lesbar - zeigen, dass sich der Umfang des Tumors verkleinert hat. Der untere Teil ist um die Hälfte vermindert. Eine Röntgenaufnahme vom 13. Mai 1964 ohne Gips zeigt: Das Darmbein (os ilium) ist wiederhergestellt, eine neue Pfanne hat sich etwa drei Zentimeter über der alten gebildet.

²⁸⁶ Mitose bedeutet Zellkernteilung

Ihre Konturen sind deutlich, verdichtet, entwickelt, das Pfannenende ist sehr ausgedehnt zum großen Trochanter²⁸⁷ hin. Der Ilium Flügel ist gut verkalkt, der Teil des os ilium unter der Pfanne ist hypertrophiert und zeigt Bilder von polyzyklischem Aussehen. Diese Bilder erinnern an zurückbleibende Deformation, wie man sie nach der Heilung zahlreicher Arten von Knochenläsionen, welchen Ursprungs sie auch immer sein mögen, findet. Ausgezeichnete Zwischenlinie, Kopf des Femurs gut artikuliert in der neuen Pfanne. Der innere Teil des Beckens ist asymmetrisch, da er die normale Konkavität der Beckenhöhle verloren hat. Spätere Röntgenaufnahmen haben nur weitere Bestätigungen der erfolgten Heilung erbracht ...

Eine letzte Röntgenaufnahme vom 29. September 1971 wurde anlässlich der Vermählung von Vittorio Micheli in Lourdes gemacht. Daraus wurde die Schlussfolgerung gezogen: Die Hüfte ist in indiskutabler Vollkommenheit wieder hergestellt: die neue Gelenkpfanne ist tief, mit einem breiten Vorsprung, der den Femurkopf ganz umgibt. Die Verkalkung des Ganzen ist ausgezeichnet, der Femur ist ungefähr drei Zentimeter nach oben gerückt. Die Hüfte ist gut beweglich ...

Eine Kontrolluntersuchung im Mai 1964 im Krankenhaus von Levico kam zu dem Ergebnis: Ausgezeichnetes Allgemeinbefinden, kann ohne Krücken gehen, schmerzfrei, mit minimalem Hinken. Nach eigener Aussage fühlte sich Micheli sehr wohl. Er arbeitet in einer Mechanikerwerkstätte, wo er täglich 8-10 Stunden aufrecht am Verkaufstisch steht. Er fährt Auto, unternimmt Bergbesteigungen; er hat seine Arbeit niemals unterbrochen.

Zwar werden in der Literatur sehr selten spontane Krebsheilungen beschrieben; doch findet sich darunter keine Spontanheilung, die mit solcher Plötzlichkeit eingesetzt und zu solcher Wiederherstellung geführt hätte²⁸⁸.

Das Endergebnis des sehr sorgfältigen Referates von Salmon lautet: „Micheli war von einem bösartigen Tumor des Beckens befallen, der das Gesäß überwucherte und den größten Teil des Darmbeines zerstörte. Dieser Tumor war ein Sarkom, das plötzlich, ohne jede Behand-

²⁸⁷ Als Trochanter werden zwei Knochenvorsprünge am oberen Ende der Oberschenkelchaft bezeichnet, die wichtige Ansatzpunkte für Muskeln sind.

²⁸⁸ Georg Siegmund, Wunder-Heilungen, in: Andreas Resch, Hrsg., Imago Mundi. Paranormale Heilung, Innsbruck 1977, 591-599.

lung heilte. Man sucht vergeblich nach einer medizinischen Erklärung für diese Heilung, man findet keine.

Vittorio Micheli ist niemals einer spezifischen Behandlung unterzogen worden. Vittorio Micheli hatte keine Zwischen-Infektion, die irgendwie die Entwicklung des Krebses hätte beeinflussen können. Ein zerstörtes Gelenk ist spontan, ohne jede chirurgische Mithilfe, wiederhergestellt worden. Das untere Glied, das nicht gebraucht werden konnte, ist wieder fest geworden. Die Prognose war hoffnungslos. Doch der Kranke ist am Leben. 8 Jahre nach seiner Rückkehr aus Lourdes ist er in ausgezeichnetem Zustand²⁸⁹.

Ein Bericht über diesen Vorgang wurde 1971 in einer medizinischen Fachzeitschrift, in der Revue de Chirurgie Orthopédique, unter der Überschrift „Spontanheilung“ veröffentlicht und hat breites Interesse in der Fachwelt erregt²⁹⁰.

Das Besondere ist hier, dass nicht nur in einem Augenblick die Krankheit zum Stillstand gekommen ist, sondern dass auch schon völlig zerstörte Knochensubstanz wiederhergestellt worden ist und dass ein ganz und gar funktionsunfähiges Gelenk wieder normal funktionsfähig geworden ist. Die kanonische (Anerkennung dieser „Spontanheilung“ - in der Medizin spricht man hier gern von Spontanheilung -, also die) Feststellung, dass die Heilung durch ein direktes Eingreifen Gottes auf die Fürsprache Mariens erfolgt ist, also: dass man vernünftigerweise davon ausgehen kann, dass es sich hier um eine Wunderheilung handelt, wurde 1976 durch die dafür konstituierte kanonische Kommission - wie es in solchen Fällen üblich ist - in der Diözese Trient, in der Heimatdiözese des Geheilten, getroffen, 13 Jahre nach der erfolgten Heilung. Vier Jahre zuvor war die medizinische Unerklärbarkeit dieser Heilung durch die zweite medizinische Instanz konstatiert worden. Es handelt sich hier um einen Vorgang, der „contra naturam“ bewirkt worden ist, ohne die Naturgesetze, und das nicht mit hoher Wahrscheinlichkeit, sondern mit Gewissheit. Medizinisch unerklärbar, das heißt hier selbstverständlich auch: Ausgeschlossen ist auch eine psychosomatische Erklärung.

Zwei weitere Wunder, die geradezu frappierend sind, sollten nun noch an dieser Stelle behandelt werden. Sie stehen nicht im Zusammenhang mit Lourdes, das eine immerhin mittelbar,

²⁸⁹ Ebd., 599 f.

²⁹⁰ Ebd., 601.

das andere aber in keinster Weise. Beide Wunder stehen indessen im Zusammenhang mit der Marienverehrung. Es handelt sich um die Heilung von Pieter De Rudder im flämischen Heiligtum Unserer Lieben Frau von Lourdes zu Oostakker bei Gent am Ende des 19. Jahrhunderts und um das so genannte Wunder von Calanda, einer kleinen Stadt in der Diözese Zaragossa im Norden Spaniens, kurz vor der Mitte des 17. Jahrhunderts, in dem ein amputiertes Bein restituiert wurde. In beiden Fällen überschreiten diese Wunder die Wunder des Neuen Testaments, nicht anders als die Heilung des Vittorio Micheli. Auch bei diesen beiden Wundern werden in eklatanter Weise die Naturgesetze durchbrochen. Sie sind historisch gut bezeugt, es ist viel über sie geschrieben worden, und immer wieder waren sie Gegenstand medizinischer Auseinandersetzungen.

[Zunächst das Wunder von Oostakker: Es gibt kaum ein Wunder, über das so viel geschrieben und über das so leidenschaftlicher disputiert worden ist als über dieses Wunder. Mehr als 100 Mediziner haben sich mit dem Studium dieses Falles befasst. Worum geht es hier?

Am 16. Februar des Jahres 1867 wurde ein Bein des damals 53jährigen Gärtners Pieter De Rudder aus Jabbeke bei Gent in Flandern von einem stürzenden Baum getroffen, wodurch ein doppelter Bruch des linken Schien- und Wadenbeines verursacht wurde. Nach der Entfernung von Knochensplintern wurde der Bruch ordnungsgemäß behandelt durch Anlegen eines Gipsverbandes. Wochen später musste dieser Verband wieder abgenommen werden, weil der Patient heftige Schmerzen hatte. Dabei stellt man eine eiternde Wunde an der Rückseite des Fußes fest und eine weitere Wunde an der Bruchstelle. Die Bruchenden der Knochen waren nicht zusammengewachsen. Man verordnete dem Patienten ein Jahr Bettruhe. Nach Ablauf des Jahres war sein Zustand unverändert. Über Jahre hin versagte dann jede weitere Behandlungsmethode. Im Jahre 1874, sieben Jahre nach dem Unfall, wird durch einen Arzt festgestellt, dass der Abstand zwischen den Bruchenden der beiden Knochen etwa 3cm beträgt. Im darauffolgenden Jahr unternimmt De Rudder eine Wallfahrt nach Oostakker. Kurz vor Antritt der Wallfahrt wird noch einmal der unveränderte Zustand medizinisch bestätigt. Wenn der Verband abgenommen wird, soheißt es, erkennt bereits der Laie, dass das Bein pendelt und sich drehen lässt. In Oostakker nun erfolgt am 7. April 1875 die Heilung, 8 Jahre nach dem Unfall, und zwar in dem Augenblick, als De Rudder zusammen mit anderen Wallfahrern und mit deren Hilfe einen Rundgang um die Grotte unternimmt, bzw. während er im

Anschluss daran vor dem Marienbild betet. Die unmittelbar danach erfolgende Untersuchung bestätigt, dass die gebrochenen Knochen in einem Augenblick zusammengewachsen sind, dass die Schwellung ebenso plötzlich auf das normale Maß zurückgegangen ist und dass dabei Pflaster und Verband von selbst abgefallen sind. An der Stelle der beiden Wunden findet man nur noch zwei Narben. Die Heilung ist so, dass der Geheilte nicht hinkt und dass das Bein jeder Belastung gewachsen ist, so dass der Geheilte seine frühere Arbeit wieder aufnehmen kann und ihr noch 22 Jahre nachgehen kann, bis zu seinem Tod im Jahre 1898. Er stirbt im Alter von 83 Jahren an einer Lungenentzündung. Vierzehn Monate nach seinem Tod hat man ihn exhumiert, um die beiden Schien- und Wadenbeine herauszunehmen, zu beschreiben und zu photographieren. Die entsprechenden Dokumente werden im bischöflichen Haus zu Brügge aufbewahrt.

Das wichtigste Dokument über diesen Fall ist das Dossier der kanonischen Untersuchung, die in den Jahren 1907 und 1908, also 32 Jahre nach der Wunderheilung und 10 Jahre nach dem Tod des Geheilten, auf Anregung des damaligen Leiters des Ärzte-Büros von Lourdes anlässlich des 50jährigen Bestehens des Wallfahrtsortes Lourdes vorgenommen wird. Damals wurden nicht nur alle bisherigen Berichte und Befragungen und Untersuchungen gesammelt, sondern gleichzeitig auch alle noch lebenden Zeugen befragt, auch solche, die bei den früheren Befragungen nicht vernommen worden waren. Der vollständige Text dieses Dossiers erschien im Druck im Jahre 1958 in Oostakker unter dem Titel „De wonderbare genezing van Pieter De Rudder, Het kanoniek onderzoek 1907 - 1908“, hrsg. von A. de Meester. In diesem Buch befindet sich auch eine Aufstellung der wichtigsten nach der Untersuchung erschienenen Bücher und Artikel über den Fall (S. 13). Eine Bibliographie über die ersten zehn Jahre nach dem Wunder kann man in der Broschüre „La guérison miraculeuse de Pierre De Rudder“ aus dem Jahre 1910 finden²⁹¹.

Deutsche Übersetzungen von Schriften, die sich mit der Wunderheilung beschäftigen, oder deutsche Monographien über dieses Wunder sind mit nicht begegnet. Eine ausführliche Beschreibung des Wunders findet sich jedoch in dem Buch der Niederländers Louis Monden

²⁹¹ A. de Meester, La guérison miraculeuse de Pierre De Rudder, Relation des deux premières enquêtes faites en 1875, Roeselare 1910, 7-9 (in der Anmerkung); vgl. auch Louis Monden, Theologie des Wunders, Freiburg 1961, 232-235.

„Het wonder“, erschienen 1958 in Utrecht, das in deutscher Übersetzung vorliegt unter dem Titel „Theologie des Wunders“ und im Jahre 1961 in Freiburg erschienen ist.

Wenn sich die Begebenheiten wirklich so zugetragen haben, wie sie hier beschrieben worden sind, so ist der extramedikale Charakter dieser Heilung so augenscheinlich, dass kein Mediziner vom medizinisch-chirurgischen Standpunkt aus gegen dieses Wunder etwas vorbringen könnte. In der Kritik an diesem Wunder hat man von Seiten der Medizin faktisch auch nur die Zuverlässigkeit der Berichte in Frage gestellt, nicht jedoch die Außergewöhnlichkeit des Berichteten²⁹².]

Nun zu dem zweiten Wunder, das auf die Fürbitte der Muttergottes Santa Maria del Pilar in Zaragossa zurückgeführt wird. Die Basilika von Zaragossa erhebt den Anspruch, die älteste Muttergotteskirche des Abendlandes zu sein. In diesem Wunder geht es um die Restitution eines amputierten Beines. Das Wunder überschreitet seiner Qualität nach das Wunder von Oostakker noch um ein Vielfaches.

Es ist bemerkenswert, dass von den Bezweiflern der Wunderheilungen immer wieder die Frage gestellt wird: Ist denn je ein amputiertes Bein nachgewachsen? Hier haben wir einen solchen Fall. Auch Alexis Carrel hat als junger Mediziner bei seiner ersten Begegnung mit dem Phänomen Lourdes diese skeptische Frage gestellt. Hinter dieser Frage steht der Gedanke, dass solches Geschehen völlig unerhört, ja ganz unmöglich sei und deshalb noch nie vorgekommen sei. Immerhin kommen Wunder dieser Kategorie weder im Alten noch im Neuen Testament vor. Mit der besagten Frage „Ist denn je ein amputiertes Bein nachgewachsen?“ will man die Verteidiger von Wunderheilungen entwaffnen und sie zwingen, kleinlaut zuzugeben, dass es derart unerhörte Wunderheilungen eben nicht gebe. Nun haben wir einen solchen Fall, der auch kritisch untersucht worden ist, im Wunder von Calanda. 1972 ist ein ausführliches Dokumentarwerk darüber erschienen. Das Wunder von Calanda hat zu seiner Zeit ungeheures Aufsehen in Spanien und auch in Frankreich erregt. Der Titel Werkes, das 533 Seiten hat, lautet „El Milagro de Calanda en Nivel historico“, der Untertitel „Estudio

²⁹² Vgl. ebd., 235-238.

critico de los documentos que lo atestiguan“. Der Verfasser ist der Theologe Leandro Aína Naval²⁹³. Worum geht es bei diesem Wunder?

Im Jahr 1637 amputierte der Arzt Diego Millaruela vom Stadt-Hospital in Zaragoza einem verunglückten jungen Mann namens Miguel Juan Pellicer das rechte Bein, das im Anschluss an die Operation von seinem ersten Assistenten Lorenzo Garcia auf dem Hospitalfriedhof in Gegenwart von mehreren Zeugen vergraben wurde. Nach der Amputation lebte Miguel Juan bei seinen Eltern und erwarb seinen Lebensunterhalt durch Betteln. Am 26. März 1640 kehrte er ermüdet von einer Bettelfahrt zurück. Als seine Mutter in der folgenden Nacht nach ihm sah, bemerkte sie zu ihrem Erschrecken, dass der Sohn wieder zwei Beine hatte.

Der Heilung folgte eine lange Untersuchung. Der zuständige Bischof ordnete eine kanonische Untersuchung an, die bis April 1641 tagte. Sämtliche Augenzeugen, insbesondere alle Ärzte, die mit dem Fall befasst waren, wurden vernommen. Das 1972 erschienene Dokumentarwerk „El Milagro de Calanda en Nivel historico“, ich erwähnte es bereits, das sehr gewissenhaft alle vorhandenen Zeugnisse zum diesem Fall untersucht, enthält nicht wenige Abbildungen und Faksimiledrucke alter Urkunden, sowie eine vollständige Kopie des Prozesses und des abschließenden Urteils des Prozesses.

In dem Prozessbericht, der hier lateinisch und spanisch wiedergeben ist, heißt es: „Es steht fest, dass dem Miguel Juan Pellicer das rechte Bein amputiert und auf dem Hospitalfriedhof beigesetzt wurde. ... Aus den Aussagen von fünf Zeugen steht fest, dass noch eine Stunde vor dem Wundergeschehen einige Zeugen die Amputationsnarbe betastet haben. Weiter steht fest, dass beide Eltern den noch schlafenden Miguel mit zwei Beinen gefunden haben, dass sehr rasch ein dritter Zeuge hinzukam. Noch im Bett berichtete der Erwachte von einem Traum, in dem er sich in der Wallfahrtskapelle von El Pilar befunden habe, wo der Amputationsstumpf gesalbt worden sei; er erklärte sodann, seiner Meinung nach sei es die selige Jungfrau Maria gewesen, die ihn geheilt habe. Es kamen dann augenblicklich noch weitere Zeugen hinzu, die von dem Geschehen gehört hatten. Aus den Aussagen vieler Zeugen ergibt sich einerseits die klare Identität des Geheilten mit dem, dem das rechte Bein amputiert worden war, wie sich andererseits auch aus besonderen Merkmalen die Identität des ersetzten

²⁹³ Leandro Aína Naval, El Milagro de Calanda en Nivel historico: Estudio critico de los documentos que lo atestiguan, Zaragoza 1972.

Beines mit dem ergibt, das amputiert worden war. Dabei wird nachdrücklich die moralische und religiöse Integrität des Geheilten betont sowie die besondere Liebe und Verehrung, die er der Madonna von El Pilar in Zaragossa entgegengebracht hatte.

Die Originaldokumente des Falles werden im Erzbischöflichen Archiv von Zaragossa aufbewahrt. Sie sind lückenlos und glaubwürdig. Das Faktum übersteigt die Ordnung der geschaffenen Dinge. Es durchbricht die Naturgesetzlichkeit wesentlich. Es ist „contra naturam“.

Des Öfteren hat man im Zusammenhang mit den noch heute geschenden Wundern gefragt, wie sich das mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbaren lasse, wenn der eine geheilt werde und der andere leer ausgehe. Ich denke, man könnte hier hinweisen auf das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Da erhalten alle einen Denar, ob sie nun den ganzen Tag gearbeitet haben oder nur eine Stunde. Man könnte hier aber auch darauf hinweisen, dass uns in der Schöpfung eine Vielfalt begegnet, die, wenn wir einen menschlichen Gerechtigkeitsbegriff zugrunde legen, immer wieder Anstoß erregen muss. Das Schicksal der Menschen ist sehr verschiedenartig, auch unabhängig von ihrem persönlichen Zutun. Die einen haben eine robuste Gesundheit, die anderen sind ihr Leben lang krank. Die einen sterben früh, die anderen werden uralt. Die einen sind mit vielen Geistesgaben gesegnet, die anderen stehen da mit leeren Händen. Nach dem Gleichnis von den Talenten sind auch diese verschieden an Zahl. Der eine erhält fünf Talente, der andere zwei und ein Dritter nur eines²⁹⁴. Entscheidend ist, was der Einzelne aus den Gaben macht, die er erhalten hat. Die ontologische Qualifikation des Menschen liegt außerhalb seiner Verantwortung. Bei seinem Verhalten dazu beginnt seine ethische Verantwortung. Entscheidend ist, was der Einzelne aus dem macht, was ihm an Möglichkeiten vorgegeben ist.

Warum solche seinshaften Unterschiede die Schöpfung bestimmen, das wissen wir nicht, darauf können wir keine Antwort geben, aber wir können vielleicht ahnen, dass Gott seine Größe gerade in der Vielfalt sichtbar machen wollte. Sozialistische Gleichmacherei ist in der Schöpfung nicht vorgesehen. Bei aller Ungleichheit der Menschen und der Schicksale wissen wir jedoch, dass Gott allen Gerechtigkeit zuteil werden lässt. Das wissen wir aus der Vernunft,

²⁹⁴ Mt 25, 15 -25.

weil wir um die Vollkommenheit Gottes wissen, das wissen wir aus dem Glauben, weil uns darin offenbart worden ist, dass es die Liebe ist, die zutiefst das Wesen Gottes bestimmt.

Das Wunder von Oostakker und das Wunder von Calanda, bei diesen zwei Wundern handelt es sich eindeutig um solche, die die Naturordnung überschreiten. Im einen Fall geht es um das Zusammenwachsen von Knochen, die 8 Jahre nicht zusammenwachsen wollten, deren Bruchenden schließlich 3 cm voneinander entfernt waren und die in einem Augenblick im Zusammenhang mit einer Wallfahrt wieder zusammengewachsen sind, im anderen Fall geht es um Restitution eines amputierten Beines.

Wunderheilungen werden uns heute auch berichtet von dem irischen Wallfahrtsort Knock, von dem portugiesischen Fatima und dem italienischen Loretto. An den genannten Orten gibt es heute nach dem Vorbild von Lourdes medizinische Institutionen, die die Heilungen überprüfen, wenngleich diese Prüfungen hier nicht mit solcher Gewissenhaftigkeit erfolgen, wie das in Lourdes der Fall ist. Immerhin meldet das amtliche Organ von Fatima „Voz de Fatima“ bereits in den vierziger Jahren 800 Heilungen²⁹⁵.

Wenn uns auch im Zusammenhang mit anderen Heiligen Wunder berichtet werden - früher und heute, nach wie vor sind sie die Voraussetzung für eine Beatifikation und für eine Kanonisation -, so reichen sie doch zahlenmäßig bei weitem nicht an die Lourdes-Wunder heran. Gerade die Häufigkeit der Wunder in Lourdes wird immer wieder als ein positives Kriterium für die Echtheit des Phänomens „Lourdes“ geltend gemacht, für die Echtheit des Phänomens im Allgemeinen und der Heilungen dort im Besonderen.

Was allgemein bei den Wundern in der Geschichte der Kirche auffällt, das ist die Tatsache, dass sie weithin qualitativ die Wunder des Neuen Testamentes übertreffen. Das gilt für Lourdes, aber auch darüber hinaus. Dieses Faktum erinnert an Joh 14, 12: „Wahrlich, ich sage euch: Wer an mich glaubt wird Werke tun, die ich tue, und noch Größeres als dies wird er tun, denn ich gehe zum Vater“.

²⁹⁵ Vgl. Francois Leuret, Henri Bon, *Les Guérisons miraculeuses modernes*, Paris 1950; vgl. Georg Siegmund, *Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert*, Berlin 1958, 46 f.

In neuerer Zeit werden uns häufiger Berichte über wunderbare Heilungen am Grabe des Maronitenmönches Scharbel Machluf berichtet. Dabei sind auch manche Orthodoxe und Mohammedaner geheilt worden. Die Heilung der Andersgläubigen dürfte als himmlische Bestätigung für den Glauben des Mönches gewertet werden. Vielleicht²⁹⁶.

Der Maroniten-Mönch Scharbel Machluf ist im Jahre 1898 im Ruf der Heiligkeit gestorben. Er hatte als Einsiedler bei dem Kloster Anaya im Libanon gelebt. Im Jahre 1950, bei der zweiten Exhumierung seines Leichnams, fand man diesen noch immer unverwest. Seither geschehen um seinen Leichnam immer neue Heilungen von bisher Unheilbaren, von Gelähmten, Verkrüppelten, Blinden und Tauben. Insgesamt werden bereits mehrere hundert Heilungen berichtet, die allerdings nicht im Einzelnen einer medizinischen Prüfung unterzogen worden sind. Medizinisch gesichert sind indessen jene Wunder, die zu seiner Selig- und zu seiner Heiligsprechung geführt haben. Die Heiligsprechung erfolgte im Jahre 1977 durch Papst Paul VI. 1965 hatte der gleiche Papst ihn seliggesprochen²⁹⁷.

Die in der Geschichte der Kirche und in der Gegenwart berichteten Wunder sind zumeist Krankenheilungen. Dennoch gibt es auch andere wunderbare Begebenheiten, die ich hier wenigstens kurz erwähnen möchte.

Es handelt sich hier etwa um die Vermehrung von Nahrungsmitteln, von Heizmaterial oder von Geld sowie von einer Reihe von Totenerweckungen. Die wunderbare Vermehrung von Nahrungsmitteln, von Heizmaterial und von Geld wird uns glaubwürdig berichtet vom Pfarrer von Ars (+ 1859) und von Don Bosco (+ 1888). Wilhelm Schamoni, der sich intensiv mit den Heiligenleben beschäftigt und eine Reihe von Büchern darüber veröffentlicht hat, hat 1968 eine Reihe von Berichten über Totenerweckungen veröffentlicht, die er aus den Heiligsprechungsakten übersetzt hat. Der Titel der kleinen Schrift lautet: Auferweckungen vom Tode²⁹⁸. Da erfahren wir von Totenerweckungen im Leben der Heiligen Elisabeth von Thüringen, Franz Xaver Philipp Neri, Franz von Sales, Don Bosco und einiger weiterer Heiliger, die allerdings nicht alle kanonisch anerkannt sind. In diesem Punkt war die Ritenkongregati-

²⁹⁶ Ernst J. Görlich, Der Wundermönch vom Libanon. Das Leben des heiligen Scharbel Machluf, Stein a. Rh. 1991.

²⁹⁷ Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 43.

²⁹⁸ Wilhelm Schamoni, Auferweckungen vom Tode. Aus Heiligsprechungsakten übersetzt, Paderborn 1968 (128 Seiten).

on, die bis vor einigen Jahren zuständig war für die Beatifikationen und die Kanonisationen, stets sehr restriktiv. Dennoch haben Totenerweckungen immer wieder einmal eine Rolle gespielt in den Seligsprechungsprozessen und in den Heiligsprechungsprozessen. In diesem Kontext, im Kontext der Beatifikationen und der Kanonisationen, sind die Wunder ganz allgemein nicht so kritisch untersucht worden wie das bei den außerordentlichen Vorkommnissen in Lourdes der Fall ist. Immerhin wird in den Kanonisationsverfahren bei der Prüfung der Wunder jede Einzelheit unter Eid ausgesagt und zwar von Menschen, denen der Eid wirklich heilig ist²⁹⁹. Ausdrücklich unterscheidet man hier zwischen ungeschichtlichen Mythen, frommen Legenden und erbaulichen Midraschim und den in Protokollen niedergelegten Berichten, zu denen unbescholtene Augenzeugen, unabhängig voneinander und einzeln befragt, im Blick auf die verschiedenen Details unter Eid Aussagen zu machen hatten³⁰⁰.

Über die Krankenheilungen und die Naturwunder hinaus wird uns in der Hagiographie über eine Reihe weiterer außergewöhnlicher Vorgänge und Gegebenheiten berichtet, wie Verklärungen, Voraussagen oder Prophetien, Herzenskenntnis, Nahrungslosigkeit über Jahrzehnte hin, Unverwestheit von Leichnamen, Stigmation und Bilokation. In nicht wenigen Fällen sind diese Berichte sehr gut bezeugt.

Man kann die Zeugnisse über die verschiedenen Formen von Wundern und außerordentlichen Ereignissen, speziell wenn sie über die Krankenheilungen hinausgehen, nicht einfach beiseite schieben. Man macht es sich zu einfach, wenn man einfach behauptet, all diese Berichte seien nicht glaubwürdig, weil das darin Behauptete unmöglich sei. Man muss sich schon die Mühe machen, den Einzelfall genauer zu untersuchen.

Was die dem Pfarrer von Ars zugeschriebenen Wunder angeht, ist der Mediziner Alexis Carrel, der wiederholt erwähnt wurde in dieser Vorlesung, zutiefst von deren Echtheit überzeugt, weithin jedenfalls. In seinem Buch „La Prière“ stellt er fest: Es besteht kein Zweifel, dass die meisten Wunder, die z.B. dem Pfarrer von Ars zugeschrieben werden, authentisch sind³⁰¹. Grundsätzlich ist hier zu sagen: Wenn Gott bei den Heilungswundern die Naturgesetze außer Kraft setzen kann, warum sollte er das nicht bei den Naturwundern können?

²⁹⁹ Ebd., 5.

³⁰⁰ Ebd., 6.

³⁰¹ Alexis Carrel, *La Prière*, Paris 1944, 28.

Eine Unzahl von Wundern, speziell Naturwundern, wird in einer juristischen Dissertation unter dem Aspekt ihrer hinreichenden Bezeugung dargestellt und untersucht, die im Jahre 1989 an der Freien Universität in Berlin angenommen worden ist. Unter dem Titel „Überprüfte Wunder. Unerklärliche Ereignisse. Juristische Tatsachenfeststellung“ ist sie im gleichen Jahr in Langen in Hessen im Druck erschienen. Der Autor ist Harald Grochtmann. 1938 geboren, war er seinerzeit seit 1966 als Richter am Amtsgericht Rheda/Wiedenbrück tätig³⁰². Die Arbeit ist sicherlich sehr interessant. Zu einem persönlichen Urteil über sie bin ich noch nicht gekommen.

Es gibt auch eine Reihe von Berichten über Naturwunder, die fort dauern in der Gegenwart. Auf zwei Wunder dieser Art möchte ich noch kurz zu sprechen kommen, auf das „Neapolitanische Blutwunder“ im Kontext der Verehrung des Märtyrers Januarius und auf die „Weinende Muttergottes von Syrakus“ in Sizilien.

Bei dem Blutwunder des heiligen Januarius handelt es sich um die Verflüssigung des Blutes dieses Heiligen, das in einer Ampulle aufbewahrt wird und sich einige Male im Jahr bei einigen bestimmten Anlässen verflüssigt. Das Blutwunder des hl. Januarius ist aber nicht das einzige Wunder dieser Art in Neapel. In einer Reihe von weiteren Kirchen dieser Stadt gibt es das Phänomen der Verflüssigung des Blutes von Heiligen, von anderen Heiligen, das ähnlich wie das Blut des heiligen Januarius in Ampullen aufbewahrt wird. Statt von dem „Neapolitanischen Blutwunder“ im Singular müsste man daher eigentlich richtiger von den „Neapolitanischen Blutwundern“ im Plural sprechen³⁰³.

Bei der „Weinenden Muttergottes von Syrakus“ handelt es sich um eine Gipsfigur, die in künstlerischer Hinsicht keinen Wert hat, die aber merkwürdigerweise immer wieder aufs Neue Tränen vergießt. Fachleute haben diese Tränen wiederholt chemisch untersucht, und sie sollen dabei festgestellt haben, dass es sich dabei um menschliche Tränenflüssigkeit handelt.

Im Jahre 1953, am 18. Dezember, veröffentlichte der „Osservatore Romano“ folgende Meldung: „Die Bischöfe Siziliens haben bei Gelegenheit ihrer jährlichen Bischofskonferenz, die am 10. und 11. Dezember in Villa S. Catoldo (Bogheria) stattgefunden hat, folgende Mittei-

³⁰² Inzwischen sind vier weitere Auflagen des Buches erschienen.

³⁰³ Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 156 f.

lung über die wunderbare Tatsache der Tränen der Mutter Gottes in Syrakus bekannt gegeben (die Mitteilung trägt die Unterzeichnung des damaligen Vorsitzenden der Bischofskonferenz Siziliens, des Kardinals Rufini): Die Bischöfe Siziliens, die gestern in der gewöhnlichen Konferenz in Bogheria (Palermo) versammelt waren, haben den ausführlichen Bericht Seiner Exzellenz Ettore Baranzini, Erzbischof von Syrakus, über das ‚Weinen‘ des Bildnisses des Unbefleckten Herzens Mariens, das sich am 29., 30. und 31. August sowie am 1. September dieses Jahres wiederholt gezeigt hat, angehört. Nachdem sie aufmerksam die Zeugnisse in den Originaldokumenten geprüft haben, haben sie das einstimmige Urteil abgegeben, dass an der Tatsächlichkeit der Tränen nicht zu zweifeln sei. Sie wünschen, eine solche Kundgebung der himmlischen Mutter möge alle zu heilsamer Buße und zu immer lebendigerer Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariens anspornen. Sie sprechen den Wunsch aus, dass ein Gotteshaus zur Erinnerung errichtet werde³⁰⁴.

Im Jahre 1954, am 17. Oktober, erklärte Papst Pius XII. in einer Radiobotschaft an den Marianischen Kongress in Sizilien: „Der Apostolische Stuhl hat sich bisher jeden Urteils über die Tränen enthalten, die in einem Arbeiterhause von einer Muttergottes-Statue geflossen sein sollen. Trotzdem haben wir mit großer Bewegung Kenntnis erhalten von der einmütigen Erklärung der Bischöfe Siziliens über die Tatsache der Ereignisse. Maria ist ohne Zweifel im Himmel ewig glücklich, sie leidet weder Schmerz noch Traurigkeit. Aber Maria bleibt dort nicht gefühllos, nein, sie zeigt immer Liebe und Erbarmen mit dem armen Menschengeschlecht. Sie wurde der Menschheit als Mutter gegeben, als sie zu den Füßen des Kreuzes stand, woran ihr göttlicher Sohn geheftet war. Werden die Menschen die geheimnisvolle Sprache jener Tränen verstehen? Oh, die Tränen Mariens! Maria weinte auf Golgatha mitleidend für ihren Sohn, weinte aus Trauer über die Sünden der Welt. Weint sie noch, wenn sich die Wunden am mystischen Leibe erneuern? Weint sie nicht über so viele Söhne, denen Irrtum und Schuld das Gnadenleben ausgelöscht haben, und die die Majestät Gottes schwer beleidigen? Oder sind es Tränen der Erwartung über die Rückkehr anderer Söhne, einst gläubig, jetzt von falschen Lichtern getäuscht, in den Reihen der Feinde Gottes wandelnd? Eure Aufgabe ist es, durch Beispiel und Tat die Rückkehr dieser Flüchtlinge ins Vaterhaus zu bewir-

³⁰⁴ Bruno Grabinski, Es geschehen heute noch Wunder, 1955, 28 f.

ken und darauf hinzuarbeiten, dass die offenen Breschen der Religionsfeinde auf eurer Insel sich schließen, die Gegenstand eines heftigen Angriffs geworden sind³⁰⁵. ****

Diese beiden wunderhaften Vorgänge, die, wenn es sich bei ihnen um echte Wunder handelt, in die Kategorie der Naturwunder gehören, dauern gar fort bis in die Gegenwart, wiederholen sich immer wieder. Von weinenden Muttergottes-Statuen ist auch sonst immer wieder einmal die Rede. Seit einer Reihe von Jahren erregt eine „weinende“ Madonnen-Statue in Maasmehelen, einem kleinen Dorf bei Aachen, an der belgischen Grenze (1983), großes Aufsehen und zieht nicht wenige Wallfahrer an, obwohl sich die Kirche offiziell von Anfang an davon distanziert hat.

Hinsichtlich der übernatürlichen Verursachung solcher Vorgänge, ich denke hier an die Blutwunder und an die Berichte von den weinenden Madonnen, sind hier Bedenken anzumelden, sofern die Parapsychologie Parallelfälle kennt bzw. sich nicht schwer tut, eine natürliche Erklärung zu finden, sofern sie überhaupt als äußere Fakten gesichert sind, sofern sie sich nicht suggestiv erklären oder als Wirkung der verborgenen Kräfte der Tiefenseele angesehen werden können.

Als Erklärungsmöglichkeiten bieten hier beispielsweise die Telekinese und die Materialisation an, wobei die Materialisation nicht so leicht überzeugt, zum Einen sind die Materialisationen nämlich umstritten, und zum Anderen entstehen hier besondere Probleme, wenn es wahr ist, dass die Tränen der Madonnen chemisch untersucht worden sind und sich als echte Tränenflüssigkeit manifestiert haben. Die Erklärung „Telekinese“ im Falle der Verflüssigung des Blutes in der Ampulle findet ihre Bestätigung in den relativ zahlreichen Fällen von Spukphänomenen, wenn sich etwa Bilder an der Wand bewegen oder Klopfgeräusche hörbar werden. Was das Blutwunder oder die Blutwunder angeht, ist es auf jeden Fall auch merkwürdig, dass die Zuordnung des Blutes zu den jeweiligen Heiligen zumindest im Falle des Januarius geschichtlich nicht nachweisbar ist.

³⁰⁵ Ebd., 29; vgl. Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 158 f.

Über die verschiedenen natürlichen Erklärungsversuche mit Hilfe der Parapsychologie werde ich noch in einem eigenen Kapitel sprechen. Die größere Skepsis im konkreten Fall empfiehlt sich schon deswegen, damit die wirklichen Wunder umso glaubwürdiger sind.

Damit komme ich zu einem neuen Punkt, zum Wunder im Protestantismus. Seit eh und je hat man hier dem Wunder wenig Sympathie entgegengebracht - im offiziellen Protestantismus -, und man hat ihm darüber hinaus auch nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Hier ist man mehr interessiert am Glauben, am reinen Glauben, verstanden als Vertrauen, also am Fiduzialglauben, bei dem das dativische Moment des Glaubens im Vordergrund steht. Es geht hier um die „fides qua“. Für diesen Glauben braucht man nach protestantischer Auffassung auch keine objektive Rechtfertigung, für ihn genügt die innere Erfahrung. Martin Luther (+ 1546) betont mit Nachdruck, dass das eigentliche und entscheidende Wunder der Glaube sei.

Wie schon in der Geschichte, so stehen die Protestanten auch heute noch dem katholischen Wunderverständnis und dem katholischen Interesse am Wunder grundsätzlich negativ gegenüber. Prinzipiell sehen sie es als verfehlt an, wenn man dem Glauben rationale Stützen gibt. Das ist, so sagt man im Protestantismus, zum einen nicht möglich, zum anderen aber auch nicht nötig.

So lesen wir bei dem protestantischen Exegeten Walter Schmithals (+ 2009): „Der Mensch unserer Tage kann leicht versucht sein, die Frage nach der Wirklichkeit Gottes mit der Frage nach der Realität von Wundern zu koppeln. Dann werden Wunder zu einem Beweis für Gott (für Gottes Offenbarung), und zwar zu einem höchst gefährlichen Beweis; denn mit der Glaubwürdigkeit der Wunder fiele auch der Glaube an Gott“³⁰⁶.

Faktisch hat man sich im Protestantismus zu keiner Zeit mit den objektiven Kriterien der Glaubwürdigkeit der Offenbarung anfreunden können. Anders ist das allerdings neuerdings, wenigstens teilweise und in Ansätzen. Die überkommene Skepsis des Protestantismus gegenüber objektiven Glaubwürdigkeitskriterien hängt letztlich mit der Erbsündenlehre und mit der Rechtfertigungslehre Luthers zusammen. Luther war äußerst skeptisch gegenüber der Vernunft des gefallenen Menschen. Deziert sprach er ihr die Fähigkeit zu religiöser Erkenntnis

³⁰⁶ Walter Schmithals, Wunder und Glaube, Biblische Studien 59, Neukirchen 1970, 95.

ab. Nicht zuletzt deshalb begegnet uns bei den Reformatoren von Anfang an eine mehr willens- und gefühlsmäßige Auffassung vom Glaubensakt, deshalb betonen sie im Glaubensakt in einseitiger Weise, wie gesagt, den Dativ, die „fides qua“, den Glauben als Verdrauen. Daher lassen sie als einziges Glaubwürdigkeitskriterium das übernatürliche innere Zeugnis des Heiligen Geistes gelten, das dem geschenkt wird, der sich mit der Schrift befasst und sich bemüht, sie gläubig anzunehmen. Daraus folgt, dass der Glaube sich im Vollzug als glaubwürdig erweist. „Credo quia creditur“, so lautet die entsprechende Formel im Protestantismus. Von daher wurden dann im Protestantismus mehr und mehr das natürliche innere Ergriffensein und vor allem die Erfahrung des Lebenswertes des Christentums die entscheidenden Kriterien für die Wahrheit des Christentums. Das heißt: Man baute und baut den Glauben rein auf subjektiven Kriterien auf.

Den Verzicht auf objektive Glaubwürdigkeitskriterien und das Vertrauen auf die innere Erfahrung verbunden mit dem Argument des geglaubten Glaubens, diese Haltung nennen wir Fideismus.

Im Gefolge eines falsch verstandenen Ökumenismus hat dieser Fideismus heute auch bei katholischen Theologen, latent oder offen, nicht wenige Sympathien gefunden. Da tritt dann in der Verkündigung und in der Katechese der Glaubensinhalt zurück, oder er weicht der Beliebigkeit und wird er auf die Haltung des Vertrauens reduziert. Man vertraut darauf, dass es Gott oder dass es Transzendenz gibt und dass wir davon irgendwie getragen werden. Bei genauer Betrachtung bleibt auch das dann weithin Theorie. Auf jeden Fall sind die Dogmen dann nur austauschbare Chiffren für das Vertrauen zu Gott oder - noch weniger - zur Transzendenz.

Bei solcher Abneigung gegenüber dem Wunder als solchem oder bei solcher Leugnung des Wunders in der Geschichte der Kirche, drängt sich jedoch die Frage auf, warum Gott denn in der biblischen Zeit Wunder gewirkt hat, später aber nicht mehr. Darauf gibt Luther (+ 1546) zur Antwort: Am Anfang hat Gott Wunder gewirkt, um dem Glauben Eingang zu verschaffen, nach dessen Gründung und Festigung und nach der Gründung und Festigung der Kirche hat er damit aufgehört und an die Stelle der Wunder die innerliche Umwandlung des Men-

schen durch das Wort und durch das Sakrament gesetzt³⁰⁷. Nicht anders ist die Auffassung Calvins (+ 1564). Dieser Auffassung blieben die protestantischen Theologen treu, sofern sie nicht auch die neutestamentlichen Wunder leugneten, ausgehend von einem rationalistischen Vorverständnis. De facto begegnet uns heute in der protestantischen Theologie weithin eine Totalleugnung des Wunders, wenn man so sagen darf, für die Bibel wie auch für die Geschichte der Kirche wie auch für die Gegenwart. Das ist eine Entwicklung, die mit dem Liberalprotestantismus des 19. Jahrhunderts, der ganz im Bann der Aufklärung stand, ihren Anfang genommen hat.

Die Auffassung „es gibt keine Wunder, weder im Neuen Testament noch in der Geschichte des Christentums“, gilt heute indessen, mit gewissen Einschränkungen, auch für die katholische Theologie.

Also: Im reformatorischen Christentum gab es ursprünglich keine Wundererwartung, und man war nicht daran interessiert, das Wunder als göttliche Garantie der eigenen Autorität zu beanspruchen, weil man eine solche nicht für möglich hielt und weil man sie auch gar nicht wollte und auch gar nicht für notwendig hielt.

Eine ähnliche Auffassung wie Luther und Calvin vertrat von Anfang an der Anglikanismus, der dann allerdings weniger durch die rationalistische Totalleugnung des Wunders affiziert wurde als das im modernen Protestantismus der Fall gewesen ist. In der „Encyclopaedia Britannica“ lesen wir beispielsweise lapidar unter dem Begriff „miracle“³⁰⁸, der Glaube an Wunder gehe für die Zeit des Mittelalters bis heute ausschließlich auf das Konto der römisch-katholischen Kirche. Der betreffende Artikel hat einen gläubigen Anglikaner zum Verfasser.

Das ist die Theorie, die Praxis ist jedoch vielfach eine andere sowohl im Anglikanismus als auch im Protestantismus. Praktisch stehen die gläubigen Protestanten auch für die nachneutestamentliche Zeit dem Wunder weniger ablehnend gegenüber als die Theologen, wobei die Letzteren sicherlich konsequenter sind, in der Regel. Im dem protestantischen Lexikon „Reli-

³⁰⁷ Vgl. Martin Luther, Werke, Erlanger Ausgabe I, 86 f; XVI, 190; VII, 58,95; LIX, 3.

³⁰⁸ Alexander F. Garvie, Art. Miracle, in: Encyclopaedia Britannica, Bd. XV, London 1963, 588.

gion in Geschichte und Gegenwart“ liest man daher, dass die Gemeinde und der einzelne gläubige Protestant durchaus mit dem Wunder rechnen³⁰⁹.

Es ist also so, dass die Stellung zum Wunder im reformatorischen Christentum theoretisch negativ, praktisch jedoch eher positiv ist.

Das bedeutet: Wo immer im Protestantismus wunderhafte Geschehnisse vorkommen, da werden sie faktisch in der Regel begrüßt und auch mit Nachdruck verwendet oder in Dienst genommen für die Verkündigung, entgegen der Theorie. Das ist wiederum nicht verwunderlich, denn das Wunder gehört zur Religion dazu, im Grunde ist es nicht von der Religion zu trennen, zumindest nicht in der Gestalt der Gebetserhörung. Anders ausgedrückt: Die Wundererwartung des Menschen ist eine Konstante im Kontext des Religiösen.

Im 19. Jahrhundert wurde der württembergische evangelische Pfarrer Johann Christoph Blumhardt (1805-1880), Pfarrer in Möttlingen, durch eine Reihe von Krankenheilungen bekannt, wodurch eine bedeutende Erweckungsbewegung ausgelöst wurde³¹⁰.

Die Bewegung um Pfarrer Blumhardt begann im Jahre 1843, als er eine angeblich vom Teufel besessene Frau geheilt hatte. Wie der Biograph Blumhardts, Friedrich Zündel, berichtet, brach damals in Möttlingen „eine Zeit der Wunder“ herein. Er schreibt: „Die schwersten Leiden aller Art, wie Lahmheit, Knochenfraß, Flechten usw. wurden behoben, von Geistes- und Nervenkrankheiten nicht zu reden ... Der Zudrang vermehrte sich gewaltig“³¹¹. Daraus entstand eine Bußbewegung, die auch die Beichte wieder entdeckte, was freilich manchen protestantischen Kreisen äußerst suspekt erschien, weil man damals weithin in der Beichte eine „typisch katholische Unsitte“ erblickte.

Nicht nur in der protestantischen Volksfrömmigkeit erfuhren die Wunder stets große Wertschätzung, vor allem auch in den Erweckungsbewegungen und in einer Reihe von aus der Re-

³⁰⁹ D. Baumgarten, Art. Wunder, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. V, Tübingen 1913, 2164.

³¹⁰ Vgl. René Lejeune, Hrsg., Christoph Blumhardt und Friedrich Zündel über Johann Christoph Blumhardt, Zürich 1969; Johannes Harder, Hrsg., Christoph Blumhardt, Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe, 1865- 1917. Neue Texte aus dem Nachlaß I, Neukirchen-Vluyn 1978.

³¹¹ René Lejeune, Hrsg., Christoph Blumhardt und Friedrich Zündel über Johann Christoph Blumhardt, Zürich 1969, 26

formation hervorgegangenen Sekten. Gerade durch die positive Wertung des Wunders übten die Erweckungsbewegungen stets große Anziehungskraft auf protestantische Bevölkerungsgruppen in den Landeskirchen aus.

Unter den aus der Reformation hervorgegangenen Sekten, die sich dem Wunder zuwandten und ihm einen bedeutenderen Platz einräumten, ragen vor allem zwei heraus, die „Christian Science“ (die Szientisten) und die Pfingstbewegung. Diese beiden Gruppierungen haben sich gleichermaßen sozusagen auf Wunderheilungen spezialisiert. Bei den Szientisten zählt man heute etwa eine halbe Million Anhänger, wobei ihr Einfluss sich noch wenigstens vervierfacht. Ähnlich ist das bei den Pfingstlern, deren Mitgliederzahl und deren Einfluss allerdings erheblich größer ist die der Szientisten. Die Pfingstkirchen wachsen heute weltweit in einem rasenden Tempo. Im Jahre 1910 machten die Pfingstler 0,2 % in der Christenheit aus, heute 26,8 %, zahlenmäßig 614 Millionen³¹².

Eine starke Hinneigung zum Wunder und vor allem zur Wunderheilung begegnet uns heute bei den Charismatikern, ganz gleich welcher Couleur, quer durch die verschiedenen christlichen Denominationen oder Konfessionen hindurch.

Eine gewisse Struktur haben die Charismatiker in der so genannten Charismatischen Erneuerungsbewegung gefunden, die sich faktisch als Ableger der Pfingstbewegung darstellt. Sie hat sich seit einer Reihe von Jahren auch in der katholischen Kirche etabliert.

In der Charismatischen Erneuerungsbewegung spielt das Wunder überall, quer durch die verschiedenen Konfessionen hindurch, eine zentrale Rolle, das unkritische Wunder (so muss ich sagen).

Mit dem Wunder in der Charismatischen Erneuerungsbewegung im katholischen Raum beschäftigt sich das Buch des Dominikaners F. MacNutt „Die Kraft zu heilen. Das fundamentale Buch über Heilen durch Gebet“. Das Buch ist 1976 in Graz erschienen³¹³.

³¹²Louis Monden, Theologie des Wunders, Freiburg 1961, 286-289.

³¹³ Vgl. auch: Ders., Beauftragt zu heilen. Eine praktische Weiterführung, Graz 1979.

Berühmt geworden ist im Kontext des Wunders in den reformatorischen Gemeinschaften die Baptistenpredigerin Kathrin Kuhlman, deren zahlreiche Wunder allerdings auch intern ein wenig kritisch betrachtet werden³¹⁴. Wenn die Wunderheilungen dieser „Prophetin“ auch bei weitem nicht einer solch kritischen Untersuchung unterzogen werden, wie das etwa bei den Lourdes-Wundern der Fall ist, so gibt es bei Kathryn Kuhlman immerhin zumindest Ansätze wissenschaftlicher Überprüfung, aber eben nur Ansätze³¹⁵.

Kathryn Kuhlman berichtet über verschiedene Heilungswunder, die sie gewirkt hat. Sie will eine Multiple Sklerose geheilt haben, Rückenmarksverletzungen, Depressionen, Alkoholismus usw.³¹⁶.

Grundsätzlich, mehr oder weniger, stellt man in all diesen Fällen, bei den Heilungen in den Sekten und im Kontext der Charismatischen Erneuerungsbewegung - sieht man einmal von dem erwähnten Fall Kathryn Kuhlman ab -, keine kritischen Untersuchungen an über die behaupteten Wunderheilungen, ja man lässt sie gar nicht anstellen. Man ist hier bei den Heilungen weder um eine klare Diagnose noch um eine überzeugende Prognose besorgt und urteilt einfach nach dem äußeren Anschein. Daher ist davon auszugehen, dass die allermeisten Heilungen hier auf Suggestion und Hysterie zurückgeführt werden müssen. Die Erfolge erklären sich hier nicht zuletzt gerade auch aus der mangelnden Kritik und aus der naiven Leichtgläubigkeit, die man als außerordentliche Frömmigkeit interpretiert.

In den allermeisten Fällen bietet sich hier also eine Erklärung aus der engen Verbindung von „σῶμα“ und „ψυχή“ an. Damit soll nicht geleugnet werden, dass dabei nicht auch echte Wunder vorkommen können. Theologisch, das heißt: von der wissenschaftlichen Glaubensreflexion her, ist das vertretbar, sofern dadurch nicht eine Bestärkung im Irrtum erfolgt.

³¹⁴ Kathryn Kuhlman, *Er half mir... Persönliche Berichte von Menschen, denen Gott aus ihrer Not geholfen hat*, Schorndorf 1974; dies., *Bei Gott ist nichts unmöglich. Berichte vom Wirken Gottes in unseren Tagen*, Schorndorf 1974. Hier ist auch an die Wundertäterin Agnes Sanford-White zu erinnern. Sie war die Tochter presbyterianischer Missionare, verbrachte ihre Kindheit größtenteil in China, 1923 heiratete sie den Priester der Episkopalkirche Edgar Sanford und lebte seit 1925 in den USA. Sie starb im Jahre 1982. In deutscher Sprache liegt ihre Schrift vor: *Heilendes Licht*, Marburg 1974, die allerdings wohl mehrere Auflagen erlebt hat. Im Internet wird sie als käuflich angeboten, wie ich gesehen habe.

³¹⁵ Vgl. auch R. Casdorff, *Diagnose: Göttliche Heilung*, Schorndorf 1977.

³¹⁶ Vgl. Bernhard Wenisch, *Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders*, Salzburg 1981, 198-200.

Sowohl bei den Szientisten als auch bei den Pfingstlern sind die Heilungen ein wichtiges Mittel der Propaganda.

Die Erwartung von Wundern und ihre immer neue Hervorbringung breiten sich heute bei einer Reihe von weiteren Sekten, vor allem auch in US-Amerika, aus. Die so genannten Wunderheilungen in den verschiedenen mehr oder weniger christlichen Gruppierungen bezeichnet man als Geistheilung, als geistige oder geistliche Heilung, als „Spiritual Healing“. In dieser Gestalt ist das Wunder auch ein integrales Moment des New Age.

Im Gegensatz zu Lourdes fällt hier, abgesehen von der mangelnden Kritik und von der fehlenden Prüfung, auf, dass die Krankheiten oft später wiederkommen und dass die Heilungen im Allgemeinen produziert werden, durchweg stehen sie gar in einem marktschreierischen Kontext und werden dementsprechend auch ausgeschlachtet.

Richtig ist an der „Geistheilung“, an der geistigen Heilung oder an der geistlichen Heilung, die Besinnung darauf, dass der Glaube und das Gebet auch leibliche Gesundheit vermitteln können. Problematisch ist dabei jedoch, dass es in keinem Fall eine kritische Untersuchung und eine klare Scheidung zwischen anerkannten und nicht anerkannten Heilungen gibt. Da liegt ein wesentlicher Unterschied zum Wunder in der katholischen Kirche, ob man nun die Wunder der anerkannten Wallfahrtsorte in den Blick nimmt oder die Wunder im Zusammenhang mit den Seligsprechungs- und den Heiligsprechungsverfahren.

Anders als bei den Protestanten ist die Stellung zum Wunder in den orthodoxen Kirchen, speziell in der russisch-orthodoxen Kirche. In den orthodoxen Kirchen ist die Stellung zum Wunder auch offiziell und theoretisch äußerst positiv. Die Wunder spielen hier eine große Rolle in der Frömmigkeit, und sie werden auch durch die Theorie (innerhalb der Theologie) sehr positiv gewertet. Es gibt hier auch Heiligsprechungen, bei denen das Wunder, wie in der katholischen Kirche, als wichtiges Kriterium für die Heiligkeit des Lebens seitens des Dieners Gottes gewertet wird. In gewisser Weise kann man gar sagen, dass das Wunder bei den orthodoxen Christen im Grunde eine noch größere Rolle spielt als bei den Katholiken. Anders als bei den Katholiken gibt es bei ihnen jedoch nicht so etwas wie eine offizielle Billigung des wunderhaften Geschehens durch die Kirche. Es gibt hier auch keinerlei kritische medizi-

nische Untersuchung der so genannten Wunderheilungen. Das dürfte uns das Recht geben, hier zumindest Vieles in den Bereich der Psychologie, unter Umständen auch der Psychopathologie, und der Parapsychologie zu verweisen. Bei der Psychologie ist an Autosuggestion und an Fremdsuggestion zu denken, bei der Psychopathologie an die Hysterie. Und oftmals wird es sich bei diesen Wundern nur um reine Gebetserhörungen handeln.

Als Gebetserhörungen bezeichnen wir Vorgänge, die ganz und gar dem natürlichen Bereich angehören, wie etwa eine bestandene Prüfung, die aber subjektiv als Effekt des Einwirkens Gottes gewertet oder verstanden werden. Unter Umständen sind sie es auch objektiv. Aber das lässt sich nicht nachweisen. Anders ausgedrückt: Bei den Gebetserhörungen wirkt Gott ganz im Rahmen der Naturgesetzlichkeit, aber in unterstützender Weise. ****

Das entscheidende Wunder für die Heiligsprechung ist in der russisch-orthodoxen Kirche die Tatsache, dass die leiblichen Überreste des zu Kanonisierenden in unversehrtem Zustand gefunden werden, obwohl man auch bei der Beurteilung dieses Faktums wiederum nicht gerade sehr kritisch zu Werk geht. In der katholischen Kirche zählt die Unversehrtheit des Leichnams, das Unverwestsein eines Verstorbenen, im Rahmen der Beatifikations- und Kanonisationsprozesse entweder gar nicht oder höchstens kaum, und wenn, dann auch nur sekundär³¹⁷.

Eine Fülle von Wundern begegnet uns allgemein in der Geschichte der Religionen. Des Öfteren ist hier möglicherweise an Betrug zu denken oder an Selbsttäuschung, häufig aber auch, wie im Fall der Sekten oder auch der orthodoxen Kirchen, an eine psychologische, an eine psychopathologische und an eine parapsychologische Erklärung zu denken. Das ist deshalb so, weil man den Phänomenen hier grundsätzlich unkritisch begegnet.

Auf die Psychopathologie verweisen uns die Wunder in den Religionen vor allem in Anbetracht der Tatsache, dass sie durchweg verbunden sind mit extremen religiösen Erregungszuständen und phantastischer Pseudomystik und mit einer Übersteigerung entfesselter Instinkte im Menschen, wobei die Sexualität, die Aggressivität und die Magie vielfach eine unheilige Allianz miteinander eingehen und die Grenze zwischen Genuss und Schmerz nicht selten-

³¹⁷ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 296-300.

verschimmt³¹⁸. Daraus können dann schon sehr merkwürdige Dinge oder Phänomene hervorgehen. Heftige Erregungen und starke religiöse Emotionen spielen ohnehin eine nicht geringe Rolle in den Religionen.

Im katholischen Raum stehen die Wunder demgegenüber gerade nicht im Kontext besonderer religiöser Ergriffenheit. Ich betonte die klassische Schlichtheit und auffallende Nüchternheit der Lourdes-Wunder und der Wunder im Leben der Heiligen. Sie erinnern sich. Diese Wunder sind jeder dionysischen Exaltation und jedem extremen Erlebnis, wie wir das in den Religionen, speziell in einer Reihe von asiatischen Religionen, finden, abhold³¹⁹.

Die angeblichen Wunder in den Religionen werden daselbst stets unkritisch betrachtet. Das ist hier nicht anders, als das in den kleineren christlichen Gemeinschaften oder in den Sekten der Fall ist. Dennoch kann man nicht sagen, dass sie alle unecht oder gar betrügerisch sind oder dass sie alle auf Psychologie, Psychopathologie und Parapsychologie zurückzuführen sind. Nach katholischem Glaubensverständnis ist grundsätzlich damit zu rechnen, dass auch außerhalb der ordentlichen Heilsgeschichte und außerhalb Israels und des Christentums und der Kirche sich das Göttliche in wunderbaren Phänomenen kundtun kann.

Gott hat sich nämlich über die besondere Heilsgeschichte hinaus allen Menschen in der so genannten allgemeinen, nicht amtlichen übernatürlichen Offenbarung kundgetan, und er tut sich darin weiterhin kund, weil er ja alle Menschen in die übernatürliche Heilsordnung aufnehmen will, soweit es an ihm liegt. Die Voraussetzung dafür ist indessen nach Aussage des Hebräerbriefes der Glaube. Wenn Gott allen Menschen die Chance des Heiles geben will, so ist es notwendig, dass er allen die Chance gibt, mit der übernatürlichen Offenbarung konfrontiert zu werden und so zu einer Entscheidung eingeladen zu werden. Wo sich diese allgemeine nichtamtliche übernatürliche Offenbarung konkretisiert, das ist allerdings nicht festzumachen. Sie ergibt sich indessen aus klaren Glaubensprämissen.

Das echte Wunder kann allerdings logischerweise eher noch in den nichtkatholischen christlichen Bekenntnissen gefunden werden als in den nichtchristlichen Religionen, da die Ersteren immerhin zu einem beträchtlichen Teil den Reichtum der authentischen Offenbarung be-

³¹⁸ Ebd., 309 f.

³¹⁹ Ebd., 323 f.

sitzen und damit einen großen Teil der geoffenbarten Wahrheiten bekennen. Auch wissen sie als Christen eher noch um den göttlichen Zeichenwert des Wunders und sind ihm gegenüber eher noch aufgeschlossen.

Aber gleichgültig, ob uns das echte Wunder in den Religionen oder in den christlichen Gemeinschaften begegnet, theologisch gesehen ist es als solches dann nicht möglich, wenn dadurch der Irrtum oder auch nur die geringste Abweichung von der Wahrheit sanktioniert würde oder wenn dadurch einer Teilwahrheit das Siegel definitiver Guttheißung aufgeprägt würde. Das ist nicht möglich wegen der inneren Diskrepanz zwischen Wahrheit und Irrtum, der Irrtum hat in Gott keinen Raum, das ist nicht möglich, ja, Gott dem Irrtum auch nicht den Schein der Wahrheit geben³²⁰.

Wenn wir sagen: Das ist theologisch nicht möglich, so heißt das, dass sich das als Konsequenz aus der Vernunft und aus dem Glauben ergibt. Die Bestätigung einer Teilwahrheit oder eines Irrtums durch Gott ist mit dem Gottesbild nicht vereinbar, wie es uns die Vernunft und der Glaube lehren. Es kann nun einmal keine Widersprüche geben in Gott.

Aus all dem folgt, dass echte Wunder zwar auch außerhalb der Kirche zu finden sind, aber doch eben seltener³²¹.

Am ehesten sind echte Wunder außerhalb der Kirche gegeben, wenn sie sich dort ereignen, wo ein hohes Ethos gelebt und wo vertrauensvoll gebetet wird. Am ehesten kommen die partiellen Wahrheiten da zur Geltung, wo die Moral und das Gebet einen entscheidenden Platz einnehmen³²².

Ein spezifisches Problem, mit dem wir uns hier nun noch zu beschäftigen haben, ist die Frage, ob auch Dämonen oder böse Geister Wunder wirken können. Es ist unverkennbar, dass die Heilige Schrift des Alten wie auch des Neuen Testaments damit rechnet, dass das möglich ist. Manche weisen diese Auffassung allerdings einem noch unentwickelten mythischen Weltbild zu, das heute endgültig überwunden sei. Schon die Existenz von rein geistigen We-

³²⁰ Ebd., 133.

³²¹ Ebd., 131.

³²² Ebd., 132.

sen, die Existenz einer unsichtbaren geistigen Schöpfung, halten sie für anachronistisch, erst recht die Existenz von Teufeln und Dämonen.

Mit der Möglichkeit des dämonischen Wunders rechnet grundsätzlich auch die klassische Fundamentaltheologie, wenn sie den drei Elementen des Wunders, der „*veritas historica vel empirica signi*“, der „*veritas philosophica signi*“ und der „*veritas respectiva signi*“ noch ein viertes Element hinzufügt, die „*veritas theologica signi*“. Demnach muss im Einzelfall, bei der genaueren Untersuchung, ob ein unerklärbarer Vorgang als Wunder angesehen werden kann, eine dämonische Verursachung ausgeschlossen werden.

Das dämonische Wunder stellt jedoch theologisch ein besonderes Problem dar. Das ist nicht zu verkennen. Ob der Teufel Wunder wirken kann, das hängt davon ab, wie wir ihn verstehen und welche Stellung wir ihm zuerkennen. Das gilt in gleicher Weise allgemein für die Dämonen.

Heute sagt man gern, der Teufel sei eine bloße Personifikation der Macht des Bösen, in der theologischen Wissenschaft, aber auch in der Verkündigung der Kirche. Dort faktisch, nicht offiziell. Man sagt heute gern, die Rede vom Satan gehöre in den Bereich der biblischen Bildersprache, Satan oder der Teufel sei eine Metapher, eine mythologisierende Einkleidung der göttlichen Heilsbotschaft. Dem fügt man dann noch gern hinzu, das Gleiche gelte für die Hölle, auch sie sei nicht mehr und nicht weniger als eine Metapher.

Liest man jedoch die Heilige Schrift unpräntiös, so wird man kaum übersehen können, dass der Teufel als persönliches Wesen nicht aus der christlichen Botschaft entfernt werden kann, ohne dass man sie in ihrem tiefsten Wesen verstümmelt. Sowohl für die alttestamentliche wie auch für die neutestamentliche Offenbarung ist das Böse in erster Linie nicht nur ein Etwas, sondern auch ein Jemand. „Der persönliche Charakter des gegen ‚den Bösen‘ geführten Kampfes gibt ja gerade dem Kampf um das Gottesreich und dem kämpferischen Verlauf jeder christlichen Existenz den harten Ernst, die Unerbittlichkeit und die dramatische Spannung, die für die Authentizität des Christlichen Prüfsteine sind“³²³.

³²³ Ebd., 135 bzw. 134 f.

Im Grunde wird mit der Leugnung des personalen Bösen der unerbittliche Ernst der christlichen Botschaft verflüssigt. Diesen Gedanken hat bereits Romano Guardini in seinem Buch „Der Herr“ hervorgehoben, das 1951 in erster Auflage erschienen ist, bis heute aber schon in der 16. Auflage erschienen ist³²⁴. Wir müssen hier unterscheiden zwischen der Realität und der Vorstellung, die wir uns davon machen. Die Inadäquatheit der Vorstellung berechtigt nicht dazu, auch die Sache als inadäquat zu bezeichnen.

Wie saft- und kraftlos ein aufgeklärtes Christentum geworden ist, das die menschliche Vernunft zum Maßstab der Glaubenswahrheiten nimmt, in dem es folglich keinen Teufel gibt, schließlich aber auch keinen trinitarischen Gott und keine hypostatische Union, keine Erlösung und keine Transsubstantiation mehr gibt, das erleben wir alle Tage in einer Kirche, in der die Hirten auffordern, über alles zu reden, in der der totale Dialog an die Stelle der Glaubensverkündigung treten soll, dazu noch ein Dialog ohne jede Sachkenntnis, dessen Form und Inhalt im Grunde von den Medien vorgegeben wird, deren entscheidendes Anliegen die Schwächung des Christentums, wenn nicht gar seine Liquidierung ist.

Der Teufel wird in der Schrift nicht als ein Wesen dargestellt, das neben Gott steht, das etwa unabhängig wäre von ihm. In der Schrift und folglich im Glauben der Kirche ist der Teufel nicht ein dem Göttlichen gegenüberstehendes Prinzip. Das ist die Auffassung der Gnosis. In der Schrift und im Glauben der Kirche begegnet uns der Teufel als von Gott völlig abhängiges Wesen, als ein Geschöpf, geschaffen wie alle anderen Geschöpfe, wenngleich als ein besonders vollkommenes, als ein Wesen der geistigen Schöpfung, die der materiellen Schöpfung vorausgeht. Als Engel geschaffen, wurde der Teufel von Gott verworfen, weil er sich zusammen mit anderen Engeln gegen seinen Schöpfer erhob. Das konnte er, weil er im Pilgerstand geschaffen worden war, also nicht in der Anschauung Gottes. Die Engel wurden nicht, so würden wir theologisch sagen, „in statu gloriae“, im Stand der Vollkommenheit oder der Vollendung geschaffen, sondern „in statu viae“, im Stand des Weges, der Unvollkommenheit, welchem der Glaube zugeordnet ist. So konnten sie sich gegen Gott erheben, und ein Teil von ihnen tat es. So entstanden der Teufel und das Reich der Dämonen und die Hölle, aus der es kein Entrinnen mehr gibt. Das ist die offizielle Lehre der Kirche. Die aber müssen die Theologen und all jene, die am Lehramt der Kirche partizipieren, verkünden, schon

³²⁴ Romano Guardini, Der Herr, Würzburg ¹⁶1997, 132-140.

deshalb, weil sie dafür bezahlt werden. Im Grunde aber deshalb, weil man in der Kirche nur ein Amt oder eine Funktion übernehmen kann, wenn man sich mit ihr identifiziert. Das bedingt die innere Logik des kirchlichen Dienstes. Alles andere ist Verrat und Unterminierung und moralisch verwerflich. Wenn die Exekutive der Kirche dabei zuschaut und nichts unternimmt, ist das Vertuschung.

Aber nun zurück zum Sündenfall der Engel. Auf die Rebellion des Teufels und seiner Engel nimmt Jesus Bezug, wenn er gemäß Lk 10,18 feststellt: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“³²⁵.

Der Grund des Abfalls des Teufels und seiner Engel war die Ablehnung der konkreten Heils- und Erlösungsordnung, die Ablehnung der Menschwerdung Gottes, wovon sie Kenntnis erhalten hatten. So stellt es jedenfalls der Dogmatiker Matthias Joseph Scheeben (+ 1888) dar, so stellen es mit ihm auch manche andere Theologen dar. Der Teufel und die bösen Engel weigerten sich, dieser Heilsordnung zu dienen. Seit dem Beginn dieser Heilsordnung haben sie diese ihre Weigerung realisiert, und sie realisieren sie weiterhin bis zum Jüngsten Tag und darüber hinaus.

Der dämonische Einfluss im Heilsgeschehen, wovon die Schriften des Neuen Testaments verschiedentlich berichten, ist demnach nichts anderes als das Manifestwerden des Protestes gegen die konkrete Heilsordnung Gottes. Dieser Protest, er ist der eigentliche Existenzgrund des Teufels und der Dämonen, der eigentliche Existenzgrund der bösen Engel. Der Teufel ist somit der Antichrist, der Gegenchristus von Anfang an. Dadurch wird der gnadenlose persönliche Streit zwischen Christus und dem Satan in die Heilsordnung hineingetragen, wie das bereits im Protoevangelium zum Ausdruck kommt, wenn davon die Rede ist, dass Gott Feindschaft setzen will zwischen der Schlange und der Frau³²⁶. Das ist ein Gedanke, der wieder aufgegriffen wird im 12. Kapitel der Geheimen Offenbarung, wenn davon die Rede ist, dass der große Drache vor der Frau Aufstellung nimmt, die im Begriff ist zu gebären³²⁷.

³²⁵ Vgl. auch die wichtigen Stellen Apk 12; Jud 1,6; 2 Petr 2,4.

³²⁶ Gn 3, 15.

³²⁷ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 135-138.

Jesus versteht sein Leben und Wirken als einen persönlichen Kampf mit dem Satan, den er immer wieder auch in seinen Reden apostrophiert. Das Wort „Satan“ oder „Teufel“ begegnet uns ungefähr dreißigmal in den Evangelien, und rund fünfzigmal berichten die Evangelien von Teufelsaustreibungen. Die Teufelsaustreibungen versteht Jesus als einen wesentlichen Teil seines messianischen Wirkens. Er erklärt: „Wenn ich die bösen Geister durch den Finger Gottes austreibe, so ist wahrhaftig das Reich Gottes zu euch gekommen“³²⁸.

Dem Heilsplan Gottes für die Menschheit und für jeden Einzelnen steht demnach, wie die Schrift bezeugt, der Unheilsplan Satans entgegen.

Aber nun zurück zur Frage des dämonischen Wunders: Wenn es so etwas gibt wie ein teuflisches Wunder, dann kann es für den Teufel nur ein Mittel sein, seinen Unheilsplan zu realisieren und den Heilsplan Gottes damit zu hintertreiben oder zu unterminieren³²⁹.

Tatsächlich werden dem Teufel in der Schrift für die Endzeit große Zeichen und Wunder zuerkannt. Da er aber ein Geschöpf Gottes ist und völlig abhängig ist von Gott, müsste Gott ihm die Fähigkeit zuerkennen, Wunder zu wirken oder besser: Gott müsste die Wunder durch ihn wirken, denn nur Gott kann Wunder wirken, nur er kann die Naturgesetze außer Kraft setzen oder sie in spezifischer Weise kombinieren, weil er sie geschaffen hat. Daher können die außergewöhnlichen Taten des Teufels oder der Dämonen, die tatsächlich eine gewisse Einwirkungsmöglichkeit auf diese unsere Welt von Gott erhalten haben, wie es uns die Offenbarung Gottes bezeugt, nicht mehr sein als Pseudowunder. Es würde der Vernunft und erst recht der Offenbarung Gottes widersprechen, wenn er durch die Teufel oder durch die Dämonen Wunder wirken und die Menschen in die Irre führen würde. Also: Der Teufel und die bösen Geister können ihr Unwesen treiben in der Welt, kraft göttlicher Zulassung, aber Wunder wirken können sie nicht. Von daher sind die außergewöhnlichen Taten, die der Teufel und die Dämonen wirken, die dämonischen Wunder, nichts anderes als Scheinwunder.

Weder die guten Engel noch die bösen können unmittelbar auf unsere Schöpfung einwirken. Sie können nicht kraft ihrer höheren Natur in unserer Welt tätig werden, das können sie nur

³²⁸ Lk 11,20-22.

³²⁹ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 134-144.

durch die Zulassung Gottes. Gott sendet die guten Engel in unsere Welt. Und er räumt den Dämonen eine gewisse Macht ein über die Menschen.

Also: Wunder im eigentlichen Sinne können die gefallenen Engel nicht wirken. Das ist gegen die Vernunft und gegen die Offenbarung, wie sie im Glauben der Kirche ihren Niederschlag gefunden hat. De facto werden die Wunder des Teufels und der gefallenen Engel in den Apokalypsen der Evangelien und in der Geheimen Offenbarung wiederholt ausdrücklich als Scheinwunder bezeichnet.

Das bedeutet, dass sich der Einfluss des Teufels nur innerhalb der Grenzen menschlicher, also normaler (psychologischer) oder paranormaler (parapsychologischer) Möglichkeiten bewegt, wenn seine Taten nicht gar einfach unter die Rubrik „Betrug“ fallen. Der Teufel und die bösen Geister wirken vor allem auf die Sinne des Menschen und von daher auf den Intellekt und den Willen des Menschen ein, ihr eigentliches Wirkungsfeld sind die Suggestion und die sinnenhafte Verführung. Besessenheit und Umsessenheit sind die Ausnahme, heute jedenfalls³³⁰.

Die dämonischen Scheinwunder begegnen uns als „Scheingarantie für die Irrlehre oder die Rebellion“, sie melden sich zu Wort „unter dem Vorwand der ‚wahren Lehre‘ oder des ‚reinen Evangeliums‘ oder des Widerstandes gegen das Allzumenschliche in der Kirche Christi“³³¹.

Faktisch sind die dämonischen Wunder nicht selten im Kontext abergläubischer Praktiken zu finden, im Kontext magischer Riten und krankhaft übersteigter Wundersucht. Als Scheinwunder treten sie oft in der unmittelbaren Nachbarschaft der echten Wunder auf, in manchen Fällen sind sie gar unentwirrbar mit ihnen verbunden, speziell an Wallfahrtsorten, wo Heiliges und Unheiliges nicht selten nebeneinander stehen und wo Wahrheit und Irrtum oder Lüge oft engstens miteinander verbunden sind. Immer wieder kann man die Erfahrung machen, dass dort, wo echte Wunder geschehen, sich zusammen mit Betrug und Illusion auch Scheinwunder etablieren, gleichsam Karikaturen der echten Wunder. Das geschieht nicht von unge-

³³⁰ Ebd., 148.

³³¹ Ebd., 149.

fähr, denn dem Teufel geht es nicht zuletzt darum, das echte Wunder in Misskredit zu bringen³³².

Gemäß dem Glauben der Kirche haben die bösen Engel keine Gewalt über die Menschen, es sei denn durch die Zulassung Gottes oder im Rahmen der Ermöglichung dieses Einflusses durch Gott. Das gilt im Hinblick auf ihre geistige Einwirkung auf diese Welt, auf den Intellekt und den Willen des Menschen, aber auch im Hinblick auf ihre materielle Einwirkung auf den Menschen, wie das bei der Besessenheit und bei der Umsessenheit der Fall. Die Einwirkung des Teufels und der bösen Geister auf den Intellekt und den Willen und auf das sittliche Handeln des Menschen findet ihre Grenze am freien Willen des Menschen. Der Teufel und die bösen Geister können von außen her oder durch die Benützung der Phantasie dem Menschen die Objekte des sündigen Begehrens vorführen oder durch Beeinflussung körperlicher Zustände bzw. durch zum Bösen führende Gemütsstimmungen auf den Menschen einwirken, aber einen direkten und nötigenden Einfluss vermögen sie hier nicht auszuüben³³³.

Mit Recht stellt bereits der Kirchenvater Augustinus (+ 430) fest: „Wenn ... der Satan uns schaden könnte, wie er wollte, dann wäre zu fürchten, dass kein Gerechter und kein Gläubiger mehr auf Erden bliebe“³³⁴. Bei Augustinus finden wir den instruktiven Vergleich des Teufels mit einem Kettenhund, der nur dem schaden kann, der sich in seine Nähe begibt.

Diese Überlegungen sind jener Form des Aberglaubens entgegenzuhalten, die hinter allen möglichen mehr oder weniger ungewöhnlichen Phänomenen dämonische Ursachen zu erkennen vermeint. Das ist eine Form des Aberglaubens, der besonders die Frommen heute erliegen oder besser: die so genannten Frommen³³⁵.

Daher kann es auch keine Mittel geben, die den Menschen instandsetzen, „nach seinem Willen Geister zu zitieren und zu bannen, oder dämonische Kräfte sich dienstbar zu machen“³³⁶. Zwar kann der Mensch das versuchen und dadurch den bösen Geistern besondere Anknüpfungspunkte für ihr Verderben bringendes Einwirken geben, aber andererseits bringt

³³² Ebd., 150.

³³³ Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1908, 430.

³³⁴ Ebd., 431.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Johann Baptist Heinrich, Dogmatische Theologie, Bd. V, Mainz 1884, 819.

gerade eine solche geistige Verfassung auch eine besondere Disposition mit sich für krankhafte Selbsttäuschungen und für gewissenlose Betrügereien. Aberglaube ist es vor allem, zu meinen, ein solcher Vertrag mit den dämonischen Mächten bringe den Menschen in unwiderfällige Abhängigkeit, als ob der Mensch sich nicht immer und in jedem Augenblick, jedenfalls prinzipiell, mit der Gnade Gottes sich bekehren könnte. Ebenso ist es Aberglaube zu meinen, dass die bösen Geister dem, der sich ihnen rückhaltlos ausgeliefert hat, nach Lust und Gedanken zu Diensten sind oder sein können, indem sie ihm die Zukunft enthüllen, ihm höhere Kräfte verleihen und ihn vor Schaden bewahren würden.

Den Kampf gegen solche abergläubischen Praktiken hat die Kirche allerdings in den Jahrhunderten nicht immer mit großem Erfolg geführt. Hier ist vor allem auch an den Hexenwahn des Mittelalters und der Neuzeit zu erinnern, der im Grunde bis heute noch nicht völlig überwunden ist.

Das erste deutsche Nationalkonzil von 742 bestimmte unter dem Vorsitz des heiligen Bonifatius (+ 673 oder 675), dass jeder Bischof in seiner Diözese seine besondere Sorgfalt darauf verwenden müsse, dass das Volk sich der Zauberkünste, der Wahrsagerei und der Hexerei enthalte. Es geht hier um die Überwindung des Heidentums. Das wird in der Polemik oft nicht genügend bedacht. Ähnlich schließt eine Synode von Köln im Jahre 1356 all jene, die sich mit Zauberei und Wahrsagerei befassen, aus der Kirchengemeinschaft aus und verlangt, dass die Namen dieser Personen an jedem Sonn- und Feiertag öffentlich verlesen werden in der Kirche³³⁷.

Noch ein Wort zur Besessenheit, zur Infestation, zum Satanismus und zur schwarzen Magie. Bei diesen Phänomenen gibt es ausgesprochen pathologische Perversitäten der natürlichen Instinkte des Menschen, das heißt aber nicht, dass das Dämonische dabei nicht selten einen wesentlichen Anteil hat.

Von Besessenheit oder auch Umsessenheit sprechen wir bei einer verborgenen, geheimen Besitzergreifung des Satans vom Willen eines Menschen, ohne dass dieser sein Verfallensein

³³⁷ Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1908, 433.

an den Satan sinnlich wahrnehmbar als real und definitiv erlebt³³⁸. Das ist dann etwa so vorstellbar wie das, was die Schrift meint, wenn sie feststellt: „... und der Satan fuhr in ihn“ (Joh 13, 27). Oder der Satan ergreift den Menschen nicht im Hinblick auf seinen freien Willen, sondern in der Unfreiheit, in den psychischen Automatismen, um von daher seine Persönlichkeit zu bedrohen und deren normale Entfaltung zu verhindern. In solch einem Fall tritt gewissermaßen an die Stelle der freien Persönlichkeit eine dämonische Pseudo-Persönlichkeit. Dann haben wir das, was wir für gewöhnlich als Besessenheit bezeichnen.

In dieser Form ist die Besessenheit allerdings nur schwerlich erkennbar, weil sich ihre Äußerungen nicht grundsätzlich von normalen pathologischen oder paranormalen seelischen Erscheinungen unterscheiden, wie sie auch im profanen Kontext vorkommen. Im Falle echter Besessenheit sind diese Erscheinungen dann das Vehikel des teuflischen Wirkens. Erst wenn man den konkreten Fall (einer angeblichen Besessenheit) tiefer betrachtet, erkennt man unter Umständen, dass eine kranke Psyche allein nicht hinreicht zur Erklärung der vorhandenen Symptome. Wegen der Schwierigkeit, die Besessenheit im Einzelfall zu erkennen, erlaubt das kirchliche Gesetzbuch den Exorzismus, den öffentlichen Exorzismus, ausschließlich gelehrten und vorsichtigen Priestern, die zudem eine besondere Beauftragung durch den Bischof haben müssen. Es geht hier um die schwierige Frage der Unterscheidung der Geister, die nach der Tradition der Kirche mit übernatürlichem Einfühlungsvermögen, mit ruhiger Bescheidenheit und Einsicht vollzogen werden muss. Es geht also darum, dass die satanische Aufladung hinter den klinisch gut beschreibbaren Krankheitsbildern erkennbar wird.

Genau so ist es bei den Besessenen in den Evangelien: Sie tragen zahlreiche Krankheits-symptome, die auf verschiedene Formen von Geisteskrankheiten hinweisen. Das heißt jedoch nicht, dass sich darin ihre Krankheiten erschöpften. Mit Epilepsie, Tobsucht, Stummheit und dergleichen ist ihre ganze Krankheit noch nicht beschrieben. Die pathologischen Zustände der Besessenen sind hier Folgeerscheinungen des dämonischen Zustandes der betreffenden Personen. Daher konnten die physischen Störungen und die paranormologischen Phänomene aufhören, nachdem durch den Exorzismus ihre eigentliche Ursache beseitigt war³³⁹.

³³⁸ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 155 bzw. 151 - 155.

³³⁹ Joseph Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn 1908, 436.

Es ist nicht zu bestreiten, dass eine große Zahl von Besessenheitsfällen aus früheren Jahrhunderten allein im Bereich der psychischen Störungen und der psychischen Krankheiten angesiedelt ist. Man war sich nicht immer der inneren Nähe der dämonischen Besessenheit zu den Phänomenen der Psychiatrie und der Parapsychologie in genügender Weise bewusst. Von einer echten Besessenheit kann man erst dann reden, wenn feststeht, dass die Psychiatrie oder Paranormologie hier keine irgendwie befriedigende Erklärung mehr zu geben im Stande sind. Darum muss auch, bevor ein öffentlicher Exorzismus gebetet wird, immer ein Psychiater konsultiert werden. Das Römische Rituale, das Rituale Romanum des Papstes Paul V. aus Jahre 1614, macht im Zusammenhang mit dem Exorzismus eigens darauf aufmerksam, dass der Exorzist sich hüten muss vor Leichtgläubigkeit.

Nach dem Römischen Rituale des Papstes Paul V. soll der Exorzist sich nicht nur durch Frömmigkeit und Klugheit auszeichnen, sondern auch durch ein reiferes Alter und durch Lauterkeit des Lebenswandels³⁴⁰. Er muss neben der eigenen Erfahrung die bewährten Autoren zu Rate ziehen, um sich ein gut begründetes Urteil zu bilden³⁴¹. Vor allem darf er nicht, so heißt es da, vorschnell einen Besessenheitsfall annehmen, damit er nicht Gefahr läuft, Erscheinungen, welche der Melancholie oder anderen pathologischen Formen zugehören, dem bösen Geist zuzuschreiben³⁴². Das Rituale schließt dabei nicht aus, dass gewöhnliche Krankheit und dämonische Besessenheit nebeneinander stehen³⁴³. Bezeichnenderweise die Besessenen hier stets als „infirmi“, als „Kranke“ bezeichnet³⁴⁴.

Von dem Besessenen wird hier erwartet, dass er selber mitwirkt am Exorzismus durch die innere Bekehrung und den Empfang des Bußsakramentes, sowie durch den würdigen Empfang der Kommunion sowie durch Akte des Glaubens, des Gebetes und der Geduld. Dem wollen auch die Lesungen, Salbungen und Beschwörungen des Ritus des Exorzismus dienen³⁴⁵.

Die Kriterien, die eine echte Besessenheit manifest machen, sind nach dem Rituale Romanum des Papstes Paul V. im Einzelnen das Verstehen fremder Sprachen, das Wissen um

³⁴⁰ Rituale Romanum Pauli V. Pontificis Maximi iussu editum, tit. X cap. 1, n. 1.

³⁴¹ Ebd., n. 2.

³⁴² Ebd., n. 3.

³⁴³ Ebd., n. 11.

³⁴⁴ Ebd., nn. 5. 6. 7.

³⁴⁵ Ebd., n. 12.

geheime und verborgene Dinge, das Verfügen über außerordentliche Kräfte und die Reaktion auf heilige und geweihte Dinge³⁴⁶. Bei diesen Kriterien handelt es sich um Vorgänge, die uns auch aus der Parapsychologie bekannt sind, die uns aber auch als außerordentliche Begleiterscheinungen der Mystik begegnen. Demnach bedient sich der Teufel im Fall der Besessenheit der Phänomene der Parapsychologie, bedient er sich also solcher Phänomene, die den Bereich der gewöhnlichen Erfahrungen sprengen, die aber durchaus nicht die Naturordnung oder unsere natürliche Seinsordnung übersteigen. Von daher ist die Besessenheit nur sehr schwer als solche eindeutig zu bestimmen. Man kann sie faktisch nur unter Berücksichtigung des genauen Kontextes der außerordentlichen Phänomene, die mit ihr verbunden sind, mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit identifizieren.

Um mit Sicherheit hinter den psychopathologischen und parapsychologischen Phänomenen das Wirken des Teufels erkennen zu können, bedürften wir jener Einsicht, die nur Gott selber hat. Immer besteht also die Gefahr für den Exorzisten, dass er natürliche Vorgänge oder eine rein natürliche Psychopathie als Anzeichen für Besessenheit deutet oder auch, dass er eine echte Besessenheit für eine rein natürliche Krankheit oder auch die daraus hervorgehenden paranormalen Phänomene nur natürlich erklärt. Das gilt in jedem Fall, auch wenn der Exorzist sich noch so genau an die Vorschriften hält und den Fall mit Hilfe der Kriterien gewissenhaft überprüft.

Eine besondere Schwierigkeit ist dabei noch die, dass die außergewöhnlichen Phänomene im Kontext der Besessenheit nicht ständig beobachtet werden können, sondern immer nur in der Krise auftreten. Bei der Besessenheit gibt es nämlich zwei Zustände, den Normalzustand, in dem man dem Besessenen nichts ansehen kann, und den Krisenzustand, in dem der Besessene die genannten Phänomene und eine Fülle weiterer Phänomene produziert, wie etwa Taubheit, Stummheit, Blindheit oder Lähmungen und dergleichen. Auch die Phänomene der Levitation sowie der Empfindungslosigkeit und der Amnesie sind bei Besessenen beobachtet worden.

Nach dem Rituale Romanum des Papstes Paul V. muss der Exorzist zunächst durch Fragen den genauen Sachverhalt klären. So muss er beispielsweise fragen, ob ein Teufel oder mehre-

³⁴⁶ Ebd., tit. XII, cap. I.

re Teufel anwesend sind, er muss fragen, wie sie heißen, warum sie zu dem Besessenen kamen, was der von Gott gewollte Zweck dieser Besessenheit ist und an welchem Tag und zu welcher Stunde sie beendet sein wird³⁴⁷. Dabei geht die kirchliche Praxis von der Voraussetzung aus, dass die Teufel auf diese Fragen wahrheitsgetreu antworten müssen. Ausdrücklich verbietet das Rituale Fragen, die sich nicht auf die Erhellung des speziellen Falles beziehen³⁴⁸. Man geht im Rituale Romanum davon aus, dass die Besessenheit entweder eine Strafe ist für eine Schuld oder die Konsequenz eines Fluches oder einfach nur eine Prüfung. Stets muss der Exorzist gemäß dem Rituale Romanum auch die Weihwasserprobe und die Reliquienprobe machen, weil die wirklich Besessenen vor diesen Zeichen angeblich einen außerordentlichen Respekt haben³⁴⁹.

Als ein bedeutsames Moment der Besessenheit hat man stets auch die Fähigkeit des Besessenen angesehen, dass er nie gelernte Sprachen zu sprechen vermag. Das betont auch das Römische Rituale. Weitere wichtige Beobachtungen sind in diesem Zusammenhang die Fähigkeiten, das Gewissen anderer Menschen aufzudecken und ihnen ihre geheimsten Fehler zu offenbaren, über wissenschaftliche Fragen wie Sachverständige zu reden, künftige Dinge vorauszusagen und übermenschliche körperliche Kräfte zu entwickeln. Auch Levitationsphänomene werden, wie bereits gesagt, im Zusammenhang mit der Besessenheit berichtet.

Ein weiteres seltsames Phänomen ist in diesem Zusammenhang die Erscheinung der Injekta. Darunter versteht man die Tatsache, dass von den Besessenen Gegenstände auf unerklärliche Weise in den Leib aufgenommen werden, die wieder zum Vorschein kommen durch Erbrechen, Stuhlgang oder Auseiterung. Als solche Gegenstände werden genannt Nadeln, Nägel, Scherben, Holzstücke, Knochen, Meerschaumfedern, See gras, Haare, Schnüre, Garnknäuel, Lumpen und Lederstücke. Diese Injekta sind nach wie vor ein physiologisches Rätsel. Es ist aber bemerkenswert, dass die Lust zur Aufnahme und zum Verschlucken von allen möglichen Gegenständen auch bei der Hysterie häufig zu beobachten ist und dass da in ähnlicher Weise diese Gegenstände auf dem natürlichen Weg wieder zum Vorschein kommen³⁵⁰.

³⁴⁷ Ebd., tit. XII cap. 1 n. 15.

³⁴⁸ Ebd., n. 14.

³⁴⁹ Adolf Rodewyk, Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum, Aschaffenburg 1963, 197 f.

³⁵⁰ Vgl. Bruno Grabinski, Wunder, Stigmatisation und Besessenheit in der Gegenwart. Eine kritische Untersuchung, Hildesheim 1923, 313 - 320.

Auch Spukphänomene scheinen des Öfteren im Zusammenhang mit der Besessenheit zu stehen.

Man könnte nun fragen, warum der Teufel in bestimmten Fällen und zu bestimmten Zeiten seine Herrschaft so öffentlich kundmacht und sein Treiben auf diese Weise gewissermaßen demaskiert. Die traditionelle Lehre von der Unterscheidung der Geister antwortet darauf, dass der Teufel auf diese Weise von Zeit zu Zeit eine beängstigende und verrückende Demonstration seiner Macht und seiner scheinbaren Unüberwindlichkeit geben will. Daraus würde sich dann erklären, weshalb die Besessenheit häufiger vorkommt zur Zeit Jesu und an bestimmten Wendepunkten der Kirchengeschichte³⁵¹.

Wie uns von dem evangelischen Pfarrer Johann Christoph Blumhardt berichtet wird - ich sprach bereits über ihn im Zusammenhang mit den Wundern -, gibt es auch im evangelischen Raum Besessenheitsfälle, die dieser geheilt hat. Er vertritt allerdings die Ansicht, dass es sich bei den Dämonen, die von Menschen Besitz ergreifen, vielfach um abgeschiedene Seelen handelt, also um Seelen verstorbener Menschen, was zum einen gegen die katholische Lehre verstößt - das gibt es nicht nach katholischer Auffassung -, zum anderen aber auch gegen die offizielle protestantische Lehre verstößt, schon deshalb, weil man hier im Allgemeinen nicht mit einer leiblosen Fortexistenz der Seele rechnet. Blumhardt spricht sich allerdings betont aus gegen die Annahme einer Reinigung der Seele durch die jenseitige Qual und bekennt sich damit wieder klar zur protestantischen Dogmatik. Wesentliche Elemente des Exorzismus sind bei Blumhardt Fasten und Beten, was wiederum genuin biblisch ist.

Wie uns die Hagiographie berichtet, entfaltet der Teufel besondere Aktivität bei den Heiligen, bei denen, die sich konsequent um ein heiliges Leben bemühen. „Es ist die einstimmige Tradition von Kirchenvätern, Mönchen und christlichen Asketen, dass sich der Satan in einem solchen Fall häufig, von machtloser Wut getrieben, eindeutig zu erkennen gibt und durch hässliche Quälereien und angsteinflößende Suggestionen - vergeblich - versucht, die auf Gott gerichtete Aufmerksamkeit des Heiligen abzulenken und seinen apostolischen Eifer abzuschrecken“³⁵². In diesem Fall kann der Teufel nicht psychische Leiden oder organische Krankheiten hervorrufen, es sei denn über den Umweg feindlicher oder sich in seiner Macht

³⁵¹ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 151-160.

³⁵² Ebd., 160.

befindlicher Menschen. Direkt kann er sich hier nur der normalen oder paranormalen psychischen Erscheinungen bedienen, um die Menschen zu hartnäckigen Ängsten und Qualzuständen zu führen. Solche dämonischen Quälereien pflegen wir als Infestationserscheinungen zu bezeichnen. Dabei muss man sehen, dass sie sich grundsätzlich nicht unterscheiden von dem, was uns in den Spuk- und Gruselgeschichten begegnet³⁵³. Möglicherweise handelt es sich hier um das gleiche Phänomen, das dann im Fall der Infestation von seiner Verursachung her eben in einer tieferen Dimension ansetzt. Wenn die vermeintlichen dämonischen Nachstellungen in solchen Fällen nicht paranormal sind, so sind sie psychischer Natur, bedingt etwa durch übermäßige Aszese, durch Entziehung von Nahrung und Schlaf bei intensiver geistiger Beschäftigung³⁵⁴. Es liegt nahe, hier an die dämonischen Quälereien zu erinnern, die uns etwa von dem Pfarrer von Ars Jean Vianney (+ 1859) berichtet werden.

Also auch bei den Infestationserscheinungen müssen wir die rein natürlichen von den diabolischen unterscheiden und die Kriterien wiederum im Kontext des Geschehens suchen. Konzentrieren sich die Infestationserscheinungen um wichtige religiöse Ereignisse oder um außerordentlich heilige Personen, so ist das ein Kriterium dafür, dass sie diabolischen Ursprungs sind.

Es ist bemerkenswert, dass der Pfarrer von Ars aus der Heftigkeit der teuflischen Quälereien, die er erleiden musste, etwa auf die Nähe einer Bekehrung schloss³⁵⁵.

In der schwarzen Magie oder im Satanismus versucht der Mensch, mit Hilfe des Teufels Macht auszuüben. Die schwarze Magie oder der Satanismus treten in der Regel an die Stelle von unentwickelten oder entarteten religiösen Vorstellungen. In der schwarzen Magie wird der Mensch vom Dunkel des Geheimnisses fasziniert. Im Grunde handelt es sich in ihr um die Befriedigung einer pervertierten religiösen Sehnsucht. Das gilt nicht minder vom Satanismus. Es handelt sich hier um so etwas wie eine Anti-Religion, verbunden mit einer Anti-Moral. Man hat gesagt, nicht zu Unrecht, im Satanismus werde dem Wahnsinn die religiöse Weihe erteilt. Auch hier sind die psychischen und die parapsychologischen Phänomene nur schwerlich zu unterscheiden von einem echten Eingreifen des Teufels oder besser: der bösen

³⁵³ Ebd.

³⁵⁴ Joseph Zahn, Einführung in die Mystik, Paderborn 1908, 444.

³⁵⁵ Louis Monden, Theologie des Wunders, Freiburg 1961, 160 f.

Geister. Vorläufer des Satanismus begegnen uns bereits in der altchristlichen Gnosis, die sich, wenn auch peripher, durch die Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit durchgehalten hat. Vieles ist hier Aberglaube, aber sicherlich nicht Alles.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob es so etwas gibt wie einen Teufelspakt. Diese Frage wurde in den Jahrhunderten häufig positiv beantwortet, wenn es auch immer dezidierte Gegner dieser Position gab und die Kirche diese Meinung nie als solche vertreten, sie vielmehr immer wieder bekämpft hat. Immerhin hat aber auch Thomas von Aquin (+ 1274) die Meinung vertreten, dass es so etwas gebe wie einen Teufelspakt. Bis heute prägt sie noch vielfach den Volksglauben, den Volksaberglauben, so müssen wir eigentlich sagen, denn aus der Perspektive des Glaubens der Kirche kann es so etwas nicht geben.

Der Gedanke des Teufelspaktes spielt eine große Rolle in der schwarzen Magie. Bei weiblichen Vertretern der schwarzen Magie tritt an seine Stelle der Gedanke der Teufelsbuhlschaft.

Psychologisch ist die Magie für den Menschen deshalb so attraktiv, weil er hier die personale Verantwortung an Dinge und dingliche Vorgänge abschieben und in die Anonymität flüchten kann. Das aber bedeutet die Preisgabe der Personalität mit all den sich daraus ergebenden Folgen³⁵⁶.

In diesen Bereich gehört auch das dunkle Kapitel des Hexenaberglaubens und der Hexenprozesse, in dem sich das Heidentum konserviert hat, dem im Mittelalter zum Teil auch Bischöfe und, wenn auch seltener, Päpste verfallen sind. Die letzte Hexe wurde in Deutschland am 11. April 1775 hingerichtet. Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts enthält das Strafgesetzbuch nicht mehr das Delikt der Hexerei³⁵⁷.

Dennoch hat der Hexenglaube auch heute noch nicht wenige Anhänger. Oft erheben jene, die sich der schwarzen Magie verschrieben haben, den Anspruch, Hexer oder Hexen zu sein.

³⁵⁶ Zur Frage der Besessenheit und der Umsessenheit vergleiche auch: Joseph Schumacher, Satanismus heute, in: Egon von Petersdorff, Daemonologie, Bd. II, Stein a. Rh. 1995, 518 – 535.

³⁵⁷ Vgl. Friedrich-Wilhelm Haack, Aberglaube - Magie - Zauberei, München 1977, 21.

Man spricht auch von Menschen mit einem bösen Blick, denen man aus dem Wege gehen muss.

Als Hexen versteht man Personen, die einen Bund mit dem Teufel geschlossen und dadurch übernatürliche Kräfte erlangt haben, die diese Kräfte einsetzen, um ihren Mitmenschen Schaden zuzufügen an Leib und Seele. Hexer oder Hexen sind also Zauberer oder Zauberinnen. Sie sagen sich los von Gott und verschreiben sich dem Teufel als Eigentum, um Schadenzauber gegen alles Lebendige auszuüben und die Natur zu beherrschen. Etymologisch ist die Hexe die den Hag Schädigende oder die Zaunreiterin. Man denkt dabei also an Personen, zumeist an Frauen, aber nicht ausschließlich, die einen Pakt mit dem Teufel geschlossen und deshalb außergewöhnliche zerstörerische Kräfte haben.

Der Hexenwahn ist allgemein ein religionsgeschichtliches Phänomen. Ihn gibt es bei allen Völkern und in allen Kulturen. Inkonsequenterweise auch im Christentum. Die Kirchenväter bekämpften ihn. Karl der Große bestraft die Hexenverfolgungen. Papst Gregor VII. verbietet sie ausdrücklich und bezeichnet die verfolgten Hexen als unschuldig. Die Kontakte mit dem Orient durch die Kreuzzüge und die Katharer mit ihrem Dualismus gaben dem Hexenglauben Auftrieb und neue Nahrung.

Der Hexenglaube ist als ein Sonderfall des magischen Weltverständnisses zu verstehen. Heute erlebt er eine bemerkenswerte Renaissance. Dabei verbindet er sich durchweg mit dem neuen Satanismus und dem neuen Satanskult. Wie eine demoskopische Befragung im Jahre 1976 ergab, ist in der Bundesrepublik Deutschland jeder Zehnte der Meinung, dass es so etwas wie Hexen gibt³⁵⁸. Glaubt man den Medien, so wächst die Zahl derer, die bei Krankheit auf Hexenbannung setzen, merklich. Im Jahre 1970 soll man für eine Hexenbannung zwischen 200 und 500 DM gezahlt haben. Die zweiundsiebzigjährige Hexe Ulla von Bernus aus Wüstefeld bei Rotenburg an der Fulda, die in Kleinanzeigen in Frauenzeitschriften und auf roten Prospekten ihre Dienste als Hexe und Satanspriesterin anbietet, berechnet unter Umständen bis zu 30 000 Mark für die Zusammenführung und die Trennung von Menschen, speziell für das „Tothexen“ von Ehemännern. Etwa 10 000 Frauen sind in der Bundesrepublik angeblich als Hexen aktiv, und sie haben sich in 70 Konventen zusammengeschlossen. Ihnen

³⁵⁸ Vgl. „Die Welt“ vom 29. Januar 1977.

stehen angeblich 24 Spezialgeschäfte zur Verfügung, in denen sie ihren Hexenbedarf einkaufen können. Jährlich sollen in der Bundesrepublik 30 Tonnen „Asa Foetida“, zu deutsch „Teufelsdreck“ gegen Verhexung aus Ostasien eingeführt werden.

In England gründete Ende der dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts Gerald Gardner, Mitglied des Ordo Templi Orientis, langjähriger Freund von Aleister Crowley (+ 1947), eine Hexensekte und ein Museum für Magie und Hexenkunst. Magische Zirkel, die heute sozusagen aus dem Boden schießen, verbinden sich oft mit einem neuen Interesse am alten Hexenglauben. So wird etwa von einer Hexe berichtet, die einen Workshop leitete, wo sie ihre Jüngerinnen Selbsterfahrung im Zeichen der Großen Mutter lehrte. Es wird berichtet von Mönchtegern-Hexen, die sich bei Vollmond im Moor oder in einem verlassenen Steinbruch zu gespenstischen Reigen treffen, von Frauen, die in den Hexen der vergangenen Jahrhunderte Symbole weiblichen Widerstandes und weiblicher Macht sehen wollen. Nicht selten üben sich die erklärten Feministinnen bei uns in magischen Ritualen.

Ursprünglich hat die Kirche den Glauben an Zauberei und damit auch den Hexenwahn als Überrest des alten Heidentums energisch bekämpft. Nicht wenige Kirchenväter wandten sich im kirchlichen Altertum ausdrücklich dagegen. So etwa Hippolyt (+ 235), Johannes Chrysostomus (+ 407), Caesarius von Arles (+ 542), Martin von Braga (+ 580), Rhabanus Maurus (+ 856) und Hinkmar von Reims (+ 882), um nur einige zu nennen. 785 erklärt eine Synode in Paderborn: „Wer, vom Teufel verleitet ... behauptet, dass es Hexen gibt, und sie auf dem Scheiterhaufen verbrennt, wird mit dem Tod bestraft“. Karl der Große (+ 814) stellte die Verfolgung von Hexen unter Strafe. Papst Gregor VII (+ 1085) untersagte es in einem Schreiben an König Harald von Dänemark ausdrücklich, Frauen als Hexen zu verfolgen und als vermeintliche Urheberinnen von Stürmen, Krankheiten und Seuchen zu töten, und bezeichnete die verfolgten Hexen als Unschuldige. Im „Decretum Gratianum“, einer bedeutenden Kirchenrechtssammlung aus dem 12. Jahrhundert, findet sich ein Canon, in dem festgestellt wird, wer an Hexenwerk glaube, falle ins Heidentum zurück, weil er Vexierbilder Satans für bare Münze nehme.

Man war zwar von der Existenz von Teufeln und Dämonen überzeugt, nicht jedoch von der Möglichkeit, dass der Mensch sich ihrer bedienen könnte. Darin erkannte man nichts anderes

als die Phantasie der Hexenmeister. Diese Position vereint die meisten Theologen des Mittelalters. Aber der alte Volksglaube wirkte weiter.

Im Hochmittelalter erhielt der Hexenglaube eine neue Belebung durch die Kreuzzüge und durch das Vordringen des arabisch-jüdischen Zauberglaubens von Spanien und Süditalien her. Hinzukam die Irrlehre der Katharer mit ihrer Lehre vom bösen Urprinzip. Gegen den sich nun stark ausbreitenden Hexenglauben gab es zunächst noch Widerstand in der Kirche, aber die Verantwortlichen verfielen immer mehr dem Zeitgeist, manchmal auch die Päpste.

Hexenprozesse gibt es im christlichen Abendland seit dem 14. Jahrhundert. Man beruft sich dabei auf das mosaische Gesetz nach dem Zauberei, Wahrsagerei und Totenbeschwörung als Götzendienst galten und deshalb mit der Steinigung geahndet werden sollten. Auch die römische Gesetzgebung bestrafte die Zauberei, wenn sie gegen Zauberer, die durch irgendwelche Künste den Tod eines Menschen herbeigeführt hatten, die Strafe des Feuertodes verhängte. Hatte die Kirche dem im Altertum und im Mittelalter zunächst das Verbot von Hexenverfolgungen entgegengestellt, ließ sie sich unter dem Druck der Volksleidenschaft und der Volksjustiz zu einer Aufhebung dieses Verbotes verleiten. Das konnte um so eher geschehen, als man den Hexenglauben angesichts der gefährlichen Irrlehre der Katharer mit dem Vorwurf der Ketzerei verband. Die Begründung der Strafe entlehnte man dem Alten Testament, ihren Vollzug dem römischen Recht. Vor diesem Hintergrund wurden am 13. Mai 1239 in Mont-Aimé 183 Katharer verbrannt.

Angeheizt wurde der Hexenwahn durch die Bulle des Papstes Innozenz VIII. „Summis desiderantes affectibus“ vom 5. Dezember 1484, die die Inquisitoren Jakob Sprenger und Heinrich Institoris erwirkt hatten, um den Widerstand gegen die Inquisition zu brechen, und durch deren dreibändige Schrift „Maleus maleficarum“, zu deutsch „Der Hexenhammer“, der drei Jahre später, 1487, in Straßburg im Druck erschien. Nun entstanden schon bald zahlreiche weitere Traktate, die den Hexenverfolgern zur Hilfe kamen. Gerade der „Hexenhammer“, der immer wieder neu aufgelegt wurde, und die „Hexenbulle“ waren dem Hexenwahn sehr förderlich, und sie gaben ihm vor allem ein moralisches Alibi obwohl sie den Widerstand gegen die Hexenprozesse innerhalb der Kirche nicht völlig zum Schweigen bringen konnten. Bezeichnenderweise entstanden immer wieder Gegenschriften gegen den „Hexenhammer“.

Der Hexenwahn griff um sich vor allem vom Beginn des 15. Jahrhunderts an und währ-te bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Seinen Höhepunkt hatte er im ausgehenden 16. und 17. Jahrhundert. Der erste Hexenprozess hatte 1419 in Luzern stattgefunden. Im 13. Jahrhundert bereitete sich der Hexenwahns vor, als man die Katharer als Hexen (wegen der Ketze-rei) anklagte. Nun am Beginn des 15. Jahrhunderts setzte die systematische Aufspürung der Hexen ein bzw. das Phänomen der epidemischen Massenverfolgung³⁵⁹.

Alles in allem müssen die parapsychologischen Vorgänge - wie auch die Spitzenlei-stungen der gesunden Psyche sowie die außergewöhnlichen Leistungen der kranken Psyche - in jedem Fall dem natürlichen Bereich angehören, ganz gleich, wie sie im Einzelnen erklärt werden, auch wenn die Erklärung eine Unmenge von Fragen offen lässt. Wir stehen hier vor ungewöh-nlichen Leistungen der menschlichen Psyche oder der immanenten Wirklichkeit, vor ei-nem Mechanismus von Vorgängen, den wir als solchen erkennen, ohne ihn völlig durch-schauen zu können.

Dabei sind die Phänomene der Besessenheit, des Satanismus und des Hexenwahns für uns von Bedeutung in diesem Zusammenhang, weil sie nicht wenige Ähnlichkeiten aufweisen mit dem, was uns in den außergewöhnlichen Leistungen der menschlichen Seele, in der Parapsy-chologie sowie in den außerordentlichen Begleiterscheinungen der christlichen Mystik be-gegnet, worauf ich im Folgenden zu sprechen komme. Bei aller Ähnlichkeit lassen sich je-doch wesentliche Unterschiede erkennen, und zwar hinsichtlich des Kontextes, der Intensität und auch größtenteils hinsichtlich der Form.

KAPITEL IV: DIE MACHT DES GEISTES UND DER TIEFENSEELE (SUGGESTION, HYPNOSE, HYSTERIE, YOGA, FEUERGANG, SCHAMANISMUS)

Im IV. Kapitel dieser Vorlesung „Das Wunder heute“ geht es um die Einwirkungsmöglich-keiten des Geistes oder der Seele auf den Leib des Menschen, um die enge Verbindung, die zwischen dem „σῶμα“ und der „ψυχή“ besteht. Dadurch wird es uns bewusst, wie vorsichtig wir sein müssen, wenn es gilt, ein außergewöhnliches Ereignis als natürlicherweise unerklär-

³⁵⁹ Vgl. die ausführliche Behandlung dieser Problematik in: Joseph Schumacher, Esoterik - die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen, Paderborn 1994, 57-66 (Hexenwahn) und 66-99 (Satanismus)

bar zu bestimmen. In diesem Zusammenhang müssten wir uns dann auch Gedanken machen über die Grundformen der paranormalen Phänomene. Das soll hier aber nicht geschehen, weil wir uns noch Gedanken machen wollen über die Wunder im Neuen Testament, wie sie sich im Einzelnen darstellen und wie sie zu verstehen sind.

Zur Parapsychologie oder zu den parapsychologischen Phänomenen seien hier nur einige grundlegende Bemerkungen gemacht. Statt von Parapsychologie spricht man heute gern von Paranormologie, weil mit dem Terminus „Parapsychologie“ die außerordentlichen Phänomene, um die es hier geht, auf die Psyche zurückgeführt werden, das aber ist nicht mehr als eine Hypothese. Wir unterscheiden hier im Allgemeinen zwei Gruppen von Phänomenen: die außersinnliche Wahrnehmung (ASW) und die Psychokinese oder besser Telekinese³⁶⁰. In der außersinnlichen Wahrnehmung geht es um die „Fähigkeit, Kenntnisse in Erfahrung zu bringen, die sich auf zeitlich (vergangen und zukünftig) und / oder räumlich entfernte Gegenstände oder Bewusstseinsinhalte beziehen. Dabei muss ausgeschlossen sein, dass diese Kenntnisse auf sinnlichem Wege vermittelt werden oder durch Schlussfolgerungen und dergleichen in Erfahrung gebracht werden“³⁶¹. Im Einzelnen begegnet uns die außersinnliche Erfahrung als Hellsehen, Telepathie und Präkognition.

Von Hellsehen sprechen wir, wenn jemand auf Anfrage den Aufenthaltsort einer gesuchten Sache angehen kann und es sicher ist, dass „er diese gewünschte Information weder auf normalem Wege erfahren hat, noch auch vom Bewusstsein oder Unbewussten einer anderen Person, die darum weiß ‚abgezapft‘ hat“³⁶².

Telepathie bedeutet Fernfühlen. Da wird eine Information „auf ungewöhnlichem und bislang ungeklärtem Wege aus dem Bewusstsein bzw. Unbewussten einer Person ‚abgezapft‘“. Dabei muss eine „sinnliche oder technische Vermittlung“ ausgeschlossen sein. Die Telepathie ist dem Hellsehen nicht ganz unähnlich. Wenn nämlich ein so genannter Hellseher „eine Infor-

³⁶⁰ Statt von außersinnlicher Wahrnehmung spricht man auch von Psi - Erfahrung oder auch von ESP = Extrasensory perception, von AGE = Außergewöhnliche Erfahrung.

³⁶¹ Gerhard Adler, Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde ... Psychologie, Okkultismus, Religion, Frankfurt / Main 1976, 25.

³⁶² Ebd.

mation vermittelt, die er von den bewussten oder unbewussten Kenntnissen dritter bezieht, so geschieht ... Telepathie und nicht Hellsehen³⁶³.

Die Präkognition, eine dritte Form der außersinnlichen Wahrnehmung - man kann sie als eine Sonderform des Hellsehens verstehen, meint „das Vorauswissen eines Ereignisses, das erst in der Zukunft stattfindet“³⁶⁴. Zuweilen spricht man hier auch statt von Präkognition von Prophetie, speziell im religiösen Kontext. Bei der Präkognition handelt es sich um das „Vorauswissen eines zukünftigen Vorgangs, für den keine zureichenden Gründe bekannt sind, die ihn auf eine normal erschließbare Weise herbeiführen könnten und der sich auch nicht als Folge des Vorauswissens einstellen kann“³⁶⁵.

Also: Als Hellsehen bezeichnen wir die paranormale „Wahrnehmung objektiver Sachverhalte, unabhängig von einer Bewusstseinsvermittlung durch einen anderen Menschen sowie unter Ausschluss sonstiger Kommunikationsmöglichkeiten“. Als Telepathie bezeichnen wir die „Aufnahme fremder Bewusstseinsinhalte ohne sinnliche oder technische Vermittlung“. Und als Präkognition bezeichnen wir „Vorauswissen, Vorschau (oder) Hellsehen in die Zukunft als Ahnung oder Wissen um zukünftige Ereignisse, die in der gegenwärtigen Situation weder erwartet noch aus ihr erschlossen werden können“³⁶⁶.

Nähere Einzelheiten über dieses weite Gebiet können Sie dem Taschenbuch von Gerhard Adler entnehmen „Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde ... Psychologie, Okkultismus, Religion“, das im Jahre 1976 in 2. Auflage in Frankfurt am Main im Druck erschienen ist. Erinnert sei hier aber auch an das von Hans Bender begründete Institut unserer Freiburger Universität für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene, das aus dessen Lehrstuhl für Parapsychologie hervorgegangen ist.

Wenn wir in diesem vierten Kapitel unserer Vorlesung nun über die außergewöhnlichen Fähigkeiten des menschlichen Geistes oder der Geistseele des Menschen und ihrer Einwirkungsmöglichkeit auf den Leib sprechen, müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass das, worum es uns hier geht, teilweise schon dem Bereich der Paranormologie angehört, dass es

³⁶³ Ebd., 27.

³⁶⁴ Ebd., 30.

³⁶⁵ Ebd.

³⁶⁶ Ebd., 32.

hier einen fließenden Übergang gibt. Darum auch hier der kurze Blick auf diese neuere Erfahrungswissenschaft.

In diesem vierten Kapitel geht es uns zunächst um die Suggestion, die sich als eine besondere Form der Macht des Geistes über den Leib darstellt oder ein Vielfaches von Einflussmöglichkeiten, die die Seele gegenüber dem Leib hat. Die Suggestion stellt sich im Einzelnen dar als Autosuggestion und als Fremdsuggestion. Wir wissen heute, dass die Suggestion nicht nur die funktionellen Erkrankungen beeinflussen kann, dass sie unter Umständen gar bei organischen Krankheiten den Heilungsvorgang initiieren und begleitend fördern kann, sofern es sich nicht um natürlicherweise irreversible Zerstörungen von Organen handelt. Wo immer die Suggestion jedoch Einfluss nehmen soll auf die Heilung von organischen Krankheiten, da braucht sie Zeit. Da kann sie niemals in einem Augenblick wirksam werden. Ich sprach darüber bereits bei den Erörterungen über die Lourdes-Wunder.

Zur Seele des Menschen, die suggestiv beeinflusst werden kann, gehört nicht nur die bewusste Sphäre, sondern auch - und mehr noch - die unbewusste Tiefenschicht der Seele, die Tiefenseele, deren Bedeutung hinsichtlich der Gesundheit der Seele und des Leibes und folglich hinsichtlich seiner Gesundheit noch größer ist als der Bereich des Bewusstseins. Gerade diese Tiefenseele ist besonders leicht verwundbar, und solche Verwundungen sind von weit reichender Wirkung, auch auf den Leib des Menschen.

Eine spezifische Form der suggestiven Beeinflussung des Menschen, gleichsam eine Intensiv-Suggestion, ist die Hypnose. In der Regel begegnet sie uns als Fremdsuggestion, es gibt aber auch die Autosuggestion. In der Hypnose wird künstlich eine Art von Schlafzustand hergestellt, ein Wachschlaf, wie man sagt, der verschiedene Grade der Bewusstseinsenkung beinhalten kann. In der Hypnose dominiert das vegetative Leben, während die rational-kritische Kontrolle weitgehend ausgeschaltet und die Verantwortung des Individuums stark herabgesetzt ist. Von daher bedingt die Hypnose erhöhte Suggestibilität und erhöhte geistige Beeinflussung des Hypnotisierten durch den Hypnotisierenden. Das geht bis zu Affektionen der Haut, bis zu Blutschwitzen und ähnlichen psychosomatischen Phänomenen. Es leuchtet ein, dass man, wenn man Verwundungen durch die Hypnose und in der Hypnose beibringen kann, dass man diese dann auch mit dieser Methode wieder beseitigen kann. - Neben der

Fremdsuggestion gibt es die Autosuggestion. Klassische Beispiele für Autohypnose sind die Ekstase, die Verzückung und der Trancezustand, Phänomene, die in der Mystik im Allgemeinen eine große Rolle spielen.

Eine besondere Fehlform psychischen Verhaltens ist die Hysterie, die ihrerseits relativ weit verbreitet ist. In ihr nimmt die Suggestibilität des Menschen eine krankhafte Form an. Man zählt die Hysterie zum Formenkreis der Neurosen. Durch die Hysterie erhält der Mensch die Fähigkeit, körperliche Krankheitssymptome durch seelischen Einfluss hervorzurufen, vor allem Lähmungen, oder den Ausfall der Sinnesfunktionen, Ohnmachtsanfälle und dergleichen. Die Hysterie kann Krankheiten hervorbringen und beseitigen. Sie geht einher mit außergewöhnlicher Egozentrik, mit der Monomanie, mit dem Narzißmus, einem gerade heute sehr verbreiteten Leiden, das freilich im Allgemeinen nicht als solches identifiziert wird, einher. Mit der Hysterie verbindet sich partieller Wirklichkeitsverlust. Sie weist eine gewisse Verwandtschaft mit dem Wahn auf, der freilich dann schon in den Bereich des Pathologischen gehört und den man für gewöhnlich dem Krankheitsbild der Schizophrenie zuordnet. Auch bei dem Wahn haben wir als charakteristische Symptome die Phänomene der Monomanie, des Narzißmus, und des Wirklichkeitsverlust, wenngleich hier in ausgeprägterer Form als bei der Hysterie.

Die Möglichkeiten, körperliche Veränderungen durch Vorstellungseinwirkung hervorzurufen, die in gewisser schon beim gesunden Menschen möglich sind, sind bei Hysterikern geradezu verblüffend. Das geht bis zu Scheintod und wirklichem Tod. Letzteres ist allerdings nur einmal möglich, weil irreversibel.

Was für uns wichtig ist, das ist das Faktum, dass man solche Mechanismen auch in Dienst nehmen kann, um positive Ziele zu erreichen. Wenn etwa die hysterische Lebenshemmung in den Dienst der Gesundheitsförderung gestellt wird, so ist der Laie leicht geneigt, von Wundern zu sprechen.

Ein Phänomen, das uns besonders eindrucksmächtig die Einwirkungsmöglichkeiten des Geistes und des geistigen Lebens auf die körperlichen Vorgänge vor Augen führt, ist das Yoga, eine Meditations- und Konzentrationspraxis, wie sie im Zusammenhang mit dem Hinduismus

ausgebildet worden ist und heute auch in der westlichen Zivilisation eine wachsende Bedeutung erhält. Im Yoga begegnen uns ganz unvorstellbare Fälle von Vitalbeherrschung, wenn etwa bis zu Monaten die Lebensfunktionen derart reduziert werden können, dass eine Art von Winterschlaf herbeigeführt wird.

Im Yoga begegnet uns auch so etwas wie die Still-Legung der Tätigkeit der Verdauungsorgane, die Beherrschung der Wärmeregulierung des Körpers und die Unverletzbarkeit durch Feuer.

Gerade das Yoga mahnt uns zur Vorsicht hinsichtlich der Kennzeichnung ungewöhnlicher oder uns unerklärlicher Vorgänge als Wunder.

In einer Reihe von heidnischen Religionen, vor allem auch im Schamanismus, einem dem Yoga verwandten Phänomen, das uns in den verschiedenartigen Kulturen und Religionen begegnet, spielt der Feuergang eine große Rolle. Er ist da eine Form ekstatischen Erlebens und eine Technik, das ekstatische Erleben zu erreichen. Man hat Feuergang oft als „demonstratio pagana“ verwendet. Das wäre dann ein klassischer Fall des dämonischen Pseudowunders. Man erhebt hier den Anspruch, ein echtes Wunder zu sein, Ergebnis der Kontaktnahme mit der jenseitigen Welt zu sein, in Wirklichkeit handelt es sich hier jedoch um einen natürlichen Vorgang, der sich aus den ungeahnten Möglichkeiten der Tiefenseele erklärt.

Die genannten Punkte, die Suggestion, Autosuggestion und Fremdsuggestion, die Hypnose, die Hysterie, das Yoga, der Feuergang und der Schamanismus, sollen nun noch ein wenig breiter dargelegt werden.

Die allermeisten Krankheiten haben nicht nur körperliche Ursachen, sondern auch seelische. Daher ist die Person des Heilers stets von größter Bedeutung für den Heilvorgang.

Es gibt Taten und Worte, die uns kränken, das heißt: krank machen. Die Seele wird krank, und die kranke Seele macht den Leib krank. Daraus resultiert die ethische und die religiöse Dimension der Krankheit und des Heilvorgangs bzw. die Zuordnung des Arztberufs zum Beruf des Seelsorgers und umgekehrt. Als komplexe gesamt menschliche Wirklichkeit betrachtet,

zeigt uns die Krankheit ihre innere Beziehung zur Religion und zu Gott. Daher spielen auch gerade die Krankenheilungen eine große Rolle in den Evangelien als Exemplifikation der angebrochenen Königsherrschaft Gottes³⁶⁷.

In primitiven Kulturen war diese innere Zuordnung, die Zuordnung des Arztberufes zum Beruf des Seelsorgers und umgekehrt noch selbstverständlich, wenn die beiden Berufe durch ein und dieselbe Person ausgeübt wurden. Später hat man das vergessen, um es heute wieder neu zu erahnen.

Die Krankheit als komplexe gesamt menschliche Wirklichkeit betrachtet, zeigt uns ihre innere Beziehung zur Religion und zu Gott. Von daher müssen wir es verstehen, dass sie eine große Rolle in den Evangelien spielt, als Exemplifikation der Verkündigung der Basileia Gottes durch Jesus.

Krankheiten können Lebenskrisen bekunden, und selbst ein früher Tod kann mehr seelisch als körperlich verursacht sein.

Das Vertrauen auf die Macht des Geistes hat die Sekte der „Christlichen Wissenschaft“ ins Extrem gesteigert und aus der Heilungsmacht des Geistes eine pantheistische Weltanschauung und eine Pseudoreligion gebildet. Ich sprach von dieser Sekte.

Bereits Goethe (+ 1832) hat sich in seinen Gesprächen mit Eckermann zur Macht des Geistes über den Körper und über den Ablauf körperliche Vorgänge geäußert³⁶⁸.

Auch der Königsberger Philosoph Immanuel Kant (+ 1804) hat eine Schrift verfasst mit dem Titel „Von der Macht des Gemütes durch den bloßen Vorsatz, seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden“ (1797), die er als dritten Abschnitt in die Schrift über den „Streit der Fakultäten“ eingefügt hat. Da erklärt er, eine moralisch-praktische Philosophie gebe zugleich eine Universalmedizin ab, die zwar nicht allen für alles helfe, aber doch in keinem Rezept mangeln könne³⁶⁹. Diesen Tatbestand kannte der Königsberger Philosoph offenbar

³⁶⁷ Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 12.

³⁶⁸ Johann Peter Eckermann, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, Zürich 1948, 347.

³⁶⁹ Hugo Renner, Hrsg., Immanuel Kant, Werke in 8 Bänden, o. J., Bd. VIII., 73 f.

aus seiner persönlichen Erfahrung, denn er selber hatte eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, wogegen er sich nur mühsam wehren konnte³⁷⁰. So erfuhr er offenbar in seinem eigenen Leben den verheerenden Einfluss krankhafter Vorstellungen auf den Gesundheitszustand. Wenn aber negative Vorstellungen auf den Gesundheitszustand einwirken können, wenn negative Vorstellungen den Menschen krank machen können, so liegt der Schluss nahe, dass positive ihn gesund machen oder gesund erhalten können. Kant berichtet in der genannten Schrift davon, wie er durch Abkehr der Aufmerksamkeit von den belästigenden Gedanken und durch die Hinwendung auf ablenkende Gegenstände das gesundheitliche Gleichgewicht wiedererhalten hat.

Die Methode der Selbstheilung durch Autosuggestion hat man sich auch in der Gegenwart immer wieder zu Eigen gemacht. Es gibt allerdings Krankheiten, für deren Heilung diese Methode nicht ausreicht.

Auf Grund der Einwirkung der Seele auf den Leib können wir heute Spontanheilungen bei schweren Erkrankungen konstatieren, die hoffnungslos erschienen und dann einen völlig unerwarteten Verlauf nahmen. Es gibt hier allerdings nur wenig statistisches Material. Daraus entstehen Probleme für die Prognose einer Krankheit. Im Allgemeinen kann man hier der Außerordentlichkeit der Heilung nur den Gewissheitsgrad der Probabilität einräumen. Eine „certitudo“ erreichen wir hier freilich, wenn nachweislich irreversible Zerstörungen von Organen wiederhergestellt werden. Vor allem wenn das in einem Augenblick geschieht. Solche Fälle begegnen uns bei den wunderbaren Heilungen in Lourdes.

Im Grunde ist es stets die Natur des Menschen, die die Heilung bewirkt. Dies aber muss entsprechend stimuliert werden. Eine wichtige Komponente dieser menschlichen Natur ist dabei die geistige Seele. Wir können demnach sagen, dass der Heilwille und die Heilkraft im Menschen selber ihren Ort haben. Das Heilen besteht somit weitgehend darin, die aktiven Abwehrkräfte des Menschen anzuspornen und zu unterstützen. Die Natur des Menschen - das darf nicht übersehen werden - ist freilich nicht allein die geistige Seele, sondern sie hat vielfältige Schichten, die jeweils die Heilung des kranken Organismus mitbewirken.

³⁷⁰ Ebd., 80.

Weil nun eine solch enge Beziehung zwischen der Seele und dem Leib besteht und weil der Heilwille und die Heilkraft im Menschen selber liegen, deswegen sind Suggestion und Autosuggestion in ihrer Wirkung nicht auf funktionelle Störungen beschränkt, deswegen können sie auch bei organischen Krankheiten wirksam werden. „Was auf Grund eines Naturstrebens zu erfolgen vermag, wird erleichtert und gefördert, wenn auf suggestivem Wege irgendwelche Hemmungen für Heilung fallen und antreibende Kräfte die Heilung in Bewegung setzen“³⁷¹.

Zum Geist, der suggestiv beeinflusst werden kann, gehört nicht nur die bewusste Sphäre, sondern auch das Unbewusste, die Tiefenseele oder die Tiefenschicht der Seele. Wir wissen heute um die Bedeutung des Unbewussten, mehr als das früher der Fall war. Wir wissen, dass diese durch persönliche Erlebnisse gespeist wird, dass alles, was wir erleben, darin gespeichert wird. Aber nicht nur die persönlichen Erlebnisse werden darin aufbewahrt. Es gibt darin auch das kollektive Unbewusste oder, wie wir es auch nennen, das objektiv Unbewusste, in dem allgemeine menschliche Erfahrungen gespeichert sind.

Das Unbewusste oder die Tiefenschicht der Seele spielt in jedem Fall eine große Rolle nicht nur bei dem Erwerb der Krankheiten, sondern auch bei ihrer Heilung.

Daher kann auf die Erforschung dieser Tiefenschicht eine gute Hilfe sein im Hinblick auf die Behandlung seelischer Störungen. Es ist jedoch gefährlich, wenn das dilettantisch geschieht. Denn diese Tiefenschicht ist unberechenbar und besonders leicht verwundbar. Daher hat hier ein Dilettantismus unter Umständen unausdenkbare, die Persönlichkeit in der Tiefe zerstörende Konsequenzen. Das Feld der Manipulation ist hier sehr groß und sehr weit, und de facto wird hier nicht wenig manipuliert. Allzu leicht verliert man dabei die Kontrolle. Dann entwickelt das Ganze seine eigene Dynamik.

Es ist hier ähnlich wie bei den Drogen. Zunächst ahnt man nicht, welche Dynamik ihnen innewohnt, und schneller als man erwartet, ist man ihren zerstörerischen Wirken ausgeliefert. Das Schlagwort „einmal ist keinmal“ kann hier zu bitteren Enttäuschungen führen.

³⁷¹ Georg Sigmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 29 bzw. 19-29.

In diesen Zusammenhang gehört auch das autogene Training, eine Methode zur Entspannung, die der Aufhebung von Hemmungen und Verkrampfungen dienen und dadurch eine Heilung vorbereiten kann³⁷².

Die Einwirkungsmöglichkeit des Geistes auf den Leib macht sich auch die Hypnose zunutze. Sie ist ein Sonderfall der suggestiven Einwirkung auf einen Menschen. Unter Hypnose versteht man die künstliche Herstellung eines Zustandes, der dem Zustand des Schlafes verwandt ist. Das geschieht auf verschiedenen Wegen. In jedem Fall geht es um die Konzentrierung der Aufmerksamkeit auf eine Gruppe von Sinnesreizen, und ihr Ziel ist stets die Abhängigkeit des Willensgebrauches des Hypnotisierten durch den Hypnotisierenden.

Unter Hypnose versteht man also einen durch Suggestion künstlich herbeigeführten Wachschlaf, wobei die Suggestion eventuell unterstützt wird durch taktile, optische, chemische oder elektrische Reize. Wie im natürlichen Schlaf, dominiert hier das vegetative Leben mit weitgehender Abschaltung der rational-kritischen Kontrolle, allerdings unter absoluter Bindung an den Hypnotiseur und seine Weisungen. Dadurch entsteht eine hohe Suggestibilität, die erstaunliche Einwirkungen auf alle organischen Funktionsabläufe ermöglicht.

Die Hypnose kann verschiedene Grade annehmen, von leichter Bewusstseinsenkung bis zu vermeintlichem Schlafen und echtem Einschlafen. Wenn jemand psychisch labil ist oder bewusst widerstrebt oder bestimmte Geisteskrankheiten hat, wird die hypnotische Behandlung erschwert oder gar verhindert. In jedem Fall ist die Selbstverantwortlichkeit des Menschen im hypnotischen Zustand herabgesetzt, mehr oder weniger, weshalb die Hypnose auch missbräuchlich verwendet werden und zu psychischer Schädigung führen kann³⁷³.

Die Konzentration wird für gewöhnlich in der Weise gewonnen, dass der Einzuschläfernde längere Zeit hindurch einen bestimmten Gegenstand fixiert und der Hypnotiseur im währenddessen bestimmte Dinge einredet. Wenn der zu Hypnotisierende in den intendierten schlafähnlichen Zustand kommt, dann kann der Hypnotisierende seinen Willen derart beeinflussen, dass er alle Befehle mit automatischer Pünktlichkeit so lange befolgt, bis dieser den

³⁷² Ebd., 33.

³⁷³ Ebd., 33-35; Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1908, 445 (mit Hinweis auf Wilhelm Pöll, a. a. O., 575 f).

Willen wieder freigibt. Bis zu einem gewissen Grad sind allerdings moralische und charakterliche Grundeinstellungen sowohl während der Hypnose als auch nach dem Erwachen aus der Hypnose im Hinblick auf die Ausführung von Befehlen eine nicht überwindbare Schranke.

Neben der Fremdhypnose gibt es auch eine Autohypnose. Letzter ist als eine künstliche Selbsteinschläferung zu verstehen. In einem solchen „hypnotischen“ Zustande - wir sprechen auch von Trance oder Verzückung - vollziehen vielfach die spiritistischen Medien ihre Leistungen, wobei dieser Zustand sicherlich manchmal von den Medien nur simuliert wird³⁷⁴.

Man hat durch Hypnose und Suggestion Affektionen der Haut hervorgerufen, wie Brandblasen und Blutschwitzen. So ist jedenfalls immer wieder in der Literatur zu lesen.

Natürlich kann man dann auch auf diesem Wege Heilerfolge erzielen bei funktionellen Störungen, nicht jedoch bei organischen Krankheiten. Das entscheidende Feld von Suggestion und Hypnose sind also die so genannten funktionellen Erkrankungen, das heißt: Störungen in der Tätigkeit der Organe, denen keine nachweisbare oder zumindest keine wesentliche Veränderung oder Verletzung in organischer Hinsicht zugrunde liegt. Solche Funktionsstörungen können begründet sein in seelischen Hemmungen, in unterbewussten Vorstellungen, in krankhaften Selbstsuggestionen, etwas als Folge von Neurasthenie oder Hysterie. In anderen Fällen können solche Funktionsstörungen bedingt sein durch physiologische Veränderungen, die zwar nicht ein normales Funktionieren des Organs unmöglich machen, es jedoch erschweren. In all diesen Fällen wirkt sich, im Guten wie im Schlechten, das enge Verhältnis von Körper und Seele aus.

Eine krankhafte Form der Suggestibilität ist die Hysterie. Sie ist sehr verbreitet. Die Hysterie geht mit krankhafter Egozentrik, mit einer Monomanie einher und ist immer zumindest mit einem partiellen Wirklichkeitsverlust verbunden. Durch sie hat der Mensch die Fähigkeit, körperliche Krankheitssymptome durch seelischen Einfluss hervorzurufen. Die Hysterie kann Krankheiten hervorrufen und beseitigen, wie das auch - in abgeschwächter Form - bei der Suggestion und der Hypnose der Fall ist. Als hysterisch bedingte Krankheiten begegnen uns

³⁷⁴ Vgl. Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1908, 445.

vor allem Ohnmachtsanfälle, Herzauffektionen, Lähmungen und der Ausfall der verschiedenen Sinnesfunktionen.

Es gibt eine Fülle von Beispielen dafür, wie sich an hysterischen Personen auch körperliche Veränderungen vollziehen. Hinzuweisen ist hier auf das hochinteressante Buch von Carl Ludwig Schleich „Das Wunder der Seele“³⁷⁵. Der Autor bringt in diesem Buch eine Fülle von Beispielen dafür, dass „durch Vorstellungseinwirkung etwas Positives, Gewebsveränderndes, Formumwandelndes oder Formbeschaffendes vor sich geht“, dass etwa „eine produktive, pathologische Gewebsumbildung“ stattfindet³⁷⁶. Der Autor schildert in seinem Buch, wie etwa durch die suggestive Vorstellung, von einer Biene gestochen worden zu sein, eine Schwellung mit entzündlicher Rötung und großer Schmerzhaftigkeit hervorgerufen wird.³⁷⁷ Er bringt außerdem Fälle, in denen durch Hysterie etwa auch eine Schwangerschaft vorgetäuscht wird, die die Symptome einer echten Schwangerschaft so täuschend nachahmt, dass selbst erfahrene Fachleute die Täuschung zunächst nicht erkennen. Ferner spricht er über die Möglichkeit der Temperaturbeeinflussung des Organismus durch Auslösung vitaler Mechanismen. Er berichtet in diesem Zusammenhang von einer Patientin, die fiebern konnte, wenn sie wollte, bis zu 42 Grad. Ja, er bringt sogar auch Beispiele für einen hysterischen Scheintod und für einen wirklichen Tod durch hysterische Lebenshemmung.

Daraus folgt, dass man in die vitalen Mechanismen, „die normalerweise dem Einfluss des bewussten Willens entzogen sind, gewissermaßen auf unterirdischem Wege“³⁷⁸ einbrechen kann und dass man durch eindrucksmächtige Vorstellungen Einfluss nehmen kann auf sie.

Demnach kann das, was sich in der Hysterie negativ als Lebenshemmung auswirkt, auch positiv zur Lebens- und Gesundheitsförderung aktiviert werden. Der erfahrene Mediziner weiß, dass alle äußeren Heilungsversuche erfolglos sind, wenn der Patient nicht mitmacht, wenn der innere Heilungswille nicht gegeben ist³⁷⁹.

³⁷⁵ Carl Ludwig Schleich, Die Wunder der Seele, Mit einem Vorwort von Carl Gustav Jung, 1953.

³⁷⁶ Ebd., 194.

³⁷⁷ Ebd., 194 bzw. 195.

³⁷⁸ Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 32.

³⁷⁹ Ebd., 32 f.

Es ist nicht zu leugnen, dass es vorkommt, dass das Verschwinden von hysterischen Symptomen als ein Wunder angesehen wird. Darum bedarf es auch unter diesem Aspekt einer genaueren medizinischen Untersuchung eines angeblichen Wunders. Ich stellte schon fest, dass bei den Überprüfungen der wunderbaren Vorgänge in Lourdes durch die entsprechenden medizinischen Instanzen diese sogleich ad acta gelegt werden, wenn sich dabei auch nur von fern her der Verdacht nahe legt, dass Hysterie im Spiel sein könnte.

In den Bereich der Einwirkung der Seele auf den Körper, wie sie und in der Suggestion, in der Fremdsuggestion und in der Autosuggestion, sowie in der Hypnose begegnen und auch in Dienst genommen werden, gehört auch das Phänomen des Yoga. Im Yoga haben wir gewissermaßen den Gipfel der Vitalbeherrschung.

Unter Yoga verstehen wir eine spezifische Technik der Askese und der Selbsteinkehr, worin der Geist sich durch viele Bräuche und Übungen von der Vielfalt des stoffgebundenen Denkens löst und fähig wird, sich in völliger Freiheit mit der Gottheit zu vereinigen. Durch die Übungen der Körper- und der Fingerhaltung, durch die Konzentration des Blickes, durch die ausgeprägte Technik der Atmungsbeherrschung und durch ähnliche weitere Mittel erreicht der Yogi eine „außergewöhnlich starke Entwicklung von Fähigkeiten wie Hellsehen, Telepathie und Gedankenübertragung“ und erlangt er „eine nahezu unbegrenzte Möglichkeit, andere psychisch, vor allem hypnotisch, zu beeinflussen“. Dazu kommt bei dem Yoga „eine willkürliche Beherrschung der konditionellen Reflexe und vegetativen Funktionen“, wie sie „uns Menschen aus dem Westen“ fast unvorstellbar ist³⁸⁰. Es gibt glaubwürdige Berichte darüber, dass Yogis durch Übung ihre Lebenstätigkeit so sehr abzuschalten vermöchten, dass sie für den ärztlichen Untersucher als tot galten. Eine solche Abschaltung des Lebens soll bis zu Monaten geben. Immer wieder wird auch darauf hingewiesen, dass sich Yogis lebendig begraben ließen. Hier möchte ich auf das Werk „Wunder und Scheinwunder“ von Joseph von Bonniot verweisen, das ursprünglich in französischer Sprache verfasst worden ist unter dem Titel „Le miracle et ses contrefaçons“³⁸¹.

³⁸⁰ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 267 bzw. 266 f.

³⁸¹ Joseph von Bonniot, *Wunder und Scheinwunder*, Mainz 1889. S. darin besonders S. 437: Der lebendig begrabene Fakir. Vgl. auch Wilhelm Moufang, *Magier, Mächte und Mysterien. Handbuch übersinnlicher Vorgänge und deren Deutung*, Heidelberg 1954.

Es zeigt sich hier wiederum, dass der Geist eine erstaunliche Macht über den Organismus hat. Man darf diese Macht jedoch nicht zur Allmacht überspannen. Die Macht des Geistes über den Leib ist groß, aber sie ist nicht unbegrenzt. Die Naturgesetze markieren hier eindeutig unüberschreitbare Grenzen³⁸².

Es werden uns ungewöhnliche Dinge über die Vitalbeherrschung der Yogis berichtet. Die Yogis können die neurovegetativen Funktionen, sie können das Unbewusste durch die lebendige Vorstellung und Konzentration des Geistes in einer ganz erstaunlichen Weise steuern.

So kann etwa ein Yogi sich in einen Trancezustand versetzen, in dem die Verdauungsorgane so gut wie ganz stillgelegt werden, und er kann etwa die Wärmeregulierung seines Körpers so beherrschen, dass er beträchtliche Zeit in der strengsten Kälte zubringen oder auch mit nackten Füßen über glühende Kohlen laufen kann. Ja, er kann seine Körperfunktionen so stark reduzieren, dass er in einen Zustand von Scheintod gerät, der eine gewisse Ähnlichkeit hat mit dem Winterschlaf mancher Tiere³⁸³.

Man hat ein Experiment mit einem Yogi durchgeführt, der eine Dosis Zyankali zu sich nahm, die einem normalen Menschen innerhalb von drei Minuten das Leben kosten würde, die dem Yogi jedoch nichts ausmachte. Man hat das Experiment unter strengster Kontrolle durchgeführt. Drei Stunden später hat man den Magen des Yogis ausgepumpt und die vollständige Dosis des Giftes in seinem Mageninhalt gefunden. Der Mann konnte also seine vegetativen Funktionen so still legen, dass er den Stoffwechsel aussetzte, weshalb das Gift seine Wirkung nicht ausüben konnte. Dass diese Erklärung richtig ist, geht aus der Tatsache hervor, dass kurze Zeit später bei einem ähnlichen Experiment der gleiche Yogi sich nicht rechtzeitig in seinen Trancezustand versetzen konnte und an der Vergiftung starb³⁸⁴.

Solche Fakten müssen uns veranlassen, vorsichtig zu sein mit der Charakterisierung eines ungewöhnlichen Vorgangs als eines Wunders. Bei den Fähigkeiten eines Yogis kann von Wunder keine Rede sein, vielmehr geht es hier um Spitzenleistungen des menschlichen Organismus, wie sie uns auch die offiziellen Texte des Yoga immer wieder bestätigen.

³⁸² Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958, 33 f.

³⁸³ Louis Monden, Theologie des Wunders, Freiburg 1961, 267 f.

³⁸⁴ Ebd..

Die Yoga-Techniken haben inzwischen zahlreiche Anwendungen auch im Westen gefunden. Dabei ist nicht zu übersehen, dass das autogene Training, das bei uns sehr verbreitet ist, weithin eine Anwendung des Yoga ist³⁸⁵.

Von den ernsthaften Yoga-Leistungen muss man allerdings jene unterscheiden, die zur Schaustellung benutzt werden. Hier gibt es teilweise Gauklertricks, wobei man dann auch bewusst die Suggestion und die Hypnose in Dienst nimmt. In diese Kategorie gehört auch der berühmte indische Seiltrick. Der ernsthafte Yogi stellt indessen seine Fähigkeiten nicht in den Dienst des Profits. Tut er das, so ist er verständlicherweise bemüht, die Grenzen seines Könnens durch Tricks und Gaukeleien zu erweitern³⁸⁶.

Der berühmte Seiltrick stellt sich folgendermaßen dar: Nach der üblichen Einleitung nach Zirkusmanier holt der Yogi holt aus einem Korb ein fünf Meter langes Seil. Während er ununterbrochen auf die Zuschauer einredet, schießt das Seil plötzlich in die Höhe und bleibt stocksteif stehen. Der Helfer des Yogi, ein schwächtiges Bübchen, klimmt an dem Seil empor. Mit einem Dolch bewaffnet, klettert der Yogi hinter ihm her. Beide verschwinden in einer Art von Wolke, aus der bald darauf die blutigen Glieder des Knaben herunterfallen und zum Entsetzten der Zuschauer auf dem Boden liegen bleiben. Darauf erscheint der Yogi wieder, er gleitet an dem Seil nach unten, und trägt den abgeschnittenen Kopf des Jungen mit einer Schnur an seiner Hüfte befestigt. Wenn der Yogi unten angelangt ist, sammelt er die Körperteile des Knaben und legt sie in den Korb, den er nun mit einem Tuch bedeckt. Danach beginnt er, unverständliche Beschwörungsformeln zu murmeln und seinen Körper in schlangenhaften Bewegungen zu winden. Und plötzlich ist alles vorbei. Das Seil liegt schön aufgerollt auf dem Boden, und der tot geglaubte Junge verbeugt sich neben seinem Herrn lachend vor dem verblüfften Publikum.

Es hat sehr lange gedauert, bis man hinter das Geheimnis dieses „Wunders“ gekommen ist. Die Königin Viktoria von England hatte sogar einen Preis in Höhe von zweitausend Pfund für denjenigen ausgesetzt, der das Geheimnis zu entschleiern vermöchte. Heute weiß man, dass die ganze Schaustellung ein starkes Stück von hypnotischer Massensuggestion ist. Der

³⁸⁵ Ebd., 268.

³⁸⁶ Ebd., 267 f.

Engländer Carlson, der im Frühjahr 1946 einem solchen Schauspiel beiwohnte, sah alles so geschehen, wie es der Yogi erzählte; sein Begleiter jedoch, der die Landessprache nicht verstand, erklärte hinterher, der Knabe habe die ganze Zeit ruhig auf dem Boden gekauert. Das bestätigten auch Photographien unwiderlegbar. Objektiv war nichts geschehen. Das ganze beruht also auf einer psychisch entstandenen Illusion³⁸⁷.

In den Bereich des Yoga gehört auch der so genannte Feuergang³⁸⁸. Unverletzlichkeit durch Feuer hat es nicht nur bei Yogis gegeben, immer wieder auch bei Heiligen und auch bei Spiritisten. Viele Beispiele dafür finden sich in dem Buch von Herbert Thurston „Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik“³⁸⁹.

Bei dem Feuergang schreitet ein Einzelner oder schreiten Mehrere über längere Zeit mit unpräparierten Füßen über dicke Schichten glühender Kohlen, ohne dass sie dadurch verletzt werden³⁹⁰. In neuerer Zeit werden uns solche Feuergänge aus einigen bulgarischen und mazedonischen Dörfern und auch aus einem spanischen Dorf berichtet. Ja, selbst bei uns in Freiburg gibt es, wie man schon Jahren in der Zeitung lesen konnte, Kurse, in denen man den Feuergang erlernen kann. Ob es sie gegenwärtig noch gibt, kann ich nicht sagen. Auch hier muss es sich normalerweise um natürlich erklärbare Vorgänge handeln, denn die Umstände rechtfertigen es nicht, diese für uns unerklärbaren Vorgänge Gott oder dem Teufel zuzuschreiben, womit nicht ausgeschlossen sein soll, dass sie Gott im Einzelfall dieser natürlichen Fähigkeit des Menschen bedienen könnte, um auf sich aufmerksam zu machen.

Wie Gott sich dieser natürlichen Fähigkeit des Menschen im Einzelfall bedienen kann, so kann das natürlich auch der Teufel. Sein Metier sind ja die Scheinwunder, die Pseudowunder. Das wäre dann der Fall, dass also der Teufel sich des Feuergangs bedient, wenn der Feuergang sich etwa als ein integraler Bestandteil des Heidentums darstellen würde, in der

³⁸⁷ Ebd., 269.

³⁸⁸ Psi Internationale - La grande revue de classe internationale du Surnaturel en face de la science, Nr. 2, Nov./Dez. 1977, 24–55.

³⁸⁹ Herbert Thurston, Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik, Luzern 1956, 209 - 231.

³⁹⁰ Psi Internationale - La grande revue de classe internationale du Surnaturel en face de la science, Nr. 2, Nov./Dez. 1977, 56 - 60; bzw. Nr. 3, Jan./Febr. 1978, 25 - 32. Die Zeitschrift „Psi internationale - La grande revue de classe internationale du Surnaturel en face de la Science“ erscheint seit dem Jahre 1977 mit einer Startauflage von 260 500 Exemplaren. Der Verleger und Herausgeber ist Jaques Lacroix. Seine Anschrift 151, Boulevard Haussmann, 75008 Paris.

Gestalt der „*demonstratio pagana*“, wenn er uns etwa als Götzendienst zur Verehrung bestimmter Gottheiten begegnet im Zusammenhang mit langen kultischen Einweihungen und unter Darbringung von Opfern und unter Tragen eines Götzenbildes. Dabei heißt es dann ausdrücklich, man müsse warten, bis die Gottheit hinabgestiegen sei in das Feuer, damit man unversehrt hindurchgehen könne.

Die französische Zeitschrift „*Psi internationale*“ berichtet 1977 von dem Feuergang eines Mannes aus Paris, der sich auf der Insel Réunion zum Priester der Göttin Kali hatte weihen lassen und diesen seinen Feuergang in den Dienst der tieferen Einweihung junger Leute in seinen heidnischen Kult gestellt bzw. auf diese Weise viele Menschen gegenüber dem Christentum immunisiert hatte.

Der besagte Priester der Göttin Kali erklärte laut „*Psi Internationale*“: „Das Gehen durch das Feuer ... verlangt göttliches Eingreifen“. Auf die Frage: „Nach gewissen Beobachtungen haben englische Forscher geschlossen, dass jeder Mensch durch das Feuer schreiten könne, ist das ebenfalls Ihre Ansicht?“, lautete seine Antwort: „Ganz und gar. Was ich aber behaupte, ist, dass niemand heil und gesund eine Glut von sechs Metern Länge in der Art, wie man sie zu Ehren von Kali auf der Insel Réunion bereitet, durchschreiten kann, wenn er sich nicht vorher den religiösen Vorschriften unterzogen hat. Wenn man mir das Gegenteil bewiese, würde ich meinerseits einen Barren Gold als Prämie geben“³⁹¹.

In diesem Fall ist die Vermutung dämonischen Eingreifens ohne Zweifel gegeben. Das wäre dann der erwähnte Fall von Pseudowundern, die die Dämonen wirken können: Außergewöhnliche psychische Fähigkeiten werden in den Dienst der Unheilsgeschichte gestellt.

Auf keinen Fall handelt es sich bei dem Feuergang um ein Wunder im eigentlichen Sinn. Das heißt: Die Unverletztheit überschreitet hier nicht absolut die Möglichkeiten der Natur, sondern nur ihr normales Maß. Das aber kann dann von nichtgöttlichen, transzendenten (bösen) Mächten, aber auch unter Umständen von Gott aufgefüllt oder in Dienst genommen werden.

³⁹¹ Psi Internationale - La grande revue de classe internationale du Surnaturel en face de la science, Nr. 3, Ja./Febr. 1977, 32.

Diese Deutung legt auch die Zeitschrift „Psi Internationale“ nahe, wenn sie in diesem Zusammenhang von „transzendenter Kosmosophie“ spricht³⁹².

Eine dämonische Deutung außergewöhnlicher Zeichen liegt immer dann nahe, wenn bei ihnen eine widergöttliche Sinnspitze erkennbar ist, bzw. wenn sie negative Früchte zeitigen.

Aus der Perspektive der Wissenschaft verstehen die Einen den Feuergang als eine äußerste Möglichkeit des menschlichen Geistes, sehen die Anderen in ihm ein parapsychologisches Phänomen. Ich stellte bereits fest, dass der Übergang von den außergewöhnlichen Wirkungen des Geistes zu den parapsychologischen Phänomenen fließend ist. So ist es auch zu verstehen, wenn man zum Teil die Yoga-Phänomene der Kategorie der parapsychologischen Phänomene zuordnen möchte.

Eine weiteres Phänomen, das in diesem Zusammenhang genannt werden muss, ist der Schamanismus. Er ist weniger eine bestimmte Religion denn eine Form des ekstatischen Erlebens und eine Technik, dieses zu erreichen, wodurch besondere Kräfte und Mächte aktiviert werden sollen. Dieses Phänomen ist dem des Yoga verwandt. Es begegnet uns in verschiedenartigen Religionen und Kulturen. Der Schamane ist stets Priester und Mediziner, nicht jedoch ist der Mediziner auch stets Schamane. Die bezeichnenden Züge des Schamanismus sind folgende: 1. Schamane wird man durch einen Initiationsritus. 2. Der Schamane ist imstande, ekstatische Reisen außerhalb des eigenen Körpers zu unternehmen und als Heilkundiger die Seele eines Kranken, die man durch Geister geraubt wähnt, zurückzuholen und wieder in ihren Körper zu bringen. Ebenso ist der Schamane imstande oder hält er sich für imstande, die Seelen der Toten in die Unterwelt zu geleiten. 3. Der Schamane kann das Feuer beherrschen und unversehrt über brennende Kohlen oder glühende Eisen gehen oder glühendes Eisen anfassen. 4. Sagt man von ihm, er könne die Gestalt eines Tieres annehmen, beispielsweise fliegen wie ein Vogel und sich für andere unsichtbar machen und sich mit den Seelen der Verstorbenen unterhalten³⁹³.

³⁹² Ebd., Nr. 2, 58.

³⁹³ Anton Quack, Art. Schamane, Schamanismus, in: Hans Waldenfels, Hrsg., Lexikon der Religionen. Phänomene - Geschichte - Ideen (Herder / Spektrum, 4090), Freiburg 1987, 580 – 582; vgl. Mircea Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Frankfurt/M. ¹⁰1999, 22 ff. 43 ff. 116 ff.

Im Allgemeinen wählt man als Schamanen besonders solche aus, die an erblicher Epilepsie leiden oder ein sehr labiles psychisches Gleichgewicht haben, wodurch eben das Zustandekommen der Ekstase erleichtert wird. In die Ekstase versetzt sich der Schamane etwa durch lange, eintönige Trommelwirbel oder durch stundenlanges Fixieren eines bestimmten Punktes oder durch Schellengeläute oder durch wilde Tänze.

In einem solchen Zustand der Ekstase nun hat der Schamane einerseits ähnliche Fähigkeiten wie sie uns beim Yogi begegnen, andererseits hat er starke hypnotische Suggestivkräften im Hinblick auf andere Menschen.

Auch die Bilokation wird uns von Schamanen berichtet, das heißt: die gleichzeitige Anwesenheit einer Person an zwei räumlich voneinander getrennten Orten, die freilich, so wissen wir heute nach langen Studien, auf dem psychischen Erlebnis einer intensiven Halluzination beruht. Das besagt, dass sie nur subjektiv real ist.

Bei der Halluzination wird etwas gesehen, was in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Es handelt sich hier um eine Sinnestäuschung, die entwicklungsgeschichtlich bedingt ist oder durch Krankheit. Eine Halluzination ist eine Wahrnehmung ohne Objekt. Sie vermittelt dem Subjekt, das sie erlebt, alle Merkmale einer echten Wahrnehmung, ohne dass ein reales Objekt vorhanden ist³⁹⁴. In solche halluzinatorischen Erlebnisse können dann andere Erlebnisse durch hypnotische Suggestion einbezogen werden, so dass der Betroffene meint, einem realen Geschehen beizuwohnen.

Eine typische Erscheinung des Schamanismus ist das Bauchreden, womit man die Stimme von Geistern vortäuschen will³⁹⁵.

Eine gewisse Parallele zu dem Schamanismus begegnet uns im so genannten Hexenunwesen, das ja nicht nur dem Mittelalter angehört, sondern ebenso der Neuzeit und der Gegenwart³⁹⁶.

³⁹⁴ Laurenz Volken, Die Offenbarungen in der Kirche, Innsbruck 1965, 122 f.

³⁹⁵ Louis Monden, Theologie des Wunders, Freiburg 1961, 271-274.

³⁹⁶ Ebd., 273.

KAPITEL V: DIE PARANORMOLOGIE UND IHRE GRUNDFORMEN (ASW UND AGE: HELLSEHEN, TELEPATHIE UND PRÄKOGNITION, TELEKINESE [SPUKPHÄNOMENE] UND MATERIALISATION, DEMATERIALISATION, APPORTE, PSYHOCHIRURGIE [?])

Damit kommen wir zum fünften Kapitel. In ihm geht es uns um die paranormalen Phänomene. Mit ihnen beschäftigt sich die Wissenschaft der Parapsychologie. Besser ist es, hier statt von Parapsychologie von Paranormologie zu reden, weil man die hier in Frage stehenden Phänomene nicht von vornherein der Psyche zuordnen und als neben der alltäglichen Psychologie stehend deuten sollte.

Die Beschäftigung mit der Paranormologie führt das vierte Kapitel weiter, sofern der Übergang von den Einwirkungsmöglichkeiten der Psyche auf den Leib zu den paranormologischen Phänomenen ein fließender ist.

Die Paranormologie ist eine Wissenschaft, die noch relativ jung ist. Man kann sie definieren als die Wissenschaft von den okkulten Erscheinungen. Die Vorgänge, um die es hier geht, sind normal, sofern sie mit den Sinnen wahrnehmbar sind, paranormal sind sie, das heißt: sie stehen neben der Normalität, sofern sie nicht mit den normalen Gesetzen erklärt werden können, sofern sie unser physikalisches Weltbild irgendwie sprengen. Auf jeden Fall gehören die paranormalen Phänomene in den Bereich des Natürlichen und dürfen daher nicht als Wunder im theologischen Sinne angesehen werden.

Was die parapsychologische Forschung erschwert, das ist zum einen die Seltenheit dieser Phänomene, das ist zum anderen die Tatsache, dass sie im Allgemeinen nicht reproduzierbar sind.

Die beiden häufigsten Erklärungshypothesen, die hier miteinander konkurrieren, sind die animistische und die spiritistische. Im einen Fall sucht man die Erklärung in den Tiefenschichten der Seele - das ist die animistische Erklärungshypothese -, im anderen Fall sucht man sie bei den Geistern der Verstorbenen oder bei außerirdischen geistigen Wesen, Engeln und Dämonen. Im einen Fall ist die Erklärung also immanent, also im Diesseits, im anderen ist sie transzendent, also im Jenseits.

Die animistische Erklärung geht aus von der Wirkmächtigkeit seelischer Äußerungen und sucht die Erklärung bei dem Medium oder bei den medialen Fähigkeiten des Experimentators.

Geringe Plausibilität hat die Strahlungs- oder Energiehypothese, die eine physikalische oder transphysikalische Erklärung darstellt. Sie wird vor allem in der Esoterik vertreten, die seit eh und je den Phänomenen der Paranormologie besonderes Interesse geschenkt und sie systematisch in ihre Weltanschauung eingebaut haben. Die am meisten verbreitete Erklärungshypothese ist die animistische, die mit dem Bild vom Jenseits, wie es uns die Offenbarung vermittelt, noch am ehesten zu vereinbaren ist³⁹⁷.

Die fundamentaltheologische oder apologetische Verwendung der Paranormologie, wie sie von Vertretern der spiritistischen Erklärungshypothese zuweilen vorgeschlagen wird, ist fragwürdig. Das Jenseits entzieht sich unserem Experiment. Das liegt schon im Begriff des Jenseits. Wir erreichen es normalerweise auf philosophischem Wege mit Hilfe des Kausalprinzips durch ein Schlussverfahren (1) und durch den Glauben an die Offenbarung als Kunde aus dem Jenseits (2), wobei dieser Glaube aber vor der Vernunft gerechtfertigt sein muss, damit er nicht willkürlich ist. Dann gibt es unter Umständen noch eine dritte Möglichkeit für das Erreichen des Jenseits, die aber eindeutig Ausnahmecharakter hat, nämlich das Erreichen des Jenseits durch das Wunder (3).

Die Theologie muss sich mit der Paranormologie beschäftigen, weil es hier wichtige Überschneidungen gibt, in einem gewissen Sinn auch so etwas wie Rivalität, und weil die Theologie in der Begegnung mit der Wissenschaft von den okkulten Erscheinungen ihren eigenen Gegenstand und ihre eigene Methode besser bestimmen oder abgrenzen kann. Immerhin wollen viele mit Hilfe okkultur Phänomene die unsterbliche Geistseele und ihr Fortleben experimentell beweisen. Das muss die Aufmerksamkeit der Theologie erregen, wenngleich es sie auch wiederum skeptisch machen muss.

³⁹⁷ Gerhard Adler, Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde ... Parapsychologie - Okkultismus - Religion, Frankfurt/M. 1974, 55-79.

Für die Begegnung der Theologie mit der Paranormologie wurde vor Jahrzehnten die Gesellschaft „Imago mundi“ gegründet, die leider in Kreisen der Parapsychologen ein stärkeres Echo gefunden hat als in der Theologie. Im Allgemeinen richten die Theologen wenig ihr Augenmerk auf die Wissenschaft der Paranormologie, allzu wenig. Es gibt keine Lehrstühle oder Forschungsinstitutionen für diese Wissenschaft an den theologischen Fakultäten. Nur an der Theologischen Fakultät der Lateran-Universität in Rom gibt es einen Lehrstuhl für diese Wissenschaft. Wenn die Theologie die Paranormologie vernachlässigt, so hat das seinen Grund letztlich darin, dass weder die okkulten Phänomene noch die Wissenschaft, die sich mit ihnen beschäftigt, von vielen nicht ganz ernst genommen werden. Das ist jedoch töricht angesichts des exakten Nachweises der Existenz okkultur Phänomene. Dabei ist freilich nicht zu leugnen, dass im konkreten Fall Skepsis angebracht ist gegenüber den Okkultphänomenen, sofern es im diesem Zusammenhang nicht wenig Selbsttäuschung und Betrug gibt.

Wenn sich die Theologie mit der Paranormologie beschäftigt, wird sie zurückhaltender sein gegenüber Wundern bzw. gegenüber angeblichen Wundern. Die Parapsychologie führt zu größerer Skepsis gegenüber dem Wunderphänomen und zu einer kritischeren Prüfung der angeblichen Wunderphänomene, einerseits, andererseits trifft sich die Paranormologie mit der Theologie, sofern sich Beide gegen einen platten Rationalismus oder gegen einen primitiven Materialismus wenden. Die okkulten Erscheinungen können auf jeden Fall die Bereitschaft fördern, eine unabhängig von einem leiblichen Organismus existenzfähige menschliche Psyche zu akzeptieren.

Die Grundgegebenheiten der Paranormologie sind folgende: In der Paranormologie unterscheiden wir die ASW, die außersinnliche Wahrnehmung, und die AGE, die außergewöhnliche Erfahrung, worunter vor allem die Telekinese fällt, die auch Psychokinese genannt wird, es geht hier um die so genannte Fernbewegung. Unter die ASW fallen die Telepathie, das Hellsehen und die Präkognition. Alle übrigen paranormologischen Erscheinungen fallen unter die AGE.

Im Fall der ASW geht es um Kenntnisse, die sich auf zeitlich oder räumlich entfernte Gegenstände oder Bewusstseinsinhalte beziehen, wobei die zeitlich entfernten Gegenstände oder

Bewusstseinsinhalte vergangen oder zukünftig sein können, ohne dass sie auf dem normalen Weg ermittelt und ohne dass sie erschlossen werden können.

Dabei meint Telepathie (1) die Übertragung eines seelischen Vorgangs von einer Psyche auf die andere, wir sprechen hier auch von Gedankenübertragung (!). Hellsehen (2) meint die Erfahrung von objektiven Sachverhalten, die keinem Menschen bekannt sind. Weil sie keinem Menschen bekannt sind, so ist hier Telepathie ausgeschlossen. Beim Hellsehen handelt es sich also um das In-Erfahrung-Bringen von verborgenen Sachverhalten auf außersinnlichem Wege. Beide Phänomene, die Telepathie wie das Hellsehen, sind so alt wie die Menschheit. Schon immer wird das Hellsehen von Einzelnen professionell betrieben, wobei allerdings zu bedenken ist, dass die professionellen Hellseher oft eigentlich telepathische Medien sind, ohne es zu wissen. Die Präkognition (3), das dritte Phänomen der außersinnlichen Wahrnehmung, meint das Vorauswissen eines Vorgangs oder eines Geschehens, wofür keine zureichenden Gründe bekannt sind, sie meint einen Vorgang, der weder errahnt noch aus Vorzeichen erschlossen werden kann. Auch hier muss es sich zwar um ein natürlich erklärbares Phänomen handeln, weil es uns auch außerhalb eines religiösen Kontextes begegnet, auch wenn die Erklärung hier besonders schwierig ist. Wenn wir sagen oder zugeben müssen, dass es sich hier um ein natürlich erklärbares Phänomen handelt oder handeln muss, so besagt das jedoch nicht, dass Gott es nicht in Dienst nehmen kann.

Größte Schwierigkeiten hinsichtlich einer Erklärung bietet nicht nur die Präkognition, auch die Psychokinese, die sich vor allem in so genannten Spukphänomenen äußert, bietet sie.

Gibt es hier auch Manches, das sich durch Suggestion erklärt oder einfach als Sinnetäuschung oder als Betrug oder auch als pathologisch angesehen werden muss, so bleibt doch ein Rest, weshalb es nicht erlaubt ist, diese Phänomene in Bausch und Bogen dem Reich der Phantasie zuzuordnen.

Bei den echten Spukphänomenen ist damit zu rechnen, dass da, zumindest des öfteren, auch die drei Formen des ASW beteiligt sind.

Allgemein geht es in der Telekinese um die Einflussnahme eines Subjekts, eines geistigen Wesens, auf ein materielles System, ohne dass hier kausal erkennbare Mittelglieder vorhanden sind.

Der Telekinese zugeordnet sind die Materialisationen, die Dematerialisationen, die Apporte und die so genannte Psychochirurgie. Die Realität dieser Phänomene ist allerdings nicht hundertprozentig gesichert.

Allgemein ist festzustellen, dass das vorrangig auslösende Motiv für paranormale Phänomene die menschliche Angst ist, die Angst vor allem in Verbindung mit Tod, Krankheit, Trennung und Verlust. Dabei ist am häufigsten die Todessituation relevant³⁹⁸.

KAPITEL VI: DIE AUSSERORDENTLICHEN BEGLEITERSCHEINUNGEN DER MYSTIK

Ein Sonderfall der Einwirkung der Psyche auf dem Leib des Menschen begegnet uns in den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik. Auch sie gehören grundsätzlich oder prinzipiell unserer natürlichen Welt an. Im Einzelnen geht es hier um: Die Ekstase, die Vision, die Audition, die Hierognosie, die Kardiognosie, die Stigmatisation, die Nahrungslosigkeit, die Unverweslichkeit oder Unverwestheit oder Unversehrtheit (des Leichnams), die wunderbare Vermehrung von Nahrungsmitteln, die Bilokation, die Unverletzbarkeit durch Feuer, die Levitation, der Odor sanctitatis und das Ausbleiben der Totenstarre.

In all diesen Fällen gibt es Parallelfälle im profanen Bereich, damit auch psychologische, parapsychologische oder psychopathologische Erklärungen. Das heißt: Immer wieder zeigt sich hier die gestaltende Kraft der Geistseele im Hinblick auf den Leib und das Wirken von Kräften, die unserer natürlichen Welt angehören, wenngleich sie nicht mit physikalischen Mitteln begriffen werden können. All diese Phänomene gehören ihrer Natur nach zunächst in den Bereich der Psychologie, der Psychopathologie oder der Parapsychologie, so schwierig die Erklärung sich im Einzelfall auch darstellen mag. Wunder können sie höchstens im Einzelfall sein, nämlich dann, wenn sie von Gott direkt angestoßen worden sind, wenn ihre gött-

³⁹⁸ Gerhard Adler, Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde ... Parapsychologie - Okkultismus - Religion, Frankfurt/M. 1974, 24-41.

liche Verursachung feststeht. In dem Fall hätte Gott sich der außergewöhnlichen Möglichkeiten dieser unserer naturalen Welt bedient.

De facto sprechen wir bei diesen Phänomenen in der Mystik bei niemals von Wundern, sondern stets von Gnadenerweisen oder von Charismen. In den Kanonisations- und Beatifikationsprozessen ist man im Hinblick auf sie sehr zurückhaltend. Das heißt: Man misst ihnen keine besondere Bedeutung bei. So entspricht es auch der Haltung der bedeutenden Mystiker.

Erstaunlicherweise haben sich Johannes vom Kreuz (+ 1591) und Teresia von Avila (+ 1582), vielleicht die bedeutendsten Vertreter der Mystik, zumindest der abendländischen Mystik, die ihrerseits tief nachgedacht haben über die mystischen Phänomene und sie in ihren zahlreichen Schriften immer wieder thematisiert haben, sich ihnen gegenüber jedoch sehr restriktiv verhalten und entsprechend geäußert haben und auch entsprechende Mahnungen haben ergehen lassen. Die Zurückhaltung ist hier nicht nur geboten wegen der natürlichen Erklärungsmöglichkeit dieser Phänomene, sondern auch deswegen, weil hier immer die Gefahr besteht, dass sich der Mystiker selber täuscht oder dass er andere gegebenenfalls täuscht oder auch, dass diese von sich aus einer Täuschung unterliegen.

Weil die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik zwar göttlichen Ursprungs sein können im Einzelfall, aber nicht müssen, weil sie grundsätzlich der natürlichen Ordnung angehören, deshalb kann die Fundamentaltheologie sie nicht als Wunder verwenden, deshalb werden sie auch im Zusammenhang mit den Beatifikationen und den Kanonisationen nicht als Wunder verwendet, jedenfalls nicht im eigentlichen Sinne.

Wir sprechen hier über die außerordentlichen Begleitphänomene der Mystik. Was ist Mystik? Unter Mystik verstehen wir erfahrungsbetonte Gotteserkenntnis. Die klassische Definition der Mystik spricht von einer „scientia Dei experimentalis“. Im strengen Sinne ist diese Gotteserkenntnis jedoch keine erfahrungsmäßige, weil sie nicht aus einer unmittelbaren Gottesbegegnung hervorgeht. Die Basis auch dieser Gotteserkenntnis ist der Glaube. Der „status viae“ wird nicht aufgehoben in der Mystik. In unserem Erdenleben gibt es für uns keine unmittelbare Verbindung mit der Transzendenz, sondern nur eine mittelbare. Entweder beruht unsere Verbindung mit Transzendenz auf unserem schlussfolgernden Denken, oder sie beruht

auf dem Glauben. Im einen Fall sprechen wir von der natürlichen Gotteserkenntnis, im anderen Fall von der übernatürlichen. Demgemäß können wir unterscheiden zwischen der philosophischen Mystik und der Glaubensmystik unterscheiden. Im einen Fall ist die Basis die Metaphysik, im anderen Fall die Offenbarung, die jüdisch-christliche Offenbarung oder der Glaube der Kirche. Wenn wir hier von Mystik sprechen, meinen wir die Glaubensmystik, sofern sie den Glauben der Kirche zur Basis hat. Mit dieser verbinden sich, wie uns die Geschichte lehrt, eine Reihe von außerordentlichen Phänomenen, nicht immer, aber zuweilen, mit denen wir uns nun ein wenig näher befassen wollen, sofern sie in ihrer Außergewöhnlichkeit eine gewisse Nähe zu den Wundern haben und zuweilen gar als Wunder angesehen worden sind.

Drei der genannten Begleiterscheinungen gehören irgendwie zusammen, nämlich die Ekstasen, die Visionen und die Auditionen oder Privatoffenbarungen. Sie begegnen uns auch im nichtreligiösen Kontext, die Ekstase in der Gestalt der Selbsthypnose und auch als spezifisches hysterisches Verhalten und die Vision und die Audition als Halluzination und als Sinnestäuschung, als Wachtraum und als Illusion, vor allem begegnen uns Visionen und Offenbarungen im Zusammenhang mit einer stark eidetischen Veranlagung, die auch bei Kindern und Pubeszenten eine gewisse Rolle spielt, vorübergehend.

Bezüglich der Erkennbarkeit der Echtheit von Visionen haben bedeutende Mystiker spezifische Kriterien aufgestellt. Diese sind im 18. Jahrhundert zusammengefasst worden durch den römischen Kanonisten Prosper Lambertini, den späteren Papst Benedikt XIV. in dem berühmten Werk „De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione“. Es dient noch heute als Grundlage für die Beurteilung der mystischen Begleitphänomene in Heiligsprechungsprozessen.

Eine weitere der genannten außerordentlichen Begleiterscheinung der Mystik ist die charismatische Herzenskunde, die sich paranormologisch als Telepathie und psychologisch als besondere Sensibilität, als Einfühlungsvermögen oder als intuitive Lebensklugheit erklären lässt. Verwandt mit der charismatischen Herzenskunde ist die Hierognosie, die sich in ähnlicher Weise natürlich erklären lässt.

Mit der charismatischen Herzenskunde ist die Fähigkeit gemeint, die Sünden und Fehler anderer zu erkennen. Von der heiligen Magdalena von Pazzi (+ 1657) wird uns berichtet, dass sie sehr oft die Gedanken ihrer Novizinnen und deren verborgene Fehler mühelos erkannt hat. Ähnliches wird uns von der heiligen Katherina von Siena (+ 1380) berichtet. Die Fähigkeit der charismatischen Herzenskunde spielt eine große Rolle im Leben vieler Heiliger oder heiligmäßiger Personen. Das gilt in besonderer Weise auch für den heiligen Philipp Neri (+ 1595) und in neuerer Zeit für den heiligen Pfarrer von Ars (+ 1859) und für den heiligen Pater Pio (+ 1967). Philipp Neri und Pater Pio machten von dieser Fähigkeit speziell im Beichtstuhl Gebrauch, wenn sie den Pönitenten nach einem oberflächlichen Sündenbekenntnis ihre wahren Fehler vorhielten oder ihnen das Bekenntnis ersparten. Nach dem Zeugnis des heiligen Irenäus³⁹⁹ hatten auch die Wüstenväter der frühen Christenheit: Pachomius, Euthymius, Sabbas und Makarius das Charisma der Herzenskunde. Ebenso begegnet es uns bei den großen Patriarchen und Äbten des lateinischen Mönchtums⁴⁰⁰. Man wird nicht leugnen können, dass diese Gabe in der Telepathie eine Analogie hat. Telepathie meint Gedankenlesen.

Unter Hierognosie verstehen wir die Fähigkeit, das Heilige oder geweihte Gegenstände zu erkennen, etwa geweihtes Wasser oder Reliquien. Diese Fähigkeit begegnet uns allerdings auch bei Besessenen. In diesem Fall wäre dann freilich der Terminus „Charisma“ nicht angemessen.

Wenn die genannten Phänomene, die charismatische Herzenskunde und die Hierognosie, übernatürlichen Ursprungs sind, muss es äußere Zeichen dafür geben, Kriterien. Das gilt in gleicher Weise für die Ekstase, die Vision und die Offenbarung.

Wenn es sich bei der Herzenskunde und bei der Hierognosie um echte Charismen handelt, um übernatürliche Gaben Gottes, heißt das nicht, dass sie dem Mystiker oder der Mystikerin gegebenenfalls nicht auch als natürliche mediale Fähigkeit zukommen könnten, die dann Gott in Dienst nehmen könnte. So könnte etwa eine telepathische Veranlagung des Mystikers oder der Mystikerin das Material sein, dass Gott benutzen würde, um im konkreten Fall durch das Charisma der Herzenskunde oder der Hierognosie auf sich aufmerksam zu machen. Gott wä-

³⁹⁹ Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses*, lib. 5, cap. 6, n. 1

⁴⁰⁰ Joseph Zahn, *Einführung in die Mystik*, Paderborn 1908, 411 f.

re es dann, der an die natürlichen telepathischen Fähigkeiten des Mystikers anknüpfen und den natürlichen Mechanismus auslösen würde.

Häufige Begleiterscheinungen der christlichen Mystik sind die Stigmata, die Wundmale Jesu. Geschichtlich sind sie nur in der katholischen Kirche belegt. Lange Zeit hindurch hat man das Faktum als solches abgeleugnet und als reinen Betrug bezeichnet. Heute wird es auch von der Medizin nicht mehr ernsthaft in Frage gestellt.

Als stigmatisiert bezeichnen wir einen Mystiker, der die Wundmale Jesu teilweise oder alle an seinem Leibe trägt. Sind die Wunden tatsächlich vorhanden, äußerlich sichtbar, sprechen wir von äußerer Stigmatisation, empfindet der Mystiker jedoch nur einen äußeren Schmerz an den betreffenden Stellen, so sprechen wir von innerer Stigmatisation oder auch von Stigmatisation im uneigentlichen Sinn⁴⁰¹.

Die körperlichen Stigmata, die Wundmale Jesu als materiell greifbare Wunden, sind in besonderer Weise charakteristisch für die Mystik des christlichen Abendlandes. Sie sind ein Ausdruck der Verehrung der Passion Jesu. Des Näheren handelt es sich bei ihnen um Wundmale an den Händen, an den Füßen, in der Gegend des Herzens, an der Stirn, an der Schulter und in der Gegend des Rückens. Nicht alle Stigmatisierten tragen die Wundmale in ihrer Gesamtheit. Manche tragen nur einige von ihnen. Auch sind die Wundmale bei den einzelnen Stigmatisierten in ihrer äußeren Gestalt verschieden. Verschieden ist auch das Verhalten der Wundmale bei den verschiedenen Stigmatisierten. In der Regel bluten die Wunden der Wundmale von Zeit zu Zeit, das gilt aber nicht für alle Stigmatisierten. Auch bestehen die Wundmale nicht bei allen Stigmatisierten unbegrenzt fort, zuweilen heilen sie plötzlich und unerwartet. Zuweilen ist es so, dass die Wundmale verschwinden, um nicht oder um in anderer Gestalt wiederzukehren. Manchmal bleiben sie aber auch für immer, ohne dass sie eitern oder sich entzünden. Oder wenn sie heilen, bleibt in einigen Fällen eine Narbe zurück, in anderen nicht. Oft widerstehen die Wundmale auch jeder ärztlichen Behandlung. Ja, das scheint gar die Regel zu sein. Wiederholt hat man beobachtet, dass die Wundmale nur eine Schwellung oder eine Rötung darstellen oder dass sie eine wässrige Flüssigkeit oder gar Blut absondern, und das in einem bestimmten Rhythmus. Es wird von Wundmalen in den Händen berichtet,

⁴⁰¹ Herbert Thurston, Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik, Luzern 1956, 250 f.

die so tief ausgehöhlt waren, dass man einen Gegenstand darin einführen konnte. Zum Teil sollen die Handwunden so gestaltet gewesen sein, dass man durch sie hindurchschauen konnte⁴⁰².

Die Stigmatisation tritt überwiegend bei Frauen auf. Die Zahl der Männer, die stigmatisiert waren in der Geschichte der Mystik, macht weniger aus als 10%, obwohl der erste uns bekannte Fall von Stigmatisation einen Mann betrifft, den heiligen Franz von Assisi (+ 1225). Ein Jahr vor seinem Tode, im Jahre 1224 erhielt er die Stigmata. Hier ist zu bedenken, dass die natürliche Basis der Stigmata die Passionsmystik ist, vor allem wenn sie mit erhöhter Suggestibilität einhergeht. Oft ist die Stigmatisation begleitet von häufigen Visionen, von der Gabe der Kardionomie, von der Gabe der Prophetie und von der Gabe der Nahrungslosigkeit. Gerade die völlige Nahrungslosigkeit verbindet sich nicht selten mit der Stigmatisation⁴⁰³. Auffallend ist bei den Stigmatisierten auch, dass sie häufig Schlaflosigkeit und Abstinenz außerordentlich gut ertragen und dass sie den inneren Anfechtungen in ungewöhnlicher Weise Widerstand leisten, dass sie ihre Leiden, die oft groß sind, mit bewundernswerter Geduld ertragen. Häufiger werden sie dabei von dem Gedanken der Sühne in der Nachfolge des Gekreuzigten bestimmt.

Nach dem Standardwerk des Mediziners Imbert „La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes“ von 1894⁴⁰⁴ zählt man bis zum Ende des 19. Jahrhunderts 321 Fälle von Stigmatisierten. Unter ihnen finden sich 21 Männer. Von den 321 Stigmatisierten werden 62 von ihnen offiziell als Heilige verehrt⁴⁰⁵.

Die Stigmatisierten sind durchweg zwischen 15 und 50 Jahre alt, im Allgemeinen stammen sie aus dem Volk, oft sind sie bäuerlicher Herkunft, dabei aber von zarter Gesundheit und von einem nicht überdurchschnittlichen intellektuellen Niveau⁴⁰⁶. Das Letztere gilt allerdings nicht immer. Ich erinnere hier an die italienische Mystikerin Katharina von Siena (+ 1380), die in neuerer Zeit zur Kirchenlehrerin erhoben worden ist, und die Schweizerische Ärztin Adrienne von Speyer (+ 1967), wobei in Fall zwei die Echtheit der Mystik nicht erwiesen ist.

⁴⁰² Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953, 72-75.

⁴⁰³ Oktavian Schmucki, Art. Stigmatisation, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Freiburg 1964, 1082.

⁴⁰⁴ Antoine Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes*, Paris 1894.

⁴⁰⁵ Joseph Zahn, *Einführung in die Mystik*, Paderborn 1908, 419-422.

⁴⁰⁶ Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953, 75 f.

Alle Formen der Stigmatisation sind mit ekstatischen Zuständen und Trancezuständen verbunden. In 50% aller Fälle sind die Wundmale in einer Ekstase entstanden, oder sie entstehen immer wieder neu in einer Ekstase. Es ist bemerkenswert, dass die Wundmale plötzlich entstehen, unerwartet und unter Schmerzen. Von der ersten Stigmatisation in der Geschichte der Mystik, die, wie gesagt, dem heiligen Franz von Assisi (+ 1225) zuteil geworden ist, wissen wir mit Sicherheit, dass sie in der Ekstase entstanden ist, im Kontext des kontemplativen Gebetes.

Die Wunden der Stigmata sind im Einzelnen sehr verschieden. Manchmal sind sie vollständiger, manchmal sind sie weniger vollständig. Bei den einen verbleiben sie bis zum Lebensende, bei den anderen bleiben sie nur für eine gewisse Zeit. Es kommt aber auch vor, dass sie den Tod überdauern. Bei den einen treten sie allwöchentlich an den Freitagen oder an den Donnerstagen und an den Freitagen hervor, bei den anderen nur zu gewissen Zeiten des Kirchenjahres. Bei den einen bluten sie heftig und anhaltend, während sie bei den anderen nur wenig oder überhaupt nicht bluten.

Die Stigmatisation lässt sich auch künstlich herbeiführen. Nach einem glaubwürdigen Bericht hat der evangelische Arzt Alfred Lechler im Jahre 1932 eine Stigmatisation durch Hypnose herbeigeführt. Die Stigmatisation ist durch eine Reihe von Photos belegt worden. Die künstliche Stigmatisation wurde damals an einem evangelischen Mädchen inszeniert, um eine Konversionsbewegung zum Katholizismus aufzuhalten, die unter dem Eindruck der Phänomene von Konnersreuth eingesetzt hatte. Alfred Lechler berichtet über die Stigmatisation, die er herbeigeführt hat, und belegt sie auch in seinem Buch „Das Rätsel von Konnersreuth im Lichte eines neuen Falles von Stigmatisation“⁴⁰⁷.

Lechler erklärt in diesem Buch nicht nur die Stigmata bei Therese Neumann (+ 1962) als Autosuggestion, sondern auch ihre Nahrungslosigkeit. Er meint, Therese habe über dieses Phänomen bei heiligmäßigen Personen der Geschichte erfahren, bei Nikolaus von der Flüe (+ 1487) oder bei Anna Katherina Emmerich (+ 1824), und sei dann zu der Überzeugung gekommen, dass sie, wenn sie täglich die hl. Kommunion empfangt, keine andere Nahrung mehr brauche. Zudem habe sie das als eine anschauliche Predigt verstanden, wodurch sie der

⁴⁰⁷ Alfred Lechler, *Das Rätsel von Konnersreuth im Licht eines neuen Falles von Stigmatisation*, Elberfeld 1933; vgl. Herbert Thurston, *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, Luzern 1956, 248 f.

Welt beweisen könne, dass dank der immerwährenden Gegenwart des Leibes Christi der Mensch nur wenig oder keine materielle Nahrung mehr nötig habe⁴⁰⁸.

Bedeutsam für die Beurteilung der Stigmatisation ist die Tatsache, dass bei allen Stigmatisierten neurotische Züge, speziell in der Vorgeschichte, konstatiert werden können und dass sie ungewöhnlich suggestibel und sensibel sind⁴⁰⁹. Die Suggestibilität der Stigmatisierten ist dabei vor allem bedingt durch eine hysterische Veranlagung oder durch eine hysterische Disposition. Es handelt sich hier wohlgerne nicht um einen hysterischen Charakter, sondern um eine hysterische Disposition, die sittlich indifferent ist⁴¹⁰. Sie würde missverstanden, diese hysterische Disposition, wollte man sie immer als pathologisch verstehen. Deshalb spricht man hier von einer hysterischen Disposition.

Also disponiert für die Stigmatisation sind Menschen, die psychisch labil sind und zu solchen körperlichen Erkrankungen neigen, die psychischen Ursprungs sind, und Menschen, die von Schmerzen geplagt sind, wofür man keinen organischen Ursprung finden kann. Zudem neigen Stigmatisierte zu hysterischen Reaktionen, sind sie hysterisch disponiert, was nicht heißt, dass sie immer Hysteriker sind⁴¹¹.

Ein wichtiges Moment, das im konkreten Fall für die Echtheit der Stigmata spricht, ist das, dass sie von ihren Trägern verborgen werden, was eigentlich häufiger der Fall ist, dass sie wegen ihrer Stigmata nicht bewundert und angestaunt werden möchten. Das spricht dann sowohl gegen eine Vortäuschung der Stigmata als auch gegen ihre pathologische Ursächlichkeit, speziell angesichts der Tatsache, dass Hysteriker immer von einem starken Geltungsstreben bestimmt sind.

Es ist hier zu berücksichtigen, dass die Macht der Imagination ungemein groß ist. Immer wieder begegnet sie uns, die Macht der Imagination, im Prozess der Erkrankung wie auch der Gesundheit. Mit ihrer Hilfe kann man krank werden oder auch gesund. Dabei muss man allerdings wissen, dass der Einfluss der Seele auf den Leib individuell verschieden ist. Er

⁴⁰⁸ Alfred Lechler, *Das Rätsel von Konnersreuth im Licht eines neuen Falles von Stigmatisation*, Elberfeld 1933; vgl. Herbert Thurston, *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, Luzern 1956, 251.

⁴⁰⁹ Herbert Thurston, *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, Luzern 1956, 248.

⁴¹⁰ Oktavian Schmucki, Art. Stigmatisation, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Freiburg² 1964, 1082.

⁴¹¹ Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953, 78 bzw. 77 f.

hängt, allgemein gesagt, an einer mehr oder weniger großen Sensibilität des Subjektes. Sie gehört grundsätzlich in den Bereich des Normalen. Erst im Grenzfall wird sie pathologisch. Entfernte Analogien für diese Macht der Imagination sind das Erröten oder das Erblassen als Ausdruck der Scham. Immer wieder kann man die innige Verbindung von Leib und Seele erfahren. Hinzuweisen ist hier auch auf das Phänomen des Herzklopfens bei Angstempfindungen und auf die Möglichkeit, gegebenenfalls den Charakter eines Menschen aus seinen Schriftzügen herauszulesen.

Vorformen der Stigmatisation sind das Blutschwitzen und das Blutweinen. Beides kommt vor, des Öfteren, und man hat diese Phänomene gar auch künstlich herbeigeführt⁴¹²

Die enge Beziehung zwischen Seele und Leib wird unterstrichen durch die Störungen der vegetativen Funktionen infolge intensiver psychischer Tätigkeit und durch die Beeinflussung der Sekretionen von Seiten der Einbildungskraft.

Eine geistige Vorstellung, ein Bild, eine Idee oder eine Seelenregung ist in der Lage, nicht nur funktionelle Störungen, sondern auch Verletzungen, Wunden des Hautgewebes und sogar der Eingeweide hervorzurufen. Das ist einfach ein Faktum⁴¹³.

Solche Erfahrungen und Überlegungen unterstreichen den natürlichen, wenn auch gleichzeitig außerordentlichen, Charakter der Stigmatisation. Die Kirche hat darum schon immer gewusst, wie ich sagte, denn zu keiner Zeit hat sie die Stigmatisation, wenn sie etwa das Leben heiligmäßiger oder heiliger Menschen geprüft hat, als ein Wunder Gottes angesehen.

In dem zitierten Werk „La stigmatisation, l’extase divine et les miracle de Lourdes“ - ein Standardwerk zur Frage der Stigmatisation - schreibt der Autor Antoine Imbert-Gourbeyre, die Stigmatisierten würden für gewöhnlich auch von physischen und somatischen Anfällen des bösen Geistes heimgesucht werden, die sich in Geräuschen, in Gepolter, in der Verrückung, im Verschwinden von Gegenständen und in Klopflauten äußerten. Das aber sind, kritisch betrachtet, auch alltägliche parapsychologische oder paranormale Phänomene, die nicht

⁴¹² Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystker*, Luzern 1953, 112 - 115.

⁴¹³ Ebd., 126.

unbedingt den bösen Geistern zur Last gelegt werden müssen. Sie sind ein Hinweis darauf, dass die Stigmatisierten häufig auch mediale Fähigkeiten haben⁴¹⁴.

Medizinisch erklärt man die Stigmatisation als psychogene Hautblutung aus anscheinend intakten Gefäßen aufgrund allgemeiner neurovegetativer Dispositionen und konstatiert, dass hier durch die überstarke Beschäftigung mit dem Leiden Christi bei übersensiblen Personen das seelische Erleben organisch sichtbar wird⁴¹⁵.

Mit Sicherheit ist die natürliche Erklärbarkeit der Stigmatisation nicht zu leugnen, die natürliche Erklärung ist möglich. Dennoch bleiben hier ungelöste Fragen. So, wenn wir etwa die qualitativen Unterschiede zwischen den hypnotisch induzierten und den krankhaften und den ekstatisch-echten Stigmatisierungen in den Blick nehmen: Bei den ekstatisch-echten Stigmatisierungen entstehen die Wunden spontan, sofern es sich um das Phänomen der äußeren Stigmatisation handelt. Zudem entstehen die Stigmata hier in symmetrischer Form, sind sie aseptisch und medizinisch unbeeinflussbar in ihrem Weiterbestehen. Damit aber sind sie aber trotz ihrer prinzipiellen natürlichen Erklärbarkeit, von der wir ausgehen müssen, auch medizinisch betrachtet, doch letztlich ohne Beispiel und im Fall der Echtheit oder der religiösen Hervorbringung eben doch nicht natürlich zu erklären..

Die Stigmatisation ist als solche nicht ein übernatürlicher Vorgang. In sich ist sie eine natürliche Erscheinung, die zwar selten vorkommt, die aber die natürlichen Fähigkeiten des Menschen nicht übersteigt. Gott kann sich jedoch in Ausnahmefällen der außergewöhnlichen natürlichen Fähigkeiten eines Menschen bedienen, unter Umständen kann er dabei auch krankhafte Zustände eines konkreten Menschen in Dienst nehmen, um sich in besonderer Weise zu offenbaren. Das würde bedeuten, dass Gott bei der echten Stigmatisation natürliche Möglichkeiten des Menschen in Dienst nimmt und sie gemäß seinen heiligen Plänen gnadenhaft überhöht. Das entscheidende Kriterium dafür, dass Gott seine Hände hier im Spiel hat, ist dann der religiöse Kontext⁴¹⁶.

⁴¹⁴ Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystker*, Luzern 1953, 79 f.

⁴¹⁵ Oktavian Schmucki, Art. Stigmatisation, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Freiburg ²1964, 1081.

⁴¹⁶ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 318; vgl. Oktavian Schmucki, Art. Stigmatisation, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Freiburg ²1964, 1082.

Wenn das Phänomen der Stigmatisation bei den christlichen Mystikern des Ostens nicht zu finden ist, hängt das mit der andersgearteten östlichen Mystik zusammen. Diese ist nämlich mehr auf die Trinität ausgerichtet denn auf die Passion Jesu und im Blick auf Christus mehr auf die Auferstehung des Gekreuzigten. Die Mystik des Ostens ist vergeistigter und philosophischer als die des Westens, sie ist losgelöst von dem sinnlich Wahrnehmbaren und im Unterschied zur Mystik des Westens weniger affektiv und weniger gefühlsreich. Dem entspricht das Faktum, dass im Osten in der Christus-Darstellung die Größe, der Glanz und die Majestät des Auferstandenen dominieren, im Westen hingegen der Schmerz und das Leiden des Gekreuzigten⁴¹⁷. Hier ist auch der Grund dafür zu sehen, dass es im 1. Jahrtausend auch in der westlichen Christenheit keine Stigmata gegeben hat.

Bedeutende Trägerinnen und Träger der Wundmale sind in der Geschichte der abendländischen Mystik außer Franz von Assisi (+ 1225) Katharina von Siena (+ 1380), Dorothea von Preußen (+ 1394), Nikolaus von der Flüe (+ 1482), Katharina von Genua (+ 1510), Theresia von Avila (+ 1582), Magdalena von Pazzi (+ 1607), Creszentia von Kaufbeuren (+ 1744), und Anna Katharina Emmerich (+ 1824)⁴¹⁸.

Beispiele für die Stigmatisation in der Gegenwart bzw. in der unmittelbaren Vergangenheit sind: Therese Neumann von Konnersreuth (+ 1962), Martha Robin aus Châteauneuf-de-Galaure, einem kleinen Dorf zwischen dem Rhôneal und den Voralpen, die im Jahre 1981 gestorben ist, Adrienne von Speyr, die 1967 gestorben ist, und Grete Ganseforth in Heede im Emsland, die etwa vor gut einem Jahrzehnt gestorben ist, in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Viel von sich reden gemacht hat seit den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die Stigmatisation des Kapuzinerpaters Pio (+ 1967) aus Pietralcina, der inzwischen kanonisiert worden ist. Interessant ist, dass die Glaubenskongregation im Hinblick auf seine Stigmata im Jahre 1924 ausdrücklich festgestellt hat, die Übernatürlichkeit seines Zustandes und seiner Taten stünden nicht fest.

Nachdrücklich heben die großen Mystiker hervor, dass die geistige Stigmatisation, die Stigmatisation der Seele, wichtiger sei als die körperliche, dass jeder echten körperlichen Stigma-

⁴¹⁷ Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953, 28 – 30; vgl. Georg Wunderle, *Zur Psychologie der Stigmatisation*, Paderborn 1938.

⁴¹⁸ Vgl. Johannes Maria Höcht, *Träger der Wundmale Christi. Eine Geschichte der Stigmatisierten*, Hrsg. und ergänzt von Arnold Guillet, Stein a. Rh. ⁵2000.

tisation die Stigmatisation der Seele vorausgehen müsse, dass aber nicht jede Stigmatisation der Seele sich auch auf den Körper erstrecke. Johannes vom Kreuz (+ 1591) schildert die Stigmatisation der Seele mit folgenden Worten: „Wenn die Seele von Liebe zu Gott entflammt ist , kommt es vor, dass sie sich innerlich durch einen Seraphim angegriffen fühlt ... Er brennt sie auf eine erhabene Weise und zugleich durchbohrt er sie mit seinem Pfeil. Wenn die Seele derart durch diesen glühenden Pfeil verletzt ist, spürt sie eine Wunde, die unaussprechliche Wonnen mitteilt“⁴¹⁹.

Johannes vom Kreuz fährt fort: „Aber Gott gestattet zuweilen, dass eine Wirkung dieser Gunst auf dem Körper erscheint, auf eine Art und Weise, die dem inneren Vorgang entspricht. Der Riss und die Wunde zeigen sich dann äußerlich. So geschah es, als der Seraph aus Liebe die Seele des heiligen Franziskus verletzte und ihm fünf Wunden beibrachte; die Wirkung zeigt sich auf seinem Leibe, der davon einen Abdruck empfing und ebenso verwundet wurde wie die Seele; denn im allgemeinen erweist Gott dem Leibe keine Gunst, die er nicht zuvor und vor allem der Seele gewährt hätte“⁴²⁰.

Johannes vom Kreuz meint, die Stigmatisation der Seele erweise sich als freudenreicher, wenn sie nicht von körperlichen Wundmalen begleitet sei, denn, so sagt er wörtlich, „das Fleisch ist ein Hindernis für den Geist, und wenn es von ihm Wohltaten empfängt, fällt es ihm in die Zügel, hemmt den Schwung dieses schnellen Renners und vermindert seine Energie, denn wenn der Geist seine Kraft gebrauchen will, zerreißen die Zügel; aber bis dahin schadet das Fleisch seiner Freiheit“⁴²¹. Ähnliche Gedanken finden wir bei Teresia von Avila (+ 1582)⁴²².

Johannes vom Kreuz erklärt, dass die körperlichen Wundmale auf jeden Fall nur in dem Maße von Bedeutung sind, als sie von „jener scharfen Spitze“ begleitet werden, die „in die Substanz des Geistes eindringt“⁴²³.

⁴¹⁹ Johannes vom Kreuz, Die lebhafteste Flamme der Liebe; vgl. Jean Lhermitte, Echte und falsche Mystiker, Luzern 1953, 69 f.

⁴²⁰ Ebd.

⁴²¹ Ebd..

⁴²² Theresia von Avila, Ausrufe, Kap. 6.; vgl. Jean Lhermitte, Echte und falsche Mystiker, Luzern 1953, 71.

⁴²³ Jean Lhermitte, Echte und falsche Mystiker, Luzern 1953, 72.

Eine weitere außerordentliche Begleiterscheinung des mystischen Lebens ist die Nahrungslosigkeit. Im Leben der Heiligen begegnen uns immer wieder erstaunliche Beispiele von anhaltendem Fasten bis hin zur totalen Nahrungslosigkeit. Es besteht kein Grund, die diesbezüglichen Angaben grundsätzlich zu bezweifeln. Die Zeugnisse sind in vielen Fällen geschichtlich glaubwürdig überliefert. So wird uns etwa berichtet von der hl. Lidwina (+ 1433), sie habe 28 Jahre hindurch nichts gegessen. Bruder Klaus von der Flüe (+ 1487) lebte während der letzten 19 Jahre seines Lebens nur von der täglichen heiligen Kommunion. Die selige Elisabeth von Reute (+ 1420) lebte 15 Jahre hindurch ohne Speis und Trank. Auch Therese Neumann von Konnersreuth, die 1962 gestorben ist, soll Jahrzehnte hindurch außer der Eucharistie keinerlei Nahrung zu sich genommen haben. Diese Beispiele könnte man um viele weitere vermehren. Von anderen Heiligen werden uns längere Zeiten des Fastens berichtet, die sich immerzu wiederholten. Da geht es dann um zeitweilige Nahrungslosigkeit. In diesem Zusammenhang wird uns dann berichtet, dass die betreffenden Personen oft einen heftigen Widerwillen gegen jede Form von Nahrung hatten, abgesehen von der hl. Kommunion. Und wenn sie dann dennoch Nahrung zu sich nehmen sollten oder wenn man sie dazu zwang, Nahrung zu sich zu nehmen, äußerte sich der Widerwille dieser Personen gegen die Nahrungsaufnahme nicht selten in einem schmerzverzerrten Gesicht, in Krämpfen, in Ohnmachtsanfällen oder gar in Erbrechen, also in Symptomen, die uns auch im Zusammenhang mit hysterischen Störungen begegnen. Auf jeden Fall zeigt es sich immer wieder im Leben der Heiligen, „dass in gewissen Arten mystischer Vereinigung die normalen Funktionen der körperlichen Empfindungs- und Ernährungsprozesse tiefe Veränderungen erleiden und jedenfalls zum Teil gehemmt werden“⁴²⁴.

Von der hl. Katharina von Genua, sie lebte Ende des 15. Jahrhunderts (+ 1510), wird uns glaubwürdig berichtet, dass sie 20 Jahre hindurch 30 Tage im Advent und 40 Tage in der Fastenzeit, also jährlich 70 Tage lang, ohne Nahrung blieb, während dieser Zeiten jedoch ebenso kräftig und aktiv war wie bei normaler Ernährung. Insgesamt verbrachte sie also 20 Jahre hindurch ungefähr den fünften Teil des Jahres in Totalabstinenz, ohne dadurch gesundheitliche Schäden auf sich zu ziehen. Sie lebte in dieser Zeit lediglich von der hl. Kommunion und, wie es in damaliger Zeit in Genua üblich war, von einem Schluck jenes Weines, mit dem der Kelch nach der heiligen Kommunion ausgespült worden war. Dazu nahm sie

⁴²⁴ Herbert Thurston, Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik, Luzern 1956, 410, bzw. 408 – 410.

gelegentlich ein wenig Wasser mit einem Zusatz von Salz oder Essig, um es ein wenig schmackhaft zu machen. Während dieser Zeit konnte sie, wie es heißt, nicht einmal eine feste Nahrung oder irgendeine andere Flüssigkeit schlucken. Wenn sie es etwa im Gehorsam versuchte, musste sie sich erbrechen. Es ist bemerkenswert, dass sie während der Zeit des Fastens häufige und lange Ekstasen hatte, die ihr offenbar auch physische Kraft schenkten⁴²⁵.

Sehr gut belegt ist auch die Nahrungslosigkeit der hl. Katharina von Siena, die im 14. Jahrhundert lebte (+ 1380). Von ihr wird uns berichtet, dass die himmlische Speise (gemeint ist die Eucharistie) bei ihr nicht nur den Hunger der Seele, sondern auch den Hunger des Leibes stillte. Wenn sie versuchte, Nahrung zu sich zu nehmen, empfand sie, so wird uns berichtet, immer außerordentliche Schmerzen. Einmal gebot ihr der Beichtvater, täglich etwas zu essen und den gegenteiligen Empfehlungen in ihren Visionen keine Beachtung zu schenken. Als sie gehorchte, kam sie in einen so schlechten Gesundheitszustand, dass man geradezu um ihr Leben fürchten musste. Auf Befragen gestand sie, dass sie nach keiner Speise verlange außer nachdem hl. Sakrament. Ihre Biographin, Mutter Francis Raphael, schreibt, Katharina habe ihrem Beichtvater sodann gesagt, schon die bloße Gegenwart der heiligen Hostie oder auch eines Priesters, der diese berühren dürfe, erfrische sie und erhalte ihre körperlichen Kräfte. Ähnliche Gedanken finden wir auch bei der hl. Katharina von Genua (+ 1510), die ich schon erwähnte im Zusammenhang mit der Stigmatisation. In liebenswürdiger Weise hat sich Katharina von Siena - so ihre Biographin - dann von ihrem Beichtvater die Erlaubnis erwirkt, ihrer Eingebung zu folgen und sich weiterhin jeder Speise zu enthalten⁴²⁶.

Angesichts der fesselnden Persönlichkeit Katharinas und ihrer aufrichtigen Frömmigkeit, wie wir sie aus ihren Briefen kennen und angesichts ihrer rastlosen Bemühungen um die Besserung der moralischen Verhältnisse in ihrer Zeit, ist ihre persönliche Wahrhaftigkeit nicht in Frage zu stellen, es sei denn, sie hätte in einem nachtwanderischen Zustand, von dem sie selber nichts wusste, Nahrung zu sich genommen. Das aber ist schon deshalb unglaubwürdig, weil sie stets mit einem Gefolge von Mägden zusammenlebte, die sie sozusagen aus Verehrung Tag und Nacht bewachten.

⁴²⁵ Ebd., 410 f.

⁴²⁶ Ebd., 412 f.

Der körperliche Widerwille gegen bestimmte Arten von Speisen und Getränken oder auch gegen feste Nahrung überhaupt, begegnet uns immer wieder bei Mystikern und Mystikerinnen, auch bei denen, die keineswegs Totalabstinenz üben wollen. Appetitlosigkeit und ein unerklärlicher Widerwille gegen bestimmte Speisen ist nun aber auch eine häufige Erscheinung bei hysterischen Störungen. Das spricht dafür, dass die Nahrungslosigkeit nicht ohne Weiteres auf eine übernatürliche Ursache zurückzuführen ist. Und es ist auch nicht zu bestreiten, dass in zahlreichen Fällen langer Abstinenz bei Mystikern auch sonst manche Züge sichtbar werden, die Ähnlichkeit haben mit Hysterie⁴²⁷.

Von Therese Neumann von Konnersreuth (+ 1962) wird uns berichtet, dass sie über Jahrzehnte hin gefastet hat. Seit Weihnachten 1922 soll sie keine Nahrung mehr zu sich genommen haben und seit Weihnachten 1926 auch keine Flüssigkeit mehr. Eine gewisse Zeit soll sie nach der hl. Kommunion noch etwas Wasser genommen haben, aber auch das soll sie vom 30. September 1927 an aufgegeben haben. Sie war nicht ans Bett gefesselt, wie viele andere Mystiker. Sie verbrachte ihre Zeit damit, dass sie Gottesdienste besuchte, Liebeswerke tat, leichte Arbeiten im Haus verrichtete und sich mit ihren Bekannten unterhielt. An allen Freitagen des Jahres durchlitt sie dann ihre Passionsvisionen, bei denen sie immer wieder durch die Stigmata eine ansehnliche Menge Blut jeweils verlor⁴²⁸. Die Echtheit der Nahrungslosigkeit von Therese Neumann ist des öfteren in Zweifel gezogen worden. Es sind jedoch hinsichtlich ihrer Nahrungslosigkeit wiederholt Prüfungen vorgenommen worden, die die Echtheit der völligen Abstinenz der Mystikerin bestätigten. Dabei wurde dann festgestellt, dass sie gar den durch die Freitagsektasen verursachten Gewichtsverlust, einen Gewichtsverlust bis zu 4 Kilogramm, ohne jede Nahrungsaufnahme in zwei bis drei Tagen wieder aufholen konnte⁴²⁹. Zur Zeit wird ihr heroische Tugendhaftigkeit in einem Seligsprechungsprozeß überprüft.

Das ungelöste Problem ist hier, wie es möglich ist, dass ein Mensch Jahrzehnte hindurch lebt, ohne dass seinem Organismus Nahrung zugeführt wird. Normalerweise kann der Mensch im Höchstfall zwei Monate ohne Nahrung leben, ohne feste Nahrung, wobei dem Körper aber die entsprechende Flüssigkeitsmenge zugeführt werden muss. Erstreckt sich das Fasten nun

⁴²⁷ Ebd., 415.

⁴²⁸ Ebd., 433 f.

⁴²⁹ Ebd., 436.

über diese Zeit hinaus, so werden damit die gewöhnlichen Maßstäbe gesprengt. Aber es gibt solche Fälle, nicht nur im religiösen, sondern auch im profanen Kontext, weshalb man hier nicht mit einer übernatürlichen Erklärung kommen kann oder zumindest vorsichtig sein muss mit einer solchen Erklärung.

Fest steht, dass es Fälle gibt, in denen sich die Abstinenz von der Nahrungsaufnahme über viele Jahre hin erstreckt und zwar als völlige Abstinenz, also als Verzicht auf jede feste und jede flüssige Nahrung. Das steht dann entweder in einem religiösen oder in einem profanen Kontext vor. In solchen Fällen hören, wie man beobachtet hat, dann auch alle Ausscheidungsfunktionen auf. Es kommt aber auch vor, dass man sich hinsichtlich der Abstinenz auf die Aufnahme von flüssiger Nahrung beschränkt, dass man also über Jahre hin keine feste Nahrung zu sich nimmt und damit leben kann. Für uns ist es bedeutsam, dass das Faktum der Abstinenz - totaler oder auch partieller - auch außerhalb des religiösen Rahmens glaubwürdig bezeugt wird, wenngleich man bis heute keine rationale Erklärung dafür gefunden hat. Gewiss waren viele angebliche Hungerkünstler einfach Betrüger. Solche gab es schon im Mittelalter. Sie machten mit der Leichtgläubigkeit der Menschen ein Geschäft. Aber damit ist das Problem der Nahrungslosigkeit nicht gelöst. Es gibt mehr Fälle echter Nahrungslosigkeit, partieller wie auch totaler, als man glauben möchte.

Als der Kanonist Prosper Lambertini an seinem Werk „De beatificatione et canonizatione Sanctorum“ im 18. Jahrhundert, in den Jahren 1734 - 1738, arbeitete, bat er die Akademie der Wissenschaften in Bologna um eine wissenschaftliche Meinungsäußerung zu der Frage der Nahrungslosigkeit, die damals immer wieder geltend gemacht wurde in den Seligsprechungsprozessen und in den Heiligsprechungsprozessen, und erhielt daraufhin ein Gutachten, das im Anhang zum 1. Teil des 4. Buches seines umfangreichen Werkes abgedruckt ist. Dieses Gutachten ist auch heute noch als eine solide und seriöse Arbeit anzusehen. Der Verfasser des Gutachtens ist J. B. Beccari, ein Mediziner von Bologna, dem bei der Abfassung seines Dokumentes eine Kommission zur Seite gegeben worden war. In dem Gutachten wird festgestellt, in der Mehrzahl der Fälle handle es mit großer Wahrscheinlichkeit um eine Täuschung, da die Fälle für gewöhnlich nicht genügend beobachtet würden und die Leichtgläubigkeit in solchen Fällen allzu groß sei. Das Gutachten räumt trotzdem ein, dass es echte Fälle lange dauernder Abstinenz gebe und dass sie teilweise so geartet seien, dass man sie nicht auf eine

übernatürliche Ursache zurückführen könne. Darauf stützt sich Prosper Lambertini und stellt als Faustregel auf, dass anhaltendes Fasten dann nicht als wunderbar, als übernatürlich verursacht, angesehen werden dürfe, wenn es mit einer Erkrankung begonnen habe oder wenn dabei nicht gleichzeitig die volle körperliche Betätigung aufrechterhalten worden sei⁴³⁰. Diese Bestimmung gilt noch heute im Zusammenhang mit Kanonisationen oder Beatifikationen, wenn dabei das Charisma der Nahrungslosigkeit geltend gemacht wird.

Zwar war die Medizin am Beginn des 18. Jahrhunderts noch nicht so entwickelt wie heute, aber die Gründe, die der Verfasser des Gutachtens für die Zuverlässigkeit der beglaubigten Fälle von mehrjähriger Abstinenz anführt, sind nach wie vor stichhaltig. Beccari führt nämlich in seinem Gutachten vier Fälle von Nahrungslosigkeit über längere Zeit hin an, die seiner Meinung nach mit Sicherheit echt sind, die aber nicht in einem religiösen Kontext stehen, die also religiös nicht relevant sind. Es handelt sich hier um Fälle, in denen Personen über Jahre hin totale Abstinenz übten, über Jahre hin nicht einmal einen Tropfen Wasser zu sich nahmen, trotzdem aber nicht wesentlich abnahmen.

Demnach gibt es Nahrungslosigkeit, Fasten über längere Zeiträume hin im natürlichen Bereich. Das ist ein Faktum, wenn wir auch bis heute noch nicht in der Lage sind, das Phänomen mit den Gesetzen der Physiologie in Einklang zu bringen. Wir wissen nicht, wie der für das Leben unentbehrliche Stoffwechsel in solchen Fällen Jahre hindurch aufrechterhalten bleiben kann, wenn dem Organismus keinerlei Nahrung zugeführt wird. Darauf gibt es bis heute keine befriedigende Antwort. Zum Teil dürfte das allerdings auch daran liegen, dass solche Fälle zum einen sehr selten sind und dass sie zum anderen oft von ausgesprochen pathologischen Umständen begleitet sind, was eine durchgreifende Untersuchung des Falles unmöglich macht. Hinzukommt, dass den ärztlichen Maßnahmen in solchen Fällen häufiger psychologische Widerstände entgegenstehen.

Physiologen haben eine Erklärung versucht, indem sie feststellten, wenn jemand den Hungertod sterbe, sei nicht die Entkräftung die eigentliche Todesursache, sondern der Hunger, der Hunger als solcher. Er sei es, der den Menschen in Wirklichkeit töte. Dabei verstehen sie unter Hunger nicht das Verlangen nach Nahrung, das nach einigen Tagen ohnehin nicht mehr

⁴³⁰ Ebd., 426 bzw. 419 - 426.

so stark ist, sondern jenen seelischen und geistigen Zustand, den die Furcht, die Reizbarkeit, die Schlaflosigkeit, die Qual und der Verdruss im Gefolge haben. Sie erklären, solange noch Fleisch an den Knochen sei, würden die lebensnotwendigen Organe, insbesondere Hirn und Nervensystem, auf Kosten des Muskelgewebes ernährt. - Das ist der Versuch einer Erklärung des Phänomens, eine Theorie, die aber keinerlei Sicherheit für sich Anspruch nehmen kann. Wir wissen eben zu wenig darüber, wie sich der Stoffwechsel in solchen Fällen vollzieht.

Es gibt auf jeden Fall auch glaubwürdige Berichte über Nahrungslosigkeit im profanen Kontext. Und das war bereits der Ärztekommision von Bologna im 18. Jahrhundert bekannt.

Nahrungslosigkeit begegnet uns auch bei den indischen Fakiren, die sich teilweise bis zu vier Monaten eingraben lassen und in dieser Zeit nicht nur ohne Nahrung, sondern sogar auch ohne Luftzufuhr bleiben. Auf jeden Fall ist die Nahrungslosigkeit auch in diesem Kontext ein Faktum, so rätselhaft sie auch sein mag. Manche haben hier zur Erklärung auf die Macht der Autosuggestion verwiesen. Aber sie soll man sich das vorstellen⁴³¹?

Wenn die Kirche heute bei glaubwürdig berichteter lange andauernder Abstinenz im Rahmen von Beatifikationen und Kanonisationen an die übernatürliche Verursachung eines an sich natürlichen Phänomens denkt, so kann sie sich auf das genannte Werk Prosper Lambertinis aus dem 18. Jahrhundert berufen. Eine übernatürliche Verursachung lässt sie allerdings nur dann gelten, wenn die Abstinenz nicht in einem krankhaften Zustand des Organismus ihre erste Veranlassung hatte und wenn sie nicht von häufigen Ekstasen und von einer Unterbrechung der normalen Beschäftigung begleitet ist. Gerade die ununterbrochene Besorgung der täglichen Aufgaben durch den Träger oder durch die Trägerin des Charismas der Nahrungslosigkeit wird als ein bedeutendes Kriterium für einen übernatürlichen Ursprung dieses Phänomens angesehen⁴³².

Ein anderes häufiges Phänomen der Mystik, wovon die Hagiographie immer wieder berichtet, ist die Unverwestheit bzw. die Unversehrtheit des Leichnams eines Menschen, der ein heiligmäßiges Leben geführt hat, wobei es dieses Phänomen, um es gleich zu sagen, auch außerhalb des religiösen Kontextes gibt, wenngleich wiederum entschieden häufiger im reli-

⁴³¹Ebd., 426 - 432.

⁴³² Ebd., 432.

giösen Kontext. Das besagte Phänomen gibt nicht weniger Fragen auf als das Phänomen der Nahrungslosigkeit. Genauer gesehen handelt es sich hier um die Unverwestheit oder besser: um die Unversehrtheit eines Leichnams, der nicht einbalsamiert gewesen ist, der nicht ausgedörrt ist bei der Exhumierung und der nicht etwa in einem Metallsarg oder in einem luftdicht abgeschlossenen Raum aufbewahrt gewesen ist.

Neuere Beispiele für dieses Phänomen sind der Pfarrer von Ars, der 1859 gestorben ist und 1905 heiliggesprochen wurde und Bernadette Soubirous, die 1879 gestorben ist und 1925 seliggesprochen und 1933 heiliggesprochen wurde. In beiden Fällen wurde die Verehrung der betreffenden Personen nicht durch die Entdeckung der Unversehrtheit ihres Leichnams ausgelöst, wie das sonst zuweilen der Fall ist, wie das etwa bei der heiligen Katharina von Genua der Fall war⁴³³, sie ging ihr vielmehr voraus. Bei Bernadette Soubirous und Jean Vianney erfolgte die Exhumierung erst Jahrzehnte nach ihrem Tod, weshalb sich die Unversehrtheit ihrer Leichname auch erst Jahrzehnte später herausstellte, während bei Katharina von Genua die Ausgrabung ihres Leichnams bereits 18 Monate nach ihrem Tod erfolgte.

In der Regel ist es so: Die Entdeckung der Unversehrtheit eines Leichnams gibt nicht den Grund für die Verehrung eines Verstorbenen ab, wohl aber fördert die Entdeckung der Unversehrtheit seines Leichnams seine Verehrung⁴³⁴.

Die Unversehrtheit des Leichnams wird uns auch überliefert von Theresia von Avila (+ 1582). Zwei Jahre nach ihrem Tod wurde sie entdeckt. Man erkannte, dass der Leichnam nicht verwest war, obwohl man ihn in feuchter Erde eingegraben hatte. Die Seligsprechung Teresias erfolgte drei Jahrzehnte später, im Jahre 1614, ihre Heiligsprechung erfolgte 8 Jahre später, im Jahre 1622. Unversehrt blieben auch die Leichname von Katharina von Siena (+ 1380), von Franz Xaver (+ 1552) und von Philipp Neri (+ 1595), um noch einige weitere Heilige in diesem Kontext zu nennen. Auch Vinzenz von Paul (+ 1660) gehört hierher. Man könnte die Serie noch fortsetzen. In den allermeisten Fällen erfolgte die Exhumierung Jahrzehnte später. Bei Vinzenz von Paul waren es mehr als fünf Jahrzehnte, er starb 1660, und die Exhumierung erfolgte im Jahr 1712. In der Regel betrifft die Unversehrtheit bemerkenswert-

⁴³³ So war beispielsweise bei der hl. Katharina von Genua (+ 1510) die Entdeckung der Unversehrtheit ihres Leichnams der Anlass für die begeisterte Verehrung, die man ihr entgegenbrachte.

⁴³⁴ Vgl. Herbert Thurston, *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, Luzern 1956, 410. 285 - 289

erweise auch die Gewänder. Bei Vinzenz von Paul war es dann so, dass bei einer späteren erneuten Exhumierung, 25 Jahre später, feststellte, dass der Leichnam mitsamt seinen Gewändern fast völlig zerfallen war⁴³⁵. Das ist kein Einzelfall. Tatsächlich handelt es sich bei der Unversehrtheit nicht immer um Unverweslichkeit. In manchen Fällen folgt der Unversehrtheit später schließlich doch die Verwesung.

Es ist bemerkenswert, dass man in allen Fällen von Kanonisationen oder Beatifikationen nicht sogleich nach der Entdeckung der Unversehrtheit die Heiligsprechung vorgenommen hat - vor allem war die Unversehrtheit des Leichnams niemals der entscheidende Grund für die Kanonisierung - und dass die Verehrung der Entdeckung der Unversehrtheit des Leichnams in der Regel vorausging. Man wusste schon immer, dass dieses Phänomen auch im profanen Kontext vorkommt.

Zu denken gibt die Tatsache, dass die Unversehrtheit des Leichnams nur einigen heiligmäßigen Personen zuteil wird und dass es hervorragende Heilige gibt, denen dieses Privileg nicht gewährt wurde, etwa nicht dem heiligen Bernhard von Clairvaux, dem heiligen Franz von Assisi, dem heiligen Dominikus, dem heiligen Ignatius von Loyola, dem heiligen Alphons von Liguori und der heiligen Birgitta von Schweden, um nur einige zu nennen⁴³⁶.

Die Berichte über die Unversehrtheit von Leichnamen sind sehr häufig. Das verpflichtet zu besonderer Vorsicht hinsichtlich der Beurteilung der Echtheit des Einzelfalles. Man muss daher immer zum einen fragen, ob es sich um Legenden handelt und dann zum anderen ob die Unversehrtheit lediglich auf das Zusammentreffen besonderer Umstände zurückzuführen ist.

Hin und wieder wir uns davon berichtet, dass man Leichen ausgegraben hat, die völlig unversehrt erschienen, dann aber im gleichen Augenblick, als sie der frischen Luft ausgesetzt waren, in Staub zerfielen. Das gibt es offenbar, gilt jedoch nicht allgemein. Anders ist das in jenen Fällen, um die es uns hier geht⁴³⁷.

⁴³⁵ Ebd., 289 f.

⁴³⁶ Ebd., 293 - 295.

⁴³⁷ Ebd., 310.

Die Berichte über die Unversehrtheit von Leichnamen, die man ausgegraben hat, sind sehr zahlreich. Das verpflichtet zu besonderer Vorsicht hinsichtlich der Beurteilung des Einzelfalls im Hinblick auf seine Echtheit. Vor allem muss hier gewissenhaft geprüft werden, ob der Bericht historisch zuverlässig ist und ob die Unversehrtheit, wenn sie tatsächlich vorliegt, lediglich auf das Zusammentreffen bestimmter Umstände zurückzuführen ist.

Man muss schon genau hinschauen. Bei den Mumien in Peru, die in den Museen zu bewundern sind, gibt es nicht wenige ausgedörrte Leichname. Das ist eigentlich nicht gemeint mit der Unverwestheit. Zudem hat man schon immer Techniken zur Konservierung von Leichnamen gekannt. Ausgedörrte und zusammengeschrumpfte Leichen gibt es nicht wenige auf den Kapuzinerfriedhöfen von Palermo und Malta. Auch andernorts gibt es sie. Man hat dafür natürliche Erklärungen angegeben wie beispielsweise die antiseptische Eigenschaft einer bestimmten Begräbnisstätte oder ihre außerordentliche Trockenheit⁴³⁸.

Es gibt glaubwürdige Berichte darüber, dass erfahrene Mediziner bei unverwesten Leichnamen von Heiligen festgestellt haben, dass das Gewebe als völlig intakt und gesund anzusehen war. In manchen Fällen war das Gewebe noch weich und nachgiebig, besaßen die Muskeln noch eine außergewöhnliche Festigkeit. Zum Teil war die Haut noch elastisch, waren auch die inneren Organe noch völlig unversehrt.

In manchen Fällen war die Unversehrtheit nur partiell. Allerdings sind hier die geschichtlichen Quellen nicht immer so zuverlässig, wie das vonnöten wäre. Bei Antonius von Padua (+ 1231) soll beispielsweise nur die Zunge erhalten geblieben und der übrige Körper in Staub zerfallen gewesen sein. Bei dem heiligen Nepomuk (+ 1393), dem Märtyrer des Beichtgeheimnisses, soll ebenfalls nur die Zunge unversehrt erhalten geblieben sein. Von der heiligen Birgitta von Schweden (+ 1373) soll nur das Herz unverwest geblieben sein, es soll wie lebend wieder aufgefunden worden sein. Vom heiligen Stephan von Ungarn (+ 1038) soll nur die Hand unverwest geblieben sein, von der heiligen Edith von Wilton (+ 984) nur der Daumen. Es ist nicht zu leugnen, dass die Berichte über die partielle Unversehrtheit von Leichnamen eher legendär erscheinen. Aber weder diese Berichte noch die übrigen Berichte über die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik haben etwas zu tun mit dem „creden-

⁴³⁸ Ebd., 292 f.

dum“ des katholischen Christen, sie verpflichten niemanden zum Glauben, selbst dann nicht, wenn sie in Kanonisationsakten als echt anerkannt wurden⁴³⁹.

Häufiger ist das Phänomen der Unversehrtheit von Leichnamen bei den orthodoxen Christen anzutreffen. Viele heilige Bischöfe und Asketen der russisch-orthodoxen Kirche blieben nach ihrem Tod für längere Zeit von der Verwesung verschont. Es scheint gar, dass die russisch-orthodoxe Kirche das Ausbleiben der Verwesung zumindest theoretisch als unentbehrliche Bedingung für eine Kanonisation ansieht. In den „Brüdern Karamasoff“ von Dostojewski wird uns das Entsetzen geschildert, das durch die Tatsache ausgelöst wurde, dass man bei einem verstorbenen heiligen Asketen Zeichen beginnender Verwesung bemerkte. Daraus musste man nämlich schließen, dass er ein Heuchler gewesen war.

„In Kiew gibt es ein berühmtes Zellenkloster mit einer Art Totenstadt, das 73 Leichname von ‚Heiligen‘ enthält; sie liegen, mit reichen Gewändern angetan, in offenen Särgen und sehen wie Mumien aus. Nach den Beschreibungen besteht eine auffällige Ähnlichkeit mit den Toten in der Kapuzinergruft in Palermo“⁴⁴⁰.

Nicht nur die russisch-orthodoxe Kirche berichtet von zahlreichen unversehrten Leichnamen, auch die orthodoxen Kirche anderer Länder berichten darüber.

Am 4. Dezember 2004 brachte die Tageszeitung „Die Welt“ einen Bericht unter der Überschrift „Das Wunder von Iwolginsk. Leichnam eines buddhistischen Lamas auch 77 Jahre nach seinem Tode unversehrt. Wissenschaftler stehen vor einem Rätsel“. In diesem Bericht heißt es: „Ein Wunder ist zu vermelden aus dem Datzan von Iwolginsk“. Datzan bedeutet „Kloster“, ein „Datzan“ ist ein lamaistisches Kloster. Der Lamaismus ist eine der Hauptformen des Buddhismus. In dieser Form begegnet uns der Buddhismus vor allem im Tibet. Iwolginsk liegt in Burjatien, einer russischen autonomen Teilrepublik zwischen dem südlichen Baikalsee und der mongolischen Grenze. Die Bevölkerung dieses Landes hängt vorwiegend dem Lamaismus an. „Die Wissenschaft ist fassungslos“, heißt es in dem Bericht des weiteren, „die Mitarbeiter des russischen Zentrums für Gerichtsmedizin sind sprachlos“. Der Bericht fährt fort: „Der wundersame Leichnam von Dorzho Itigilow, dem 12. Pandito Hambo-

⁴³⁹ Ebd., 297 - 299.

⁴⁴⁰ Ebd., 293.

Lama und ehemaligem geistigen Führer der Buddhisten in der Sowjetunion wird im Kloster in der Nähe von Ulan-Ude, der Hauptstadt Burjatiens, aufbewahrt. Im Jahr 1927, als die Verfolgung der Religionen in der Sowjetunion um sich griff, versammelt der Pandito Hambo-Lama Itigilow seine Schüler um sich und forderte sie auf, das Land zu verlassen. Er selbst wolle hinübergehen in eine andere Welt. „Schaut in dreißig Jahren nach meinem Körper“, forderte er die Studenten auf, die er bat, seinen irdischen Leib mit Seidentüchern zu umwickeln. Dann ließ er sich in Lotos-Position nieder, begann zu meditieren, Gebete zu singen und starb. Dreißig Jahre später: Stalin hatte Hunderte buddhistischer Lamas ermorden und 46 Klöster zerstören lassen. Doch das Datzan bei Iwolginsk, nur 35 Kilometer von Ulan-Ude entfernt, wurde wieder aufgebaut. Die Mönche befolgten die Anweisung des Verblichenen und gruben seinen Leichnam wieder aus. Der befand sich noch immer in Lotosposition und war völlig intakt, man fand keine Zeichen von Verwesung. ‚Es war damals unmöglich, ihn zurück ins Kloster zu bringen. Niemand durfte über Geschehene sprechen‘, berichtete Damba Ayuschejew, inzwischen der 25. Pandito Hambo-Lama. Also wurde der Körper Itigilows in einem mit Salz gefüllten Holzsarg wieder ins Grab versenkt. Anfang September 2002 wurde der Verstorbene erneut exhumiert. Und zum Erstaunen der Beteiligten war der Körper des Toten, der 1852 im zaristischen Russland geboren worden war, noch immer unversehrt - nach rund 65 Jahren im Grab. Seine Hände waren flexibel, die Augen geschlossen, seine Haut ledern, aber weich. Unter Fanfarenklängen und Glockengeläut wurde der tote Lama ins Kloster übergeführt und in einem sakralen Raum untergebracht. In jedem Jahr wird er sechsmal bei Prozessionen vorangetragen. Der Pandito Hambo-Lama Ajuschejew glaubt, dass der Verblichene sich durch Meditation auf eine Existenzebene gehoben habe, die Shunyata - die Leere - genannt wird. Mehrfach hatte er sich an Wissenschaftler mit der Bitte gewandt, das Phänomen zu untersuchen. Das geschah erst jetzt, und das Ergebnis war verblüffend. Der Zustand der Eiweißbestandteile des Gewebes entsprach dem bei einem lebenden Mann. Das Blut hatte sich in eine gelartige Substanz verwandelt, Spuren von Einbalsamierung wurden nicht gefunden, eine Mumifizierung konnte ebenfalls ausgeschlossen werden“. Soweit der Bericht der Zeitung.

Die Verzögerung der Verwesung oder ihre völlige Sistierung ist sicherlich etwas Außergewöhnliches, ebenso sicher ist es jedoch, dass sie prinzipiell nicht die Möglichkeiten unserer naturalen Welt übersteigt. Erstaunlich ist dabei freilich, dass das Phänomen sehr viel häufiger

im religiösen Kontext vorkommt als im profanen. Bei den Mystikern gibt es eine verhältnismäßig große Zahl von unverwesten Leichnamen. Dieses Faktum ist ein wichtiges Argument gegen die Position derer, die die unverwesten Leichname restlos auf natürliche Ursachen zurückführen möchten.

Für uns ist es bedeutsam, dass das Phänomen in der katholischen Kirche bei den Beatifikationen und bei den Kanonisationen zwar in den Akten als Bestätigung der Heiligkeit vermerkt wurde, dass es aber niemals der entscheidende Grund für eine Beatifikation oder für eine Kanonisation gewesen ist⁴⁴¹.

Häufig finden wir im Leben der Heiligen Berichte über eine wunderbare Vermehrung materieller Mittel angesichts großer Armut. Solche Berichte haben auch immer wieder des öfteren Eingang gefunden in die Heiligsprechungsakten.

Berichte über die wunderbare Vermehrung materieller Mittel angesichts großer Armut durch heiligmäßige Personen haben immer wieder Eingang gefunden in die Selig- und Heiligsprechungsakten. Prosper Lambertini nennt in seinem Werk über die Selig- und Heiligsprechungen eine Reihe von Heiligen, bei deren Kanonisation auf eine solche Nahrungsvermehrung Bezug genommen worden sei, nämlich Klara von Assisi (+ 1253), Theresia von Avila (+ 1582), Magdalena von Pazzi (+ 1607, Pius V. (+ 1572), Aloysius von Gonzaga (+ 1591), Franz Xaver (+ 1552) und viele andere. In neuerer Zeit spielt diese Wunderkategorie eine bedeutende Rolle bei der Heiligsprechung des Weltpriesters André Hubert Fournet, der am 4. Juni 1933 heiliggesprochen wurde. Gewirkt hatte er am Beginn des 19. Jahrhunderts.

Die wunderbare Nahrungsvermehrung begegnet uns aber nicht nur als Wunder bei kanonisierten Heiligen, sie begegnet uns auch als außerordentliche Begleiterscheinung der Mystik bei einer Reihe von Mystikern, die nicht kanonisiert worden sind⁴⁴².

Im einen wie im anderen Fall sind diese Vorkommnisse oft genug so gut bezeugt, dass man sie nicht ohne weiteres in das Reich der Legende verweisen darf. Immer wieder geht es um das gleiche Motiv: Nahrungsmittel werden ausgeteilt und werden doch nicht weniger bzw. es

⁴⁴¹ Ebd., 300 ff.

⁴⁴² Vgl. ebd., 457 - 468.

wird mit einer kleinen Menge von Nahrungsmitteln eine unverhältnismäßig große Zahl von Personen bedacht. Dabei steht im Mittelpunkt die Barmherzigkeit Gottes bzw. die Beglaubigung seines treuen Dieners⁴⁴³.

Aber auch zu den wunderbaren Nahrungsvermehrungen durch Gebet und Vertrauen soll es Parallelen im nichtkatholischen, ja, im nichtchristlichen Raum geben⁴⁴⁴. Ist das authentisch, so müsste man zu der Erklärungsmöglichkeit der Materialisation greifen, die ja, wenn es sie gibt, unter die paranormale Kategorie der Telekinese gehört.

Nur beiläufig möchte ich die Elongation erwähnen. Auch sie nennt man nicht selten im Rahmen der außerordentlichen Begleitphänomene der Mystik. Von Elongation spricht man, wenn ein Mystiker in der Ekstase an Größe zunimmt. Auch für dieses Phänomen gibt es, sofern man es nicht auf Halluzinationen der Zeugen zurückführen will oder auf Suggestion, Parallelen im Bereich der Paranormologie. Da wird nämlich immer wieder von medial begabten Personen berichtet, die in der Lage waren, im Trance-Zustand ihre Körpergröße erheblich auszudehnen⁴⁴⁵.

Als eine weitere außerordentliche Begleiterscheinung der Mystik wird die Bilokation angegeben. Von ihr ist etwa die Rede bei Franz Xaver (+ 1552), Philipp Neri (+ 1595), Pater Pio (+ 1967) und vielen anderen.

Eine gewisse Berühmtheit hat die Bilokation bei Alfons von Liguori, dem Gründer des Redemptoristenordens erlangt. Im Jahre 1774 soll er, während er sich in der Ekstase in seiner Zelle in Arezzo befunden habe, gleichzeitig in Rom an der Bahre des sterbenden Papstes Clemens XIV. gesehen worden sein. Nach Beendigung seiner Ekstase habe er von seinem Besuch im Vatikan berichtet.

Bei der Bilokation wird jemand gleichzeitig an verschiedenen Orten von Zeugen gesehen. Die zweite Erscheinung bezeichnet man dabei gern als einen Doppelgänger. Um es genauer zu sagen: Unter Bilokation versteht man das gleichzeitige Wahrnehmbarwerden einer leben-

⁴⁴³Ebd., 457 - 468.

⁴⁴⁴Ebd., 9.

⁴⁴⁵Ebd., 233 - 246.

digen Person an verschiedenen Orten, und zwar in körperlicher Gestalt. Das Entscheidende ist dabei das Wahrnehmbarwerden, nicht unbedingt das Anwesendsein. An einem Ort ist der Mystiker selbst in ekstatischem Zustand gegenwärtig, während er in der zweiten Gegenwart alle Merkmale einer Erscheinung aufweist. Dabei handelt es sich dann aber wohl nicht - jedenfalls nach der allgemeinen Auffassung, sofern man die Bilokation nicht überhaupt in das Reich der Phantasie verweist - um eine physische, sondern um eine Gegenwart in der Vorstellung. In der Esoterik recurriert man hier auf den Ätherleib und den Astralleib.

Früher erklärte man das Phänomen gern mit dem Hinweis auf die Mitwirkung eines Engels, der die Gestalt und die Stelle der fraglichen Persönlichkeit an einem der Orte annehmen würde. Hier wird immerhin schon gesehen, dass die Verdopplung durch ein Phantom bedingt ist, dass also keine echte Replikation vorliegt. Eine solche leugnet übrigens schon Thomas von Aquin (+ 1274). Für ihn ist eine raumumschriebene Vervielfältigung innerlich widersprüchlich und daher nicht möglich⁴⁴⁶. Das Phantom, die zweite Gegenwart der Person, könnte natürlicherweise erklärt werden mit Hilfe der Möglichkeit der Telepathie, der Übertragung von Gedanken oder geistigen Inhalten, die sich zu Vorstellungen verdichten bzw. zu Halluzinationen gerinnen.

Auch dieses Phänomen, wenn es denn existiert, wird man zunächst natürlich erklären müssen, zumal es auch im natürlichen Bereich in Anspruch genommen wird bei Yogis und Schamanen. Dann müsste es als mystisches Faktum, als übernatürlich verursacht, im konkreten Fall aus dem Kontext erwiesen werden⁴⁴⁷.

Auch die Unempfindlichkeit gegenüber Feuer, von der früher schon die Rede war, zählt man gern zu den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik. Sie begegnet uns auch bei in Trance versetzten Medien in spiritistischen Sitzungen, die ihrerseits den Anspruch erheben, auch andere Personen immun machen zu können⁴⁴⁸.

Im Zusammenhang mit der Unempfindlichkeit gegenüber dem Feuer verweist man im christlichen Kontext gern auf Bischof Polykarp von Smyrna, der im Jahre 155 oder 156 in Rom

⁴⁴⁶ Vgl. Yves E. Masson, Artikel Bilokation, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ¹1931, 358 f.

⁴⁴⁷ Louis Monden, Artikel Bilokation, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ²1958, 478.

⁴⁴⁸ Herbert Thurston, Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik, Luzern 1956, 216.

den Märtyrertod starb. Unempfindlich gegenüber dem Feuer soll aber auch die heilige Katharina von Siena (+ 1380) gewesen sein. Aber in den Biographien vieler Heiliger wird uns von der Unempfindlichkeit gegenüber dem Feuer berichtet, wobei man allerdings zugeben muss, dass die Berichte oft nicht genügend abgesichert sind, was indessen kein Argument gegen das Vorkommen dieser Erscheinung überhaupt ist⁴⁴⁹.

Im Mittelalter verwendete man die Unempfindlichkeit gegenüber dem Feuer als Prüfstein bei den Gottesurteilen, bei den Ordalien, die die Kirche jedoch immer wieder ausdrücklich verboten hat. Man rief die göttliche Gerechtigkeit um Hilfe an und vertraute darauf, dass Gott den Unschuldigen nicht zugrunde gehen lassen werde⁴⁵⁰.

Auch für dieses Phänomen, für die Immunität gegen das Feuer, gibt es bislang keine befriedigende Erklärung. Man hat gemeint, hier seine geistige Mächte im Spiel, die nicht Gott seien, also Geister oder Dämonen. Diese Erklärung hatte ich bei dem Feuergang auf der Insel Réunion gelten lassen, sofern dieser im Kontext der heidnischen Religion steht. Aber wenn ein heidnisch-religiöses Ambiente fehlt - auch das gibt es -, dann ist eher auf eine natürliche Erklärung zu rekurrieren, auch wenn man sie im Moment noch nicht finden kann. Aber sie muss irgendwie im Zusammenspiel der Geistseele und des Leibes des Menschen zu suchen sein.

Eine weitere außerordentliche Begleiterscheinung der Mystik ist die Levitation. Auch ihr begegnen wir nicht nur im Raum des Christentums, auch außerhalb des Christentums ist sie nicht unbekannt. Zudem gibt es sie, wie wir gesehen haben, auch im Kontext der Hypnose. Demnach handelt es sich auch bei diesem Phänomen um einen Vorgang, der prinzipiell natürlich erklärbar ist, wenngleich hier eine befriedigende Erklärung bis heute noch nicht gefunden wurde.

Unter Levitation versteht man das Sicherheben und das freie Schweben des menschlichen Körpers über dem Erdboden, eine nicht mechanische Überwindung der Schwerkraft. Dieses Phänomen begegnet uns als Begleiterscheinung der Mystik, speziell im Zusammenhang mit der Ekstase. Von einer Reihe von Heiligen wird glaubhaft bezeugt, so etwa vor allem von der

⁴⁴⁹ Ebd., 209 - 216.

⁴⁵⁰ Ebd.

heiligen Theresia von Avila (+ 1582) und von dem Franziskaner-Konventualen Joseph von Copertino (+ 1663).

Glaubwürdige Zeugnisse über Elevationen haben wir aber auch aus dem Leben des heiligen Franz von Assisi (+ 1226), des heiligen Dominikus (+ 1221), des heiligen Ignatius Loyola (+ 1556), der heiligen Katharina von Siena (+ 1380), der heiligen Maria Magdalena von Pazzi (+ 1607), des heiligen Philipp Neri (+ 1595) und einer großen Zahl weiterer Heiliger. In den letzten zwei Jahrhunderten sind die diesbezüglichen Zeugnisse allerdings spärlicher⁴⁵¹.

Weil es sich bei der Levitation prinzipiell um einen natürlichen Vorgang handelt, deswegen kann sie nicht als Beweis für die Echtheit mystischer Erfahrungen geltend gemacht werden, ähnlich wie das bei der Stigmatisation und den anderen Begleiterscheinungen der Mystik der Fall ist. Es ist auffallend, dass die Mystiker selber in der Geschichte der christlichen Mystik der Levitation gegenüber im Allgemeinen sehr zurückhaltend sind⁴⁵².

Auch in Selig- und Heiligsprechungsprozessen werden die Levitationen prinzipiell nicht als Wunder angesehen. Niemals treten sie an die Stelle eines der für die Beatifikation oder für die Kanonisation erforderlichen beglaubigten Wunder. Bestenfalls akzeptiert man sie hier als bekräftigende Bestätigung für ein heroisches Tugendleben⁴⁵³.

Man kann die Berichte über Levitationen bei Mystikern grundsätzlich als Legenden zurückweisen oder als Sinnestäuschung erklären. Aber es ist die Frage, ob man damit der Wirklichkeit gerecht wird. Immerhin: Auch die Psychologie und die Parapsychologie kennen dieses Phänomen. Ich sprach bereits von der Levitation in der Hypnose. Wir begegnen diesem Phänomen höchstwahrscheinlich auch im Yoga, das heißt im Buddhismus, im Taoismus und im Islam⁴⁵⁴. In Kontext der Parapsychologie, bei spiritistischen Experimenten etwa, kommt es vor, dass materielle Gegenstände, wie beispielsweise schwere Esstische, in die Luft gehoben werden. Die Parapsychologie weiß davon zu berichten, dass Tische oder auch andere Gegenstände in die Luft gehoben wurden und dort umherschwebten, ohne dass eine sichtbare Hand sie berührte. Sie weiß auch davon zu berichten, dass Medien im Trancezustand sehr viel an

⁴⁵¹ Vgl. Ebd., 30 - 50.

⁴⁵² Friedrich Wulf, Artikel Levitation, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VI, Freiburg²1961, 996.

⁴⁵³ Herbert Thurston, Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik, Luzern 1956, 51.

⁴⁵⁴ Ebd., 7.

Gewicht verloren und - in selteneren Fällen vielleicht - sogar in der Luft geschwebt haben. Was solche Autoelevationen angeht, schreibt Fanny Moser in ihrem Buch über den Okkultismus, der man ohne Einschränkung ein kritisches Urteil zuerkennen muss: „Mindestes hundert (solcher Levitationen) sind in Gegenwart ebenso vieler selbständiger Zeugen berichtet. Diese Zeugnisse verwerfen, hieße, jedes menschliche Zeugnis verwerfen, denn kein Fall der Geschichte ist durch ein stärkeres Beweismaterial gestützt. Die vereinigten Zeugnisse, die die Autoelevation bestätigen, sind überwältigend“⁴⁵⁵.

Der Unterschied zwischen diesen Levitationen und den Levitationen der christlichen Mystiker ist allerdings bemerkenswert. Während man im einen Fall Eindruck damit zu machen sucht und die Aufmerksamkeit der Menschen zu erregen sucht, sind die Personen im anderen Fall stets bestrebt, das außerordentliche Phänomen vor den Menschen zu verbergen, weil sie nicht für mehr gehalten werden wollen als sie sind. Auch werden die Levitationen bei den Mystikern niemals inszeniert, erfolgen sie vielmehr unerwartet und unvermutet.

Im 20. Kapitel ihrer Autobiographie erklärt Theresa von Avila (+ 1582), die Mystiker seien gegen eine solche Entrückung völlig wehrlos. Wörtlich heißt es bei ihr: „Gewöhnlich kommt sie (die Levitation) wie ein Schlag, schnell und grausam, bevor man die Gedanken sammeln und sich irgendwie wehren kann. Man sieht und fühlt sie wie eine Wolke oder wie einen starken Adler, der aufwärts fliegt und uns auf seinen Schwingen davonträgt“. Und sie fährt fort: „Wir fühlen es, wir sehen, dass wir entführt werden, und wissen nicht, wohin. Obschon von süßer Wonne erfüllt, sind wir doch von Natur so schwach, dass wir uns anfangs fürchten, und es gehört ein tapferes, beherztes Gemüt dazu, alles daran zu wagen - es komme nun, was da wolle, und um sich gänzlich, ohne Rückhalt in die Hände Gottes zu übergeben und willig zu folgen, wohin er uns führen möge. Oft wollte ich diesem Zug, der uns ohne unseren Willen und manchmal peinlich ergreift, Widerstand tun und strengte alle meine Kräfte an, besonders, wenn es in Gegenwart anderer geschah, und auch sehr oft, wenn ich allein war; denn ich fürchtete, es möchte eine Täuschung sein. Zuweilen konnte ich ein wenig widerstehen, mit großer Anstrengung meiner Kräfte - gleich einem Manne, der mit einem mächtigen Riesen in ungleichem Kampf begriffen ist, fand mich aber nachher müde, erschöpft und schmerzlich ergriffen. Zu anderen Zeiten war es mir durchaus möglich, mich diesen heftigen Bewegungen

⁴⁵⁵ Fanny Moser, Okkultismus, Täuschungen und Tatsachen, München/Zürich 1935, 799.

zu widersetzen; ich fühlte mir die Seele und später den Kopf erhoben, ohne dass ich es verhindern konnte - ja, zuweilen auch den ganzen Leib, so dass er die Erde nicht mehr berührte“⁴⁵⁶.

Teresia von Avila berichtet von häufigen Levitationen, bei denen sich die Gotteserfahrung, also die mystische Begegnung mit Gott, bei ihr als Aufhebung der körperlichen Schwerkraft auswirkte. Noch häufiger wird uns das berichtet von dem Franziskanerbruder Josef von Cupertino (+ 1663). Er musste in die Einsamkeit versetzt werden, weil die Menschen allzu sehr fasziniert waren von seinem Charisma⁴⁵⁷.

Theresia von Avila schildert einige Elevationen, die sie erlebt hat. Die eine war während der Feier der heiligen Messe, kurz vor dem Empfang der hl. Kommunion. Wörtlich heißt es da: „Es schmerzte mich, weil es mir übernatürlich schien und leicht bemerkt werden konnte, und als Priorin (welches Amt ich damals schon versah) verbot ich meinen Mitschwestern, es weiter zu sagen“. Eine zweite Elevation, die Theresia schildert, erlebte sie vor der Predigt. Dazu schreibt sie: „Ich flehte nachher zu Gott, dass er mir doch nie mehr solche Gnaden erteilen möge, die äußerlich wahrgenommen würden, die nicht verborgen bleiben konnten und mir darum großes Leid verursachten“⁴⁵⁸.

Wiederholt erwähnt Theresia von Avila die Anstrengungen, die sie unternahm, um solchen Erhebungen zu widerstehen. Sie war sich der physischen Wirkung der Levitation, die in der Verzückung immer wieder eintrat bei ihr, vollkommen bewusst und kämpfte dagegen, wie das auch andere Mystiker taten, wie uns immer wieder berichtet wird. Es war ihnen peinlich, wenn ihre Ekstase auf diese Weise äußerlich manifest wurde⁴⁵⁹.

Es muss so etwas geben wie eine nicht mechanische Überwindung der Schwerkraft, der Anziehungskraft der Erde. Von der Psychologie her könnte man dafür eine Erklärung finden mit dem Hinweis auf die weithin noch unerforschte Einwirkungsmöglichkeit der Psyche auf das Soma. Von der Parapsychologie bietet sich die Erklärung der Psychokinese oder der Teleki-

⁴⁵⁶ Theresia von Avila, Autobiographie, Kap. 20; hier zit. nach Herbert Thurston, Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik, Luzern 1956, 25 f; vgl. auch ebd., 20 - 26.

⁴⁵⁷ Joseph Zahn, Einführung in die Mystik, Paderborn 1908, 83 f (?).

⁴⁵⁸ Zit. nach Herbert Thurston, Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik, Luzern 1956, 25 - 27.

⁴⁵⁹ Ebd., 27.

nese an. Aber rätselhaft bleibt das Ganze. Eine spiritistische Erklärung - auch sie wurde immer wieder vorgebracht - scheidet auf jeden Fall aus⁴⁶⁰.

Nun möchte ich noch auf zwei weitere außerordentliche Begleiterscheinungen der Mystik zu sprechen kommen, auf den so genannten „odor sanctitatis“, den Wohlgeruch der Heiligkeit, und das Ausbleiben der Leichenstarre, um das Ganze dann abzuschließen mit einigen Bemerkungen zu Bilokation.

In dem Wohlgeruch der Heiligkeit oder in dem wunderbaren Wohlgeruch als Ausdruck eines hohen Tugendgrades erkannte die Christenheit im Kontext der Mystik seit eh und je ein Symbol der Unsterblichkeit.

Nicht von ungefähr hat der „odor“ auch liturgische Valenz in der Gestalt des Weihrauchs, dessen Gebrauch heute bemerkenswerterweise zurückgeht dank der Rationalisierung und Banalisierung der Liturgie der Kirche, denke ich.

Der „odor sanctitatis“, der Wohlgeruch, von dem hier die Rede ist, bezieht sich nicht nur auf den Leichnam eines heiligmäßigen Menschen, er bezieht sich auch auf den lebendigen Mystiker, jedenfalls teilweise. Er steht in einer gewissen Antinomie zum „odor diaboli“ oder zum „odor diabolicus“, zu jenem üblen Geruch, von dem im Zusammenhang mit der Besessenheit berichtet wird.

Sofern der „odor sanctitatis“ einen Leichnam betrifft, geht er häufig aus von einer öligen Flüssigkeit, die aus dem Körper der Verstorbenen herausfließt oder diesen an der Oberfläche befeuchtet und einen besonderen Wohlgeruch verbreitet. Manchmal, wenn auch nicht besonders häufig, fließt die Flüssigkeit auch aus den Gebeinen und den Reliquien. Für gewöhnlich aber ist es so, dass diese aus dem unverwesten Leichnam hervorfließt. Das Faktum ist nicht zu leugnen. Dafür gibt es eine Fülle von medizinisch bestätigten glaubwürdigen Berichten. Wie es zustande kommt und worum es sich bei der Flüssigkeit handelt, damit hat sich allerdings die medizinische Wissenschaft bisher noch nicht beschäftigt, geschweige denn, dass sie

⁴⁶⁰ Ebd., 50 f.

eine Erklärung für dieses Phänomen gefunden hätte. Es ist eine Frage, ob es hier überhaupt eine natürliche Erklärung gibt⁴⁶¹.

Bei lebenden Mystikern steht der Wohlgeruch in der Regel im Zusammenhang mit ekstatischen und mit der Ekstase verwandten Zuständen. An den Festtagen des Kirchenjahres sowie an den Freitagen als den Gedächtnistagen des Leidens Christi soll er stärker und intensiver sein. In der jüngsten Vergangenheit wurde allerdings seltener über diese Gestalt des „odor sanctitatis“ berichtet.

Zahlreich sind die Berichte über einen außergewöhnlichen Wohlgeruch, der aus dem Grab eines Heiligen emporstieg. Theresia von Avila war von dem mystischen Phänomen des „odor sanctitatis“ zutiefst überzeugt, wie sie es in ihrem „Buch der Klostergründungen“ gesteht, sie äußert sich allerdings nicht darüber, wie sie es des Näheren versteht, vor allem gibt sie keine Auskunft darüber, ob der „odor sanctitatis“ ihrer Meinung nach ein übernatürliches Phänomen ist. Jedenfalls ging auch von ihr nach ihrem Tod ein besonderer Duft aus, wie die Quellen glaubwürdig berichten.

Die besondere Schwierigkeit der Nachprüfung bzw. Erforschung dieses Phänomens besteht in der relativen Subjektivität des Geruchssinnes, dessen Empfindlichkeit bei den verschiedenen Menschen große Unterschiede aufweist⁴⁶².

Auch zur der mystischen Begleiterscheinung des „Wohlgeruchs der Heiligkeit“ gibt es Analogien in der Parapsychologie. Spezifische Gerüche gehören zu den spiritistischen Sitzungen. Aber auch sonst ist in der Parapsychologie immer wieder Rede Fällen, in denen ein bestimmter Geruch von einem medial veranlagten Menschen ausgeht.

Das Phänomen des „Wohlgeruchs der Heiligkeit“ ist oft verbunden mit dem Ausbleiben der Leichenstarre, mit dem Ausbleiben des „rigor mortis“, wie man auch sagt, einem letzten mystischen Begleitphänomen, dem wir uns nun noch zuwenden wollen.

⁴⁶¹ Ebd., 324 - 327.

⁴⁶² Ebd., 271 - 283.

Das Ausbleiben der Leichenstarre ist ein recht häufiges Begleitphänomen der Mystik. Lange Zeit hindurch war man der Meinung, es sei zum ersten Mal bei Franz von Assisi (1226) beobachtet worden. Inzwischen weiß man jedoch, dass die Tradition dieses Phänomens weiter zurückgeht. Es begegnet uns relativ häufig bei Menschen, die im Ruf großer Frömmigkeit gestorben sind. Immer wieder hören wir davon in der Hagiographie bis in die Gegenwart hinein. Während die Stigmatisation häufiger bei weiblichen Personen beobachtet wurde - ich sprach davon -, findet sich dieses Phänomen zu gleichen Teilen bei beiden Geschlechtern.

Des Näheren ist mit dem Ausbleiben der Leichenstarre gemeint, dass die Flexibilität der Gliedmaßen nach dem Tode eines Menschen, der heiligmäßig gelebt hat, erhalten bleibt und dass keine Zeichen beginnender Verwesung auftreten. Im Zusammenhang damit bleibt, so wird immer wieder berichtet, die Körperwärme oft noch tagelang in dem Leichnam, jedenfalls zum Teil, obwohl der Mediziner keinerlei Tätigkeit des Herzens oder der Lunge mehr entdecken kann. Bei dem Phänomen des Ausbleibens der Leichenstarre wird der Körper, der vor dem Tod oft gekrümmt und versteift war, im Sterben gewissermaßen verwandelt, sofern er nun so flexibel und anmutig wird, das er allgemeine Aufmerksamkeit und Verwundung erregt.

Man hat des Öfteren geltend gemacht, man müsse eigentlich medizinisch vorgebildet sein, um das Ausbleiben der Leichenstarre festzustellen. Aber nicht selten ist die Andersartigkeit des Leichnams eklatant und erregt spontan die Verwunderung derer, die mit ihm konfrontiert werden. Auch sind nicht nur Ärzte medizinisch vorgebildet. Zudem gibt es eine Fülle von Bestätigungen dieses Phänomens durch ärztliche Fachleute, speziell in den letzten drei Jahrhunderten.

Die Leichenstarre tritt nach dem Tod nicht immer zum gleichen Zeitpunkt ein. Man hat hier Unterschiede beobachtet. Im Schnitt setzt sie etwa 5 bis 6 Stunden nach dem Tod ein, und in einem Zeitraum von 18 Stunden hat sie sich dann über den ganzen Körper ausgedehnt. In selteneren Fällen erstreckt sich dieser Prozess gar über 36 Stunden. So die allgemeine Auskunft des Mediziners. In extremen Ausnahmefällen hat man beobachtet, dass die Leichenstarre erst 16 Stunden nach dem Tod einsetzte und dass sie sich dann erst nach 21 Tagen über den ganzen Körper ausgedehnt hatte. Die Auskünfte sind hier allerdings nicht einheitlich. Die

einen geben als Dauer der Erstarrung des Leichnams 72 Stunden an, während andere meinen, die Erstarrung setze etwa 5 bis 6 Stunden nach dem Tod ein und dauere bis zum Beginn des Verwesungsprozesses. Im südlichen Klima scheint die Erstarrung bereits nach 3 Stunden einzusetzen. Drei Tage nach Eintritt des Todes muss dieser Prozess auf jeden Fall natürlicherweise begonnen haben. Darüber sind sich alle Autoren einig.

Obwohl die Autoren das Eintreten der Leichenstarre verschieden datieren, deuten sie jedoch niemals die Möglichkeit an, dass sie je gänzlich ausbleibe. Das gänzliche Ausbleiben der Leichenstarre ist also völlig ungewöhnlich. Das Eintreten der Leichenstarre ist etwas Vorübergehendes, normalerweise, nach einiger Zeit verschwindet sie wieder, und es setzt dann in der Regel sogleich der Verwesungsprozess ein⁴⁶³.

So wenig man im Ernst das Phänomen der Stigmatisation bestreiten kann, gleichgültig wie man es nun erklärt, so wenig kann man auch dieses Phänomen generell leugnen.

Möglicherweise war in dem einen oder anderen Fall des Ausbleibens der Leichenstarre der Tod in Wirklichkeit noch nicht eingetreten, aber die Häufigkeit der Fälle, in denen in der Hagiographie das Ausbleiben der Leichenstarre berichtet wird, widerlegt diesen Einwand. Es ist unglaublich, dass in den vielen Fällen, die hier berichtet werden, Täuschungen hinsichtlich des Eintritts des Todes vorgelegen hätte, zumal sich diese Täuschungen dann immer wieder unter anderen Umständen ereignet hätten und sich gerade bei den Mystikern oder heiligmäßigen Menschen gehäuft hätten.

Der Einwand, man habe sich hier stets über den Eintritt des Todes getäuscht, wird geradezu absurd, wenn man bedenkt, dass das Ausbleiben des „rigor mortis“, der Leichenstarre, in den meisten Fällen von Ordensangehörigen berichtet wird, deren Mitbrüder und Mitschwester nicht gerade ungeübt waren in der Erkennung der Zeichen des Todes einerseits und in der Beurteilung von Trance- und ekstatischen Zuständen andererseits⁴⁶⁴.

Ein mit dem Ausbleiben der Leichenstarre oft verbundenes Phänomen ist jenes, dass das Blut bei dem Verstorbenen eine Zeit lang nicht zersetzt ist und das nach dem Tode noch Blut aus-

⁴⁶³ Ebd., 329 - 338.

⁴⁶⁴ Ebd., 340 - 342.

strömt. Das ist zugleich oft eine Bestätigung für die wunderbare Erhaltung des Leichnams. Zum Teil wird die Flüssigkeit des Blutes und der Austritt des Blutes aus dem Leichnam gar noch Jahrzehnte, ja, Jahrhunderten nach der Bestattung bezeugt, wiewohl hier die Zeugnisse teilweise lückenhaft und nicht genügend gesichert sind. Es scheint hier jedoch auch Fälle zu geben, in denen ein vernünftiger Zweifel nicht mehr gerechtfertigt ist.

Zwar haben die Mediziner immer wieder bestätigt, dass es vorgekommen sei, wenn auch nur in Ausnahmefällen, dass noch einige Tage nach Eintritt des Todes flüssiges Blut aus einem Leichnam ausgetreten sei, aber für längere Zeiträume konnten sie das nicht bestätigen, dass sich also noch Wochen oder Monate oder Jahre nach dem Eintritt des Todes Blutungen eingestellt hätten. In der Hagiographie begegnen sie uns indessen relativ häufig, wiewohl sie nicht so zahlreich sind wie das Phänomen des Ausbleibens der Todesstarre.

Das Phänomen des flüssigen Blutes wird uns, um ein Beispiel zu nennen, von dem Leichnam des heiligen Johannes vom Kreuz (+ 1591) berichtet, der ein Zeitgenosse der heiligen Theresia von Avila gewesen ist. Man nennt ihn den „Doctor mysticus“. Als man seinen Leichnam 9 Monate nach seiner Beisetzung wieder ausgrub, stellte man fest, dass er noch nicht in Verwesung übergegangen war. Und als man dann eine Reliquie von diesem Leichnam abtrennte, floss angeblich das Blut, wie es bei einem Menschen fließt, der noch lebt.

Für das Ausbleiben der Leichenstarre gibt es keine profanen Parallelen, und man wird es kaum natürlich erklären können.

Die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik gehören, das sei an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich gesagt, nicht zum verbindlichen Glauben der Kirche, weder als Wirklichkeit noch als Möglichkeit, selbst dann nicht, wenn sie eine bedeutende Rolle in einem Beatifizierungs- oder Kanonisierungsverfahren gespielt haben.

Man kann all diese Vorgänge ignorieren oder in das Reich der Legende verweisen oder als Sinnestäuschung bezeichnen, damit wird man aber der Wirklichkeit nicht gerecht. Zwar gehören diese Vorgänge im Einzelnen nicht zum Glauben der Kirche, zum „depositum fidei“, das verpflichtend ist für den Gläubigen („fide divina et catholica“), aber sie sind bestens be-

zeugt, prinzipiell jedenfalls. Sie, die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik, werden bis auf wenige Ausnahmen auch im nichtreligiösen, im profanen Kontext bezeugt, wiewohl dort in der Regel nicht in so klarer Ausprägung und Häufigkeit. Soweit sie auch im profanen Kontext bezeugt werden, müssen sie grundsätzlich dem Bereich des Natürlichen angehören, auch wenn man noch keine befriedigende Erklärung oder noch keine befriedigenden Erklärungen gefunden hat. Aber Gott kann natürliche Vorgänge, die selten vorkommen, und deren Erklärung weithin im Dunkel liegt, benutzen, er kann sie in Dienst nehmen, er kann sie selber oder direkt verursachen, um auf sich und auf seine Offenbarung aufmerksam zu machen.

V. KAPITEL: DIE WUNDER IM NEUEN TESTAMENT

Wunder gehören nicht nur zur Geschichte der Kirche, wie wir gesehen haben, sie sind auch ein wesentliches und unentbehrliches Element ihres Anfangs und ihrer Grundlegung. Dass die Wunder zur ganzen Geschichte der Kirche dazugehören, hebt bereits das Neue Testament mit Nachdruck hervor. Mit diesen Wundern haben wir uns in dieser Vorlesung wiederholt beschäftigt, im III. Kapitel: „Wunder heute“. Unsere empirischen Erhebungen übersteigen hier bei weitem die Wunder des Neuen Testaments - qualitativ und quantitativ - , erst recht übersteigen sie, so betonte ich, das, was eine extreme, nicht durch das kirchliche Lehramt legitimierte historisch-kritische Exegese als Wunder gelten lässt. Unsere empirischen Ergebnisse gehen von daher aber auch weit hinaus über das, was man gemeinhin als Wunder annimmt, sofern man nicht von vornherein weiß, dass es keine Wunder gibt. Das heißt: Sie übersteigen auch das, was man vielfach als Wundergrenze festlegt, als Wundergrenze, die Gott sich angeblich selber gesetzt hat. Ich erinnere hier an das Wunder von Calanda oder auch an die relativ zahlreichen Totenerweckungen in der Hagiographie. Die faktische Anerkennung des Wunders in der Geschichte der Kirche, speziell in der Gegenwart, geht auf jeden Fall über das hinaus, was eine exzessive historisch-kritische Exegese oder was bestimmte Richtungen der historisch-kritischen Exegese dem geschichtlichen Jesus zutrauen⁴⁶⁵.

Es hat sich in unseren bisherigen Überlegungen gezeigt: Der christliche Glaube wirkt im Namen Jesu weiterhin Wunder, und er bleibt seinerseits auch auf Wunder angewiesen. Damit

⁴⁶⁵ Bernhard Wenisch, *Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders*, Salzburg 1981, 30 f.

setzt er das fort in der Geschichte, was nach Auskunft der Evangelien ein genuines Element des Wirkens Jesu ist. Das Wunder gehört zum christlichen Glauben, und zwar wesentlich. Der Glaube muss sich immer neu als wirksam erweisen, weil seine Realitäten einer anderen, uns nicht zugänglichen, Dimension angehören. Wenn das geschieht, wenn der christliche Glaube sich so im Wunder immer neu als wirksam erweist, verdeutlicht sich darin das Gesetz seines Anfangs. Es ist bezeichnend, dass die Evangelien die Wunder Jesu zunächst nicht aus apologetischen Motiven überliefert haben, sondern um die mit Jesus angebrochene Heilszeit manifest zu machen und die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden in der Nachfolge Jesu zu solchen Taten anzuleiten, zu solchen Taten, die aus dem Glauben ihre Kraft erhalten und gleichzeitig dem Glauben die Wege bereiten⁴⁶⁶.

Jesus erklärt in seiner Auseinandersetzung mit den Pharisäern: „Wenn ich durch den Finger Gottes die Teufel austreibe, dann ist in Wahrheit das Reich Gottes zu euch gekommen“⁴⁶⁷. Das heißt: Die Wunder Jesu illustrieren die Basileia-Verkündigung Jesu, und sie veranschaulichen somit seine messianische Sendung. Faktisch gehört das Wunderwirken Jesu zum Urgestein der Evangelien.

Wenn die Wunder Jesu heute in der Exegese - im Gegensatz zum Selbstverständnis der Evangelien - weithin in Frage gestellt werden und zwar generell, zumindest in ihrem Wundercharakter, ist das eine Hyperkritik, die zu Ergebnissen kommt, die mit dem katholischen Glauben nicht mehr vereinbar sind. Wenn die Exegese heute außerordentliche Taten für Jesus gelten lässt, ist sie im Allgemeinen geneigt, sie rein natürlich zu erklären, vor allem psychologisch.

Wird auch bei den außergewöhnlichen Taten Jesu, wie sie uns in den Evangelien dargestellt werden, nicht explizit darüber nachgedacht, wie sie als besonderes Wirken Gottes sich von dem allgemeinen Wirken Gottes abheben, so ist jedoch die Zurückführung dieser Taten auf Gott unzweifelhaft. In der Apostelgeschichte heißt es: „Dieser Jesus zog Wohltaten spendend und Wunder wirkend durch das Land, denn Gott war mit ihm“⁴⁶⁸. Darum heilte er die Menschen, die in der Gewalt des Teufels waren. Dabei sind die Teufelaustreibungen die zahl-

⁴⁶⁶ Vgl. Karl Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, München 1970, passim.

⁴⁶⁷ Mt 12, 28; Lk 11, 20.

⁴⁶⁸ Apg 10, 38.

reichsten Wunder, die Jesus gewirkt hat. Rund fünfzigmal berichten die Evangelien von Exorzismen. In dem Streitgespräch über den Exorzismus⁴⁶⁹ stellt Jesus seine Dämonenaustreibungen, die er durch den Heiligen Geist wirkt, wie er sagt, den Dämonenaustreibungen durch Beelzebub gegenüber.

Dabei muss man wohl unterscheiden zwischen dem allgemeinen Wirken Gottes und dem Wirken Gottes in den Machttaten Jesu. Auch das ist eine Grundaussage des Neuen Testaments⁴⁷⁰.

Ein Exponent der generellen Leugnung der Wunder des Neuen Testaments ist der protestantische Exeget Rudolf Bultmann, der Jahrzehnte hindurch in Marburg gelehrt hat (+ 1972). Um es genauer zu sagen: Bultmann lässt die Wunder als solche stehen, bestreitet aber ihren Wundercharakter, indem er die Krankenheilungen psychologisch erklärt und die Naturwunder als literarisch Formen. Er ist dabei geleitet von der Vorentscheidung: „Wunder können nicht geschehen“. Diese These ist indessen nicht allein bei ihm bestimmend für die exegetische Arbeit. Viele Exegeten sind ihm darin gefolgt bis in die Gegenwart hinein. Da gehen davon aus, „dass der Anspruch neutestamentlicher Wundergeschichten, über Geschehenes zu berichten, nicht gelten kann und dass deswegen der Aufbau der Geschichten nicht geschehenen Ereignissen folgt, sondern nach literarischen Gesetzen geschehen ist“⁴⁷¹.

Rudolf Bultmann schreibt in seinem Jesus-Buch: „Die christliche Gemeinde war überzeugt, dass Jesus Wunder getan hat und erzählte von ihm eine Menge von Wundergeschichten. Die meisten dieser in den Evangelien enthaltenen Wunderberichte sind legendarisch, zum mindesten legendarisch ausgeschmückt. Aber daran kann kein Zweifel sein, dass Jesus solche Taten getan hat, die in seinem und seiner Zeitgenossen Sinn Wunder waren, d.h. die auf übernatürliche, göttliche Kausalität zurückgeführt wurden; zweifellos hat er Kranke geheilt, Dämonen vertrieben“⁴⁷². Das ist eine Minimalposition, hinter sie geht heute kein Forscher mehr zurück. Damit ist der Schein gewahrt, die Wirklichkeit indessen verflüchtigt, das Selbstverständnis des Neuen Testaments ist damit nicht mehr respektiert und die Offenbarung Gottes als solche horizontalisiert. Der katholische Neutestamentler Franz Joseph Schierse

⁴⁶⁹ Mt 12, 22 - 30.

⁴⁷⁰ Bernhard Wenisch, Geschichte oder Geschichten? Eine Theologie des Wunders, Salzburg 1981, 139 f.

⁴⁷¹ Ebd., 121.

⁴⁷² Rudolf Bultmann, Jesus, Berlin 1926.

erklärt: „Ein von allem Wunderbaren befreiter Jesus ist unhistorisch“⁴⁷³. Aber was ist das Wunderbare, das bei diesem Verständnis noch zurückbleibt?

Über die Faktizität der Wunder ist man im Allgemeinen also einig, weithin jedenfalls, mehr oder weniger. Uneinigkeit herrscht jedoch in der Frage der Bewertung und der Deutung dieser Fakten und in der Frage ihres Umfangs⁴⁷⁴.

Rudolf Bultmann reduziert das Wunderwirken Jesu auf Krankenheilungen, und - er erklärt diese Heilungen psychologisch, d.h. als Wirkungen der überragenden Persönlichkeit des Heilers. Als Argument führt er und führen mit ihm seine Schüler (im weiteren Sinne) an, Jesus habe als Voraussetzung seines Wunderwirkens den unbedingten Glauben verlangt, also die richtige psychologische Einstellung. Dieses Argument entspricht so indessen nicht der Wirklichkeit, wie wir schon im I. Kapitel dieser Darstellung erfahren haben. Die Wunder Jesu haben den Glauben zur Voraussetzung und sie vertiefen ihn, das ist die eine Seite, aber die andere Seite ist die, dass sie auch zum Glauben führen und führen sollen.

Bultmann führt noch ein zweites Argument ins Feld, wenn er feststellt, man habe in neutestamentlicher Zeit in mythischer Befangenheit keine klare Grenze zwischen natürlichem und wunderbarem Geschehen gezogen, und die Legendenbildung habe die wirklichen Geschehnisse noch aufgebauscht.

Er schreibt: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparate benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muss sich klar machen, dass er, wenn er das für die Haltung christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht“⁴⁷⁵.

⁴⁷³ Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günter Stachel, Hrsg., Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen, Würzburg 1961, 230.

⁴⁷⁴ Vgl. Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1969, 96 f.

⁴⁷⁵ Rudolf Bultmann, Kerygma und Mythos I, Hamburg 1951, 18; vgl. Heinz Zahrnt, Die Sache mit Gott, München 1967, 279.

Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob ich an die Wunderfrage herangehe in der Überzeugung, dass Wunder höchst unwahrscheinlich oder dass sie gar unmöglich sind, oder mit der Überzeugung, dass sie möglich, ja, dass sie durchaus nicht unwahrscheinlich sind. Im ersteren Fall würde ich die Wunder des Neuen Testaments gar erst dann akzeptieren, wenn sie mir mit mathematischer oder zwingender Gewissheit nahegebracht werden könnten. Das aber ist faktisch nicht möglich. In diesem Sinne schreibt der katholische Exeget Rudolf Pesch: „Bei der Befragung der neutestamentlichen Wundergeschichten darf die Historizität des Erzählten nicht vorausgesetzt, sie muss erwiesen werden“⁴⁷⁶.

Die Grundposition Bultmanns ist die, dass ihn nicht der historische Jesus interessiert, sondern lediglich der kerygmatische Christus, dass ihn nicht das interessiert, was vor 2000 Jahren mit Jesus von Nazareth geschehen ist, sondern lediglich das Kerygma, und das wiederum nur qua Form, nicht qua Inhalt, so dass er schließlich nur noch fragt, wie weit das Selbstverständnis des Einzelnen von diesem Kerygma betroffen wird.

Sein Interesse ist deshalb so geartet, weil das Was der Geschichte Jesu so sehr im Dunkel liegt, dass es nur in einigen wenigen Einzelheiten gelichtet werden kann, dank des mythischen Weltbildes des Neuen Testaments und dank der formalen Fragwürdigkeit der Überlieferung.

Wir würden dagegen halten, dass der christliche Glaube doch einen wesentlichen Bezug zur Geschichte hat und dass dieser Bezug im Neuen Testament ganz selbstverständlich vorausgesetzt wird. Wird das verkannt oder wird dieser Bezug des Neuen Testaments zur Geschichte als unerheblich hingestellt, so wird am Ende der Christus des Kerygmas, um den man sich bemüht, gerade trotz der Entmythologisierung wieder zu einem geschichtslosen Mythos, so führt die Entmythologisierung der Jesusgestalt oder, wie der protestantische Theologe Walter Künneth⁴⁷⁷ mit Recht sagt, die Loslösung der Offenbarung von ihrer Geschichtsgebundenheit zu einer „neuen geschichtsfernen Gnosis“. Der Gnosis aber ist es eigen, dass sie den Mythos

⁴⁷⁶ Rudolf Pesch, *Jesu ureigene Taten. Ein Beitrag zur Wunderfrage (Quaestiones disputatae, 52)*, Freiburg 1970, 143.

⁴⁷⁷ Walter Künneth, *Theologie der Auferstehung*, München 1951.

konserviert. Das heißt: Die Entmythologisierung des Neuen Testaments führt zu seiner neuen Mythologisierung⁴⁷⁸.

Im Grunde genommen ist es nicht die Exegese, die Rudolf Bultmann inspiriert, sondern die Philosophie. Er lässt die Theologie aus einem bestimmten Vorverständnis vom Menschen sprechen, nämlich aus dem existentialistischen, wie er es von dem Philosophen Martin Heidegger (+ 1976) übernommen hat. Nach Bultmann ist der Mensch in seinem Sein geschichtlich, nicht nur insofern als dieses sein Sein in einen zeitlichen Ablauf hineinverwoben ist, sondern auch insofern als es „jeweils in den konkreten Situationen des Lebens auf dem Spiel steht, durch Entscheidungen geht, in denen der Mensch ... sich selbst als seine Möglichkeit wählt“⁴⁷⁹.

Die Position Bultmanns hat eine gewisse Vorgeschichte. Der Rationalismus der Aufklärung hat die biblischen Wunderberichte als solche stehen lassen, sie dann aber natürlich zu erklären versucht. Das geschah oft in sehr banaler Weise. Man sagte etwa, bei der Brotvermehrung hätten die Leute sich gegenseitig von ihrem Mundvorrat mitgeteilt, oder die vom Tode Auferweckten in den Evangelien seien nur scheinot gewesen, oder die Verklärung Jesu gehe auf die Strahlen der untergehenden Sonne zurück usw. Oder man sah in der Erzählung von der Erweckung der Tochter des Jairus in dem Jesuswort „das Kind ist nicht gestorben, sondern es schläft“⁴⁸⁰ einen Hinweis darauf, dass es sich hier nur um einen Fall von Starrkrampf gehandelt habe, den Jesus als solchen erkannt habe⁴⁸¹. Dann führte man die Krankenheilungen auf Leiden zurück, die mit dem „Gemüts- und Nervenleben zusammenhängen, Lähmungen, Störungen des Gesichtes, des Gehörs, der Menstruation, Aussatz“⁴⁸², und verwies darauf, dass Jesus niemals gebrochene oder gar fehlende Glieder ersetzt habe und dass seine Heilungen immer solche Schäden betroffen hätten, die auch durch Suggestion oder Autosuggestion geheilt werden könnten, und erklärte, Jesus habe vor allem durch den Eindruck seiner Persönlichkeit diese Art von Wundern vollbracht⁴⁸³.

⁴⁷⁸ Vgl. Werner Bulst, Die Wunder Jesu und unser Glaube, in: Ders., Glaubensbegründung heute, Botschaft und Lehre (Veröffentlichungen des Katechetischen Instituts der Universität Graz), Graz 1970, 99; ders., Die Auferstehung Jesu, Gegenstand oder Grund unseres Glaubens, in: Ders. Glaubensbegründung heute ... , 119.

⁴⁷⁹ Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen I, Hamburg ²1954, 118.

⁴⁸⁰ Mk 5, 39.

⁴⁸¹ Carl Clemen, Der geschichtliche Jesus, Gießen 1911, 66.

⁴⁸² Ebd., 64.

⁴⁸³ Ebd.

Man bezweifelte also nicht die Zuverlässigkeit der Berichte, vermeinte aber, hinter ihnen gewöhnliche Vorgänge erkennen zu können.

Das wurde anders in der liberalen Leben-Jesu-Forschung und in der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts, die auf der Aufklärung aufbauten. Hier erfasste die Kritik auch die Wundergeschichten selber, wenn man auf Ähnlichkeiten zwischen den evangelischen Wunderberichten und den Wundergeschichten im Alten Testament bei den Rabbimern und in der hellenistischen Literatur hinwies, wenn man die Wunder als legendäre Ausschmückung oder symbolische Darstellung religiöser Wahrheiten deutete, wenn man schließlich jedes Wunderwirken Jesu leugnete und lediglich an seiner Botschaft festhielt, die man dann allerdings reduzierte auf die Verkündigung der alles verzeihenden Güte des himmlischen Vaters. Dazu brauchte man aber weder den Glauben noch die Wunder. Diese, so sagte man, seien erst notwendig geworden, als in der nachösterlichen Verkündigung der Gemeinde Jesus selber der Gegenstand des Bekenntnisses geworden sei. Die Wundererzählungen haben somit mit dem historischen Jesus rein gar nichts zu tun, und sie veranschaulichen lediglich den Christus des Glaubens⁴⁸⁴.

Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung hat in der Zeit der Aufklärung ihren Anfang genommen und in der Entwicklung der historisch-kritischen Methode ihren entscheidenden Ertrag gefunden. Die historisch-kritische Methode hat ohne Zweifel manche wichtige Einsicht in den Charakter der neutestamentlichen Schriften gebracht. Gleichzeitig ist sie aber auch eine Geschichte der rationalistischen Wunderkritik. Am Ende war von Jesus von Nazareth nichts übriggeblieben außer einem gewöhnlichen Weisheitslehrer. Von den Glaubensinhalten war lediglich ihre ethische Relevanz übriggeblieben. Das führte zu dem Gegenschlag der dialektischen Theologie, die mit dem Namen Karl Barth (+ 1969) und Rudolf Bultmann (+ 1976) verbunden ist und aufs Neue die übernatürliche Komponente der christlichen Offenbarung hervorheben wollte. Dabei führte freilich der Neuanfang Bultmanns zu einer Neuauflage der idealistischen Schule der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts, in der Jesus von Nazareth zu einer Idee verflüchtigt wurde. Auch hier sah man die Idee Jesu als das Entscheidende an, die Idee Jesu, wie man sie verstand. Bei Bultmann wird Jesus dann zur Chiffre für die Eigentlichkeit der Existenz.

⁴⁸⁴ Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günter Stachel, Hrsg., Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen, Würzburg 1961, 223 f.

Auch die Leben-Jesu-Forschung hatte die Wunderberichte prinzipiell als ungeschichtlich hingestellt und auf natürliche Weise erklärt. Das hat mit besonderer Geistesschärfe der protestantische Theologe David Friedrich Strauß (+ 1873) durchgeführt⁴⁸⁵. Sie geht davon aus: Die Wundererzählungen sind nicht frei erfunden, sie sind aber auch nicht allein nach alttestamentlichen oder gar außerbiblischen Vorbildern gestaltet, sie haben vielmehr einen geschichtlichen Kern, die Wunder der Evangelien. Diesen geschichtlichen Kern wollen sie dann allerdings auf natürliche Weise erklären.

Nicht anders sagen es Bultmann und seine Schüler. Dabei erklärt sich Bultmanns Entmythologisierungsprogramm zunächst, von der Intention her, als Reaktion auf die liberale protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts, die ihrerseits ein Produkt der Leben-Jesu-Forschung ist, in der Jesus als ein gewöhnlicher Mensch angesehen und das Geheimnis der Inkarnation völlig preisgegeben wurde. Deshalb wandte er sich exklusiv dem Kerygma zu, um die Inkarnation Gottes zu retten. In einer solchen einseitigen Hinwendung zum Kerygma verflüchtigte er das Geschichtliche um die Person Jesu so sehr, dass sein Wunderwirken faktisch liquidiert wurde. Er argumentierte dabei zwar exegetisch-literarisch, aber faktisch ging er von der philosophischen Vorentscheidung aus: Wunder kann es nicht geben! Damit griff er wieder jene Kritik an den Wundern der Evangelien auf, die bereits die liberale protestantische Theologie in den Spuren der Aufklärung bestimmt hatte.

Schon der monistisch-pantheistische Philosoph Baruch Spinoza (+ 1677) hatte Kritik geübt an den neutestamentlichen Wundern. Er hatte die Wunder Heiligen Schrift entsprechend seinem philosophischen Grundansatz entweder natürlich erklärt oder als Täuschung und Betrug⁴⁸⁶ und damit die Wunderkritik der Aufklärung schon vorweggenommen. Er hatte in seiner Kritik aber auch schon auf die unterschiedliche literarische Form der Texte des Neuen Testaments hingewiesen, auf den Unterschied zwischen Information und dichterischer Interpretation in ihnen, sowie auf die Abhängigkeit mancher Aussagen von zeit- und kulturbedingten Faktoren und auf das der Bibel eigene Weltbild⁴⁸⁷ und damit durchaus Richtiges gesehen. Aufs Ganze gesehen ist die Wunderkritik Spinozas jedoch rein deduktiv. Sie geht aus von der Entscheidung: Wunder kann es nicht geben.

⁴⁸⁵ David Friedrich Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, II Bde., Tübingen 1835 f, besonders Bd. II, 1 ff.

⁴⁸⁶ Benedictus de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat, Hrsg. von Günter Gawlick, Hamburg 1976, 104 - 106.

⁴⁸⁷ Richard Glöckner, Biblischer Glaube ohne Wunder? Einsiedeln 1979, 29 f.

Anders ist die Wunderkritik der Exegeten auf der Grundlage der historisch-kritischen Methode. Sie geht induktiv vor bzw. will induktiv vorgehen, die historisch-kritische Methode. Tut sie das wirklich, so ist sie durchaus sachgemäß, denn die Texte der Bibel sind historische Texte, und den Literalsinn eines historischen Textes kann man nicht anders erheben als historisch-kritisch. Der Literalsinn der Schrift ist natürlich nicht der einzige Sinn der Schrift. Man kann noch tiefer eindringen in die Texte der Heiligen Schrift. Das tut die Kirche in ihrem Glauben dank des Beistandes des Heiligen Geistes unter der Leitung des Lehramtes. Problematisch ist nicht die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung, problematisch ist vielmehr die Verabsolutierung dieser Methode zum einen und die Verbindung dieser Methode mit einer rationalistischen Vorentscheidung zum anderen. Gerade das Letztere ist oft der Fall. Oft gibt hinter der historisch-kritischen Argumentation - ähnlich wie bei Spinoza - eine philosophische Vorentscheidung den Ausschlag⁴⁸⁸.

Die Methode, die so genannten Wunder Bibel natürlich zu erklären, begegnet uns auch in dem Buch von Werner Keller „Und die Bibel hat doch recht“⁴⁸⁹, das in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ein ausgesprochener Bestseller war. Bereits im Jahre 1958 waren 350.000 des Buches Exemplare verkauft. Der Grundtenor dieses populärwissenschaftlichen Buches ist der, dass die wunderbaren Vorgänge des Alten Testaments und alle übrigen Wunder der Bibel, wie etwa das Wachtel-Wunder oder das Manna-Wunder, natürlich erklärbar seien. Damit werden die Vorgänge, die als außerordentlich verstanden werden wollen, nun rein natürlich erklärt. Gewiss, auf Gott gehen sie allemal zurück, ob außerordentlich oder alltäglich. Aber die Intention der biblischen Aussage geht doch weiter, zumindest, wenn wir sie wörtlich verstehen. Die Bibel versteht die Wunder als außergewöhnliche Vorgänge. Das wird jedoch nicht beachtet und ausgeklammert, wenn man in der Interpretation der Wunder nur darauf abhebt, dass Gott für sein Volk einsteht, dass er für es sorgt. Der entscheidende Aspekt der biblischen Wunder wird nicht beachtet, wenn man übersieht, dass Gott in ihnen große Taten an seinem Volk getan hat, wenn man sie lediglich in den Kontext der Fürsorge Jahwes für sein Volk einordnet.

Die Bibel hat viele Aspekte, sie ist ein kompliziertes Gebilde, man missversteht sie, wenn man sie eindimensional versteht, vor allem wenn man sie als ein einheitliches Geschichtswerk

⁴⁸⁸ Ebd., 30 f.

⁴⁸⁹ Werner Keller, Und die Bibel hat doch recht, Düsseldorf 1955.

versteht. Darum können wir die Offenbarung Gottes, wie sie in den heiligen Büchern des Alten und des Neuen Testaments ihren Niederschlag gefunden hat, auch nur dann recht verstehen, wenn wir die verschiedenen literarischen Gattungen der Heiligen Schrift erkennen, wenn wir die Bibel nicht einfach als eine Reportage verstehen und wenn wir sie nicht einzig und allein mit den Maßstäben der modernen Geschichtswissenschaft messen.

Derweil man früher den Wunderbeweis als den eindrucksvollsten Beweis für die Wahrheit des Christentums angesehen hat, schlägt man heute seitens der Exegeten den völligen Verzicht auf den Wunderbeweis vor, nicht nur im protestantischen Lager, auch im katholischen, und zwar mit Berufung auf ein neues Weltbild, das bestimmt ist von der geschlossenen Naturkausalität, und auf die historischen und die religionsgeschichtlichen Forschungsergebnisse.

So schreibt etwa Siegfried Schulz: „Historisch-kritische Forschung aber zeigt darüber hinaus, dass es beweisbare Wunder nicht gibt und geben kann. Was bewiesen werden kann, führt nicht über die auch in allen anderen Religionen bezeugte psychisch-leibliche Heilwirkung hinaus. Indem die historische Kritik die Historizität der meisten evangelischen Wunderberichte zersetzt und die Fragwürdigkeit der übrigbleibenden herausstellt, zwingt sie uns zur Erkenntnis, dass wir es in ihnen tatsächlich primär mit Predigt der Urchristenheit zu tun haben - mit jener Predigt, dass in Jesus, die göttliche Liebe auf den Plan getreten und sich als heilende und lebenschenkende Macht erwiesen habe“⁴⁹⁰. Diese Auffassung teilt Siegfried Schulz mit Ernst Käsemann und einer großen Zahl von Exegeten.

Siegfried Schulz meint, der Verzicht auf den Wunderbeweis sei heute grundsätzlich notwendig, einerseits wegen des radikal veränderten Weltbildes der Moderne und der damit verbundenen Kausalität und andererseits wegen der historischen und religionsgeschichtlichen Forschungsergebnisse⁴⁹¹. Viele pflichten ihm darin bei, auch viele katholische Theologen, die sich im übrigen dem Lehramt der Kirche verpflichtet fühlen. Die Letzteren erklären dann, man müsse die Wunder des Neuen Testaments aus dem Vorfeld und aus der Peripherie in die Mitte des Glaubens rücken und ihren den Glauben begründenden Charakter als Irrtum

⁴⁹⁰Siegfried Schulz, Wunder und Wunderverständnis bei Markus, in: Siegfried Schulz, Rudolf Schnackenburg, Christian Schütz, Wunderfrage und Wunderglaube (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, IV, 4), Aschaffenburg 1975, 27 f.

⁴⁹¹ Vgl. ebd., 7-28.

der Geschichte ad acta legen⁴⁹², was freilich nicht der überkommenen Überzeugung der Kirche und ihrer Glaubensprinzipien gerecht wird. Die Wunder Jesu haben gewiss häufig den Charakter der Veranschaulichung seiner messianischen Verkündigung - wir sprachen darüber -, aber sie haben zum Teil auch den Charakter der Glaubensbegründung bzw. der Begründung des Anspruchs Jesu. Davon darf man nicht absehen.

Viele Theologen vertreten die Meinung, die historisch-kritische Forschung zeige, dass es beweisbare Wunder nicht gebe und nicht geben könne, dass das, was bewiesen werden könne, nicht über die auch in allen anderen Religionen bezeugte psychisch-leibliche Heilwirkung hinausführe und dass wir es bei den Wundern der Evangelien lediglich mit der Predigt der Urchristenheit zu tun hätten, die darin die heilende und lebenschenkende Macht Jesu erweise. Hier lässt man dann immerhin noch psychologische Heilungen gelten.

Konkret stellt sie diese Position dann etwa so dar: „Dass Jesus exorzistisch gewirkt hat, ist unbestritten; nur haben wir keinen authentischen Einzelbericht über dieses Wirken. Dass Jesus Kranke geheilt hat, ist ebenfalls unbestritten; aber wir wissen nur von wenigen Einzelfällen (Fieberheilung, Blindenheilung, Heilung einer lahmen Hand etwa), die sich historisch sichern lassen. Überdies sind wir auch in diesen Fällen nicht in der Lage, die vorausgesetzte Krankheit medizinisch zu diagnostizieren und Jesu - gewiss charismatische und nicht ärztliche - Heilpraxis genauer zu beschreiben“⁴⁹³. Dabei spricht zumindest die Vermutung für psychogene Krankheiten.

Auch oder selbst Der Kurienkardinal Walter Kasper schließt sich in seinem Jesusbuch dieser Deutung an und reduziert mit Berufung auf Joachim Jeremias die Wunderheilungen auf „Heilungen psychogener Leiden“⁴⁹⁴, wenn er die Wundertaten Jesu, „Heilungen von verschiedenen Krankheiten und von Symptomen, die man damals als Zeichen von Besessenheit verstand“⁴⁹⁵ deutet und jedes Naturwunder als ganz und ga unhistorisch ausschließt⁴⁹⁶. Als

⁴⁹² Christian Schütz, Glaube und Wunder, in; Siegfried Schulz, Rudolf Schnackenburg, Christian Schütz, Hrsg., Wunderfrage und Wunderglaube (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, IV, 4), Aschaffenburg 1975, 65.

⁴⁹³ Rudolf Pesch, Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage (Quaestiones disputatae, 52), Freiburg 1970, 140 f.

⁴⁹⁴ Walter Kasper, Jesus, der Christus, Mainz 1974, 104 -116; vgl. Joachim Jeremias, Die Verkündigung Jesu, Gütersloh ²1973, 96.

⁴⁹⁵ Walter Kasper, Jesus, der Christus, Mainz 1974, 107.

⁴⁹⁶ Ebd., 107.

Grund dafür gibt er an: „Gott kann niemals an die Stelle einer innerweltlichen Kausalität gesetzt werden. Stünde er auf ein und derselben Ebene mit innerweltlichen Ursachen, wäre er nicht mehr Gott, sondern ein Götze. Soll Gott Gott bleiben, dann müssen auch seine Wunder als durch geschöpfliche Zweitursachen vermittelt gedacht werden“⁴⁹⁷. Die geschöpfliche Zweitursache verschiebt aber das Problem letztlich nur und verschleiert es auf diese Weise, denn irgendwo muss Gott schließlich doch eingreifen. Es fragt sich dann, in welchem Verhältnis diese Zweitursache zur persönlichen Initiative Gottes steht⁴⁹⁸.

Weiter noch geht die rein funktionale Erklärung der Wunder, die bei den Krankenheilungen nicht einmal mehr von psychischen Heilungen ausgeht. Da bleiben nicht einmal mehr psychische Heilungen von psychogenen Krankheiten. Die Wunderberichte sind dann nur noch Bekenntnisse zur Maßgeblichkeit Jesu oder idealtypische Überhöhungen, also reine Konstruktionen. Damit maßt man sich allerdings an, Jesus besser zu verstehen als die unmittelbaren Zeugen und die Urgemeinde.

So geschieht es in dem Buch von Michael Winkelmann „Biblische Wunder, Kritik - Chance - Deutung“⁴⁹⁹. Da schreibt der Autor, die Wunder Jesu seien so stark umstritten wie nur wenige seiner Worte, und er bezeichnet Jesus da als einen gewöhnlichen Juden mit einem gewöhnlichen Namen, der allerdings Karriere gemacht habe wie kein anderer⁵⁰⁰. In einer Besprechung dieses Buches in der „Theologischen Revue“ heißt es: „Das Buch will, nach Aussage des Autors, eine seelsorgliche Hilfe sein, in Wirklichkeit hat es jedoch eher eine irritierende und verwirrende Wirkung und verleitet zu unentschlossener Aufklärungsskepsis“ und weiter: „Die pseudo-geniale Lösung dieses Buches besteht darin, die Wunder Jesu rein funktional zu deuten und die Frage der Historizität damit charmant abzuservieren“⁵⁰¹. Das Fazit, das der Rezensent zieht, lautet: „Das Buch hinterlässt den Eindruck, dass der Verfasser außer seinem spürbaren Selbstbewusstsein nicht viel Sachkenntnis zu bieten hat“⁵⁰². Es ist als solches symptomatisch für unsere Zeit, sein Umgang mit den Wundern Jesu ist bezeichnend

⁴⁹⁷ Ebd., 108. 112.

⁴⁹⁸ Richard Glöckner, *Biblischer Glaube ohne Wunder?* Einsiedeln 1979, 31 f.

⁴⁹⁹ Michael Winkelmann, *Biblische Wunder, Kritik - Chance - Deutung*, München 1977.

⁵⁰⁰ Ebd., 9.

⁵⁰¹ Vgl. Besprechung des Buches „Michael Winkelmann, *Biblische Wunder, Kritik - Chance - Deutung*“, in: *Theologische Revue*, Heft 6, 1979, 460.

⁵⁰² Vgl. ebd.

für die gegenwärtige neutestamentliche Wissenschaft. Wenn die Wunder Jesu rein funktional gedeutet werden, so wird damit die Frage der Historizität von Anfang an abserviert.

Die rein funktionale Deutung der Wunder Jesu begegnet uns mehr oder weniger eindeutig bei Hans Küng, bei Eugen Drewermann und bei Hubertus Halbfas, um drei Theologen zu nennen, die sehr publikumswirksam geworden sind in der Gegenwart. Winkelmann identifiziert sich ausdrücklich mit der Grundposition des Buches „Christ sein“ von Hans Küng und findet diese in diese in der äußersten Skepsis, die das Buch gegenüber den Wunder Jesu, gegenüber allen Wundern Jesu, bekundet⁵⁰³.

Für Drewermann sind die Wunderberichte der Evangelien nichts anderes als Bilder, die symbolisch zeigen, welche Kraft Jesus gehabt hat, um Menschen zu sich zu führen. Dennoch lässt er in Einzelfällen psychische Heilungen gelten. Er erklärt: „Unter suggestivem Einfluss sind Spontanheilungen möglich, weil psychische Leiden physisch krank machen können. Vor 2000 Jahren hat man ... solche Heilungen für Wunder gehalten“. Was die Methode Drewermanns angeht: Er reinigt das Neue Testament konsequent von allen übernatürlichen Inhalten und legt das Neue Testament in letzter Konsequenz naturalistisch aus. Von der Auferstehung sagt er demgemäß: „Die Ostergeschichten haben den Glauben an die Auferstehung nicht begründet, sondern ihn nur auslegen wollen. Sie sollen in Bildern verkünden: Die Geschichte Jesu ist mit seinem Tod am Kreuz nicht zu Ende ... Ich sage: die Auferstehung glauben, heißt auf Gott vertrauen, dass seine Liebe den Tod überdauert“. Mit diesen Worten hat Drewermann sein Verständnis des christlichen Glaubens in einem Spiegel-Interview artikuliert, das er dem Blatt zu Weihnachten 1991 gegeben hat⁵⁰⁴. Noch deutlicher wird Drewermann in diesem Interview, wenn der Gesprächspartner in ihn eindringt mit der Feststellung: „Sie geben also Bultmann recht: 'Ein Leichnam kann nicht wieder lebendig werden und aus dem Grabe steigen'?“, und er ihm antwortet: „So ist es, das gilt für das Grab Jesu und für alle anderen Gräber“. Die Himmelfahrt Jesu ist in diesem Verständnis nur noch ein Bild dafür, dass man sich erheben kann über Menschenangst, Vergänglichkeit und Zerstörung.

⁵⁰³ Hans Küng, *Christ sein*, München 1976, 260 f; vgl. Besprechung des Buches „Michael Winkelmann, *Biblische Wunder, Kritik - Chance - Deutung*“, in: *Theologische Revue*, Heft 6, 1979, 460.

⁵⁰⁴ Interview mit Eugen Drewermann im „Spiegel“ in der Weihnachtsausgabe 1991.

Hinsichtlich der Wunder erklärt Drewermann: „Die Auffassung, Gott könne die Naturgesetze für die Zeit und die Person Jesu außer Kraft gesetzt und Wunder bewirkt haben, halte ich für falsch und gefährlich. Sie hilft nicht, den christlichen Glauben zu begründen, sondern führt zum Atheismus. ... Der Sinn der Wundergeschichten ist nicht, von Gott Mirakel zu erwarten, sondern sich durch die Bilder zu eigenem Handeln anregen zu lassen, also zu geben, ohne zu rechnen - der Sinn der Brotvermehrung, über die eigene Angst hinwegzugehen - der Sinn des Seewandels“⁵⁰⁵.

In diesem Kontext ist auch die Auskunft Drewermanns über die Entstehung der Sakramente nicht mehr überraschend: „Jesus hat mit Sicherheit kein einziges Sakrament eingesetzt, wie heute ziemlich alle Theologen wissen. ... Die Theologen ihrerseits haben nicht den Mut, über all diese Fragen offen zu sprechen“.

Man muss hier zunächst einmal fragen: Was heißt „eingesetzt“?, und: Welcher Jesus ist hier gemeint, der historische Jesus oder kerygmatische Christus?, und: Was ist das für eine Mehrheit der Theologen ist hier angesprochen?

Drewermann erklärt: „Ich gehe davon aus, dass die Sakramente aufgrund der Bedürfnisse entstanden sind, die im Menschen angelegt sind.“

Besonders wendet Drewermann sich gegen die Auffassung, dass die Eucharistie von Jesus eingesetzt worden ist, womit ihre eigentliche Realität freilich hinfällig wird. Ähnlich ist die Bilanz bei Drewermann hinsichtlich des Weihesakramentes. Drewermann erklärt: „Jesus hat keine Priester eingesetzt, schon gar keine ehelosen. Er verlangte von denen, die ihm folgten, dass sie seine Sache zu ihrer Sache machten ... Jesus und seine Jünger - das war eine herrschaftsfreie, von Vertrauen geleitete Gemeinschaft“.

Für Drewermann ist das Christentum keine Offenbarungsreligion mehr und sein Absolutheitsanspruch ist absurd für ihn, denn die Religionen sind für ihn „so etwas wie Medikamente für spezielle Krankheiten, und nicht für jede Krankheit ist jedes Medikament geeignet“⁵⁰⁶. - Bei Drewermann dient die Theologie nicht mehr der Rechtfertigung des Glaubens, sondern -

⁵⁰⁵ Ebd.

⁵⁰⁶ Interview mit Eugen Drewermann im „Spiegel“ in der Weihnachtsausgabe 1991.

umgekehrt - der Rechtfertigung des Unglaubens. Dabei urteilt er über komplexe Sachverhalte im Kontext der Entstehung des Christentums völlig ungeschichtlich. Er versteht nicht mehr, dass nicht nur die natürliche Schöpfungsordnung sich evolutiv darstellt, sondern auch die Heils- und Erlösungsordnung.

Diejenigen, die das Wunder rein funktional deuten, machen es sich zu einfach. Ganz anders als das Winkelmann „Biblische Wunder, Kritik - Chance - Deutung“ macht es das Buch von Xavier Léon-Dufour „Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament“⁵⁰⁷. Die einzelnen Aufsätze dieses Buches beschäftigen sich mit den Wundern des Alten Testamentes, mit den Wundern Jesu, mit der jüdischen Dämonenvorstellung, mit den rabbinischen Gesichtspunkten über das Wunder, mit dem Wunder in der hellenistischen Welt, mit dem Wunder als einer historischen Frage und endlich mit dem Wunder bei den einzelnen Evangelisten. Recht wertvoll ist auch die Bibliographie, die diesem Buch beigelegt ist.

Die Argumentation der Exegeten ist hier zuweilen recht widersprüchlich. Manchmal suchen sie mit ein und demselben Argument gegensätzliche Behauptungen zu stützen. Rudolf Pesch schließt beispielsweise aus der Tatsache, dass in der Perikope von der Heilung des Blinden von Jericho (Mk 10,46 - 52) der Name Bartimäus genannt wird (Mk 10, 46), die Geschichtlichkeit des Vorgangs, während Rudolf Bultmann die Namensnennung gerade als ein Kriterium für die Legendenhaftigkeit dieser Geschichte wertet⁵⁰⁸.

Die Auffassung, Jesus habe nur mit seiner psychischen Eindrucksmächtigkeit psychogene Krankheiten geheilt oder die Wunderberichte wollten lediglich die Maßgeblichkeit Jesu unterstreichen, scheidet bereits angesichts der Vielfalt der Heilungen bzw. angesichts der Frage, warum man Jesus als maßgeblich angesehen hat und warum man diese Maßgeblichkeit so und nicht anders bekannt hat. Aber wichtiger ist noch der religiöse Kontext dieser Berichte und ihrer Eigenart im Einzelnen.

Die Frage ist hier, ob die Exegese hier nicht letztlich auf philosophischen Vorentscheidungen beruht, ob sie mit ihren diesbezüglichen Aussagen wirklich den Text erklärt oder ob sie, wenn

⁵⁰⁷ Xavier Léon-Dufour, Hrsg., Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament, Paris 1977, 7.

⁵⁰⁸ Rudolf Pesch, Jesu ureigene Taten?, 26 f; Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1964, 257.

auch unbewusst, mehr oder weniger, etwas in den Text hineinlegt, was nicht in ihm enthalten ist.

Mögen auch im einzelnen viele Fragen offen bleiben, so kann man doch mit letzter Sicherheit konstatieren, dass so etwas geschehen sein muss, wie es die Evangelien in den Wundern Jesu berichten, dass Jesus Wunder gewirkt hat, auch echte. Damit soll nicht bestritten werden, dass bei bestimmten Wundern und Wunderberichten zeitbedingte Anschauungen mitgespielt haben, dass in der nachösterlichen Berichterstattung über das Wunderwirken Jesu die Glaubensverkündigung mitbestimmend war für die strukturelle Gestaltung der Wunderberichte⁵⁰⁹, dass die Deutung zuweilen auch die Geschichte beeinflusst hat, dass sich teilweise mythische und legendäre Züge in die Wunderberichte eingeschlichen haben - hier ist etwa an Mk 5,1-20, die Perikope von der Dämonenaustreibung in Gerasa zu erinnern - , dass die Wunder in der Überlieferungsgeschichte gewachsen und bearbeitet worden sind und - vielleicht auch das - dass Jesus seine Wunder häufiger auch mediante natura gewirkt hat, unter Einsatz der geschöpflichen Zweitursachen. Aber diese geschöpflichen Zweitursachen verweisen nicht nur in die Psychologie, auch die Paranormologie hat hier einen Ort. Das dürfen wir nicht übersehen. Vor allem aber sollte man sich hüten, das „mediante natura“ für alle Fälle der Jesus-Wunder zu behaupten.

Die Wunderfrage erhält eine besondere Bedeutung, wenn wir bedenken, dass im Markus-Evangelium die Wundergeschichten 31% des gesamten Evangelientextes ausmachen und, wenn man die Passionsgeschichte streicht, sogar 47%.

Es fragt sich: Wenn die historische Grundlage der Mehrheit dieser Geschichten keine Vorgänge im Leben Jesu, sondern „Umstände der Urkirche sind“⁵¹⁰, was soll dann noch die Rede von der „eigenen Wahrheit“⁵¹¹ der Wundergeschichten? Eines ist klar: die Evangelien erheben den Anspruch, wirklich Geschehenes zu berichten. Gewiss: Die Berichterstattung ist für heutige Begriffe ungenau, und nach verschiedenen Gesichtspunkten hin ist sie stilisiert. Es lassen sich deswegen auch einige Perikopen als literarische Fiktion erweisen. Wenn aber die Wertung der Evangelien als grundsätzlich historisch getreu aufrechterhalten werden soll,

⁵⁰⁹ Vgl. Mk 6, 45 – 53; Mt 14, 22 – 33; Joh 6, 16 – 21.

⁵¹⁰ Rudolf Pesch, Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage (Quaestiones disputatae, 52), Freiburg 1970, 143.

⁵¹¹ Ebd., 143 f.

dann muss Jesus im Großen und Ganzen so gewesen sein, wie ihn die Evangelien zeichnen, in seinem Reden wie in seinem Wirken. Das ließe sich jedoch nicht mehr sagen, wenn das Markusevangelium etwa eine große Anzahl von Wundergeschichten erzählen würde, denen kein wirkliches Ereignis zugrunde liegen würde⁵¹².

Wenn etwa ein Drittel der Aussagen der Evangelien nicht historisch ist, wie kann man dann noch redlicherweise den Rest als historisch annehmen. Die Frage ist eben die, wie es mit der historischen Treue der Überlieferung bestellt ist, wenn man so minimalistisch an die Evangelien herangeht, wie manche Exegeten es tun. Hier wird schließlich die Frage der Glaubwürdigkeit des Neuen Testaments überhaupt tangiert. Das darf wiederum nicht dazu verführen, die Augen vor der literarischen Eigenart des Neuen Testaments und vieler seiner Berichte völlig zu verschließen und die Dominanz des kerygmatischen Anliegens der Evangelien völlig zu verkennen.

Es wäre merkwürdig, wenn man verkündet hätte, Jesus habe Tote ins Leben zurückgerufen, wenn Jesus das aber in Wirklichkeit nicht getan hätte. Wenn er aber wirklich Tote erweckt hat, dann ist es letztlich gleichgültig, wenn im Einzelfall etwa nachgewiesen werden könnte, dass eine Heilungsgeschichte nachträglich zu einer Totenerweckungsgeschichte ausgebaut worden sei, wie Rudolf Pesch es versucht bei der Perikope von der Erweckung der Tochter des Jairus: Mk 5, 21 – 24. 35 - 43⁵¹³.

Wenn die Mehrzahl der Wunder Jesu oder wenn das Meiste, das uns im Zusammenhang mit den Wundern Jesu berichtet wird, ob es sich um die Stillung des Seesturms handelt (Mk 4, 35 - 41) oder um die Austreibung der Legion von Dämonen (Mk 5, 1 – 20) oder um die Heilung der blutflüssigen Frau (Mk 5, 24 – 35), wenn die Mehrzahl der Wunder Jesu und das Meiste, das uns im Zusammenhang mit den Wundern Jesu berichtet wird, nichts anderes ist als literarische Fiktion, gestaltet aus christologischem Interesse, dann wird da eine Christologie vorgestellt oder entfaltet, die einfach in der Luft hängt. Wenn die Christologie nicht an konkreten historischen Fakten anknüpfen kann, dann ist sie rein fiktiv. Ein vernünftiger Mensch

⁵¹² Bernhard Wenisch, *Geschichte oder Geschichten. Theologie des Wunders*, Salzburg 1981, 116 f.

⁵¹³ Vgl. Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium I* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. II, 1), Freiburg 1976, 313.

würde naiv fragen: *Wie kann man sagen, Jesus sei der, dem Wind und Wellen gehorchen (Mk 4, 41), wenn sie ihm in Wirklichkeit nicht gehorcht haben*⁵¹⁴?

*Wir müssen uns darüber im Klaren sein: Wenn die Evangelisten in zentralen Teilen ihrer Verkündigung falsche Aussagen machen, dann ist die Glaubwürdigkeit des Neuen Testaments insgesamt in Frage gestellt*⁵¹⁵.

Im Einzelfall mag es schwer sein, den genauen Vorgang, der einem Wunderbericht des Neuen Testaments zugrunde liegt, zu rekonstruieren, weil uns in den Evangelien die Jesus-Überlieferung zunächst als Glaubenspredigt vermittelt wird und die Evangelien uns nicht zum Glauben an bestimmte historische Vorgänge bekehren wollen, sondern zum Glauben an Jesus, den Christus, das heißt den Messias, und an den Sohn Gottes, aber sie wollen uns bekehren zum Glauben an Jesus, den Christus, der seine Predigt durch Wunder veranschaulicht und bekräftigt hat. Die Evangelien wollen Geschichte bringen, und es ist nicht anzuzweifeln, dass die Gesamtheit der Wunderberichte wirkliches Geschehen widerspiegelt. Genau das ist auch die einhellige Überlieferung der Kirche in allen Jahrhunderten.

Die außerordentliche Wirkung, die Jesus auf seine Zeitgenossen ausgeübt hat, erklärt sich erst durch sein Wunderwirken. Zudem gab es zu keiner Zeit eine Jesusüberlieferung ohne die Überlieferung seines Wunderwirkens. Sie ist nicht von seinem Wirken zu trennen. Auch das ist ein bedeutender Aspekt. Bei den großen Religionsgründern der Geschichte sind die Wunder später dazu gekommen, bei Jesus waren sie von Anfang an da. Von Anfang an sind sie ein integrales Moment der Jesusüberlieferung.

Entscheidend ist es für das biblische Verständnis des Wunders, dass es stets als Offenbarungsgeschehen Gottes in der menschlichen Geschichte verstanden wird, dass es somit nicht etwas von außen her zur Offenbarung Hinzukommendes ist, dass es vielmehr ein Teil der Offenbarung ist. Gott offenbart sich in Wort und Tat. Die Wunder haben in den Evangelien nicht nur apologetische Bedeutung, das nicht einmal primär, sondern auch und primär Offenbarungscharakter. Also: Sie sind Gottes Tatoffenbarung, und das in der Regel gar primär. Auch das spricht für ihr wirkliches Geschehensein.

⁵¹⁴ Vgl. Bernhard Wenisch, *Geschichte oder Geschichten. Theologie des Wunders*, Salzburg 1981, 117 f.

⁵¹⁵ Richard Glöckner, *Biblischer Glaube ohne Wunder?* Einsiedeln 1979, 41 f.

Der 2. Petrusbrief bekräftigt die Überzeugung von der Historizität der Wunder Jesu, die nicht erst heute in Frage gestellt wird, die offenkundig bereits in alter Zeit in Frage gestellt wurde, wenn er feststellt „Denn wir sind nicht irgendwelchen klug ausgedachten Geschichten gefolgt, als wir euch die machtvolle Ankunft Jesu Christi, unseres Herrn, verkündeten, sondern wir waren Augenzeugen seiner Macht und Größe“ (2 Petr 1,16).

Gern sagt man heute, Jesus habe keine Mirakel gewirkt. Das ist richtig. Jesus hat keine Mirakel gewirkt, wenn man unter Mirakel „nur Staunen erregende und unbegreifliche Ereignisse ohne tiefere geistige und religiöse Bedeutung“⁵¹⁶ versteht, wenn man dabei an Magie oder willkürlichen Zauber denkt.

Falsch wird diese Behauptung jedoch, wenn man damit sagen will, die Wundertaten Jesu seien nicht außergewöhnliche und unbegreifliche Ereignisse, denen ein eigenständiges Geschehensein zukomme, unabhängig vom menschlichen Glauben. Auf jeden Fall ist es so im Selbstverständnis des Neuen Testaments und auch im Glaubensbewusstsein der Kirche in allen Jahrhunderten, dass „die Legimitation der Wunder (Jesu) ... in ihrem Gewirktsein durch Gott“ liegt und nicht in ihrer Anerkennung durch die Menschen⁵¹⁷. „Ein Wunder ist nicht nur dann geschehen, wenn es geglaubt wird, so wie Jesus auch dann die Offenbarung Gottes bleibt, wenn man ihn ablehnt“⁵¹⁸, wenngleich die Wunder Jesu auf die Glaubensantwort des Menschen hin ausgerichtet sind und auf sie hindrängen, nicht anders als die Offenbarung.

Es ist bemerkenswert, das Jesus mit seinen Dämonenaustreibungen, die den Großteil seiner Wunder darstellen, die Dämonenaustreibungen der Antike „aus dem Dunstkreis von Magie und Aberglauben herausgeholt“ und „zum Abbild seiner Erlösungstat gemacht“⁵¹⁹ hat und dass es ihm in den Dämonenaustreibungen „um die Befreiung des Menschen von der Macht des Bösen“ ging, „um seine leiblich-seelische Wiedergesundung“⁵²⁰. Das ist etwas ganz anderes als das, was in der Umgebung Jesu geschah.

⁵¹⁶ Richard Glöckner, *Biblischer Glaube ohne Wunder?* Einsiedeln 1979, 82.

⁵¹⁷ Ebd.

⁵¹⁸ Ebd., 83.

⁵¹⁹ Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günter Stachel, *Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen*, Würzburg 1961, 229.

⁵²⁰ Ebd.

Die Dämonenaustreibungen, aber auch die anderen Wunder Jesu erhalten ihre besondere Eigenart dadurch, dass sie im Zusammenhang mit der zentralen Verkündigung Jesu stehen, im Zusammenhang mit seiner Basileia-Verkündigung. Sie stehen gänzlich im Dienst seiner Verkündigung. Sie zeigen das Anbrechen des Reiches Gottes, sofern sie bezeugen, dass nun die Macht des Bösen gebrochen wird - der Böse hält die Welt in Fesseln durch Krankheit, Besessenheit und dämonische Versklavung. In den Zeichen, die Jesus wirkt, illustriert er gewissermaßen, was die eschatologische Herrschaft Gottes meint: Die Befreiung des Menschen von allen Übeln, von der Sünde und von aller physischen Not.

Damit haben wir die entscheidende Sinnspitze des Wunderwirkens Jesu erreicht: Gott ist es, der in ihm handelt, und wenn er Kranke heilt, Dämonen austreibt und Hungrige speist, dann manifestiert sich darin der Anbruch der Gottesherrschaft⁵²¹.

Diese besondere Eigenart der Wunder Jesu ist ein bedeutendes Kriterium für ihre Echtheit. In dieser Gestalt können sie nicht fiktiv sein. Solche Wunder hätte die menschliche Phantasie wohl kaum erdacht.

Die Wunder, die Jesus wirkt, verweisen auf dessen transzendenten Ursprung, und sie illustrieren die Verkündigung und das Wirken Jesu und veranschaulichen die innere Gnade, die sie vermitteln⁵²². Hinzukommt: Jesus verwendet bei seinen Wundern kaum irgendwelche medizinischen Praktiken oder Mittel (wie den Speichel in Mk 8,22 ff), und die Heilung entsteht im Allgemeinen durch ein bloßes Befehlswort des Wundertäters. Zudem sind die Wunder Jesu nicht Gebetserhörungen. Bemerkenswert ist auch, dass hier die Strafwunder fehlen, die in der Antike so häufig sind, und vor allem die Schauwunder, die der Unterhaltung dienen. Immer stehen Jesu Wunder im Zusammenhang mit dem Glauben dessen, an dem das Wunder vollzogen wird, oder seiner Begleitung und damit im Zusammenhang mit der Offenheit für die Sendung Jesu. Kann man in den Wunderberichten des Neuen Testaments auch literarisch oft Parallelen zu den antiken Vorbildern erkennen - die Parallelen zeigen sich in der Erzähltechnik und in der Topik -, so stellen sie sich doch deutlich in ihrer Einzigartigkeit dar.

⁵²¹ Joachim Gnilka, *Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute* (Theologisches Kontaktstudium, 4), München 1978, 24 - 26.

⁵²² Walter Kern, Franz-Joseph Schierse, Günter Stachel, Hrsg., *Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen*, Würzburg 1961, 230.

Im Grunde tun sich zwischen den außerchristlichen Wundergeschichten und denen der Evangelien Welten auf. „Die Evangelien kennen keine Tendenzgeschichten rabbinischer Art, keine Belohnungs-, Honorar- und Profit-Wunder ... Jesus wirkt keine Schau-Wunder ... keine Strafwunder ... Er wirkt gerade nicht alle nur ‚möglichen‘ kuriosen und spektakulären Wunder. Er lässt sich nicht in die Rolle eines bloßen Wundertäters drängen, weder von seinen ungläubigen Gegnern ... noch vom Volk, das materielle Hilfe sucht ... Wir hören weder von verschiedenen Dämonenarten noch von besonders dämonengefährdeten Orten und Zeiten. Jesus begegnet wohl Besessenen, von Dämonen geschädigten Menschen, nicht aber selbständig umherirrenden Dämonen. Alle Wunder erfolgen im Wachzustand ... Unsanfte Berührungen sind ihm ebenso fremd wie chirurgische Eingriffe. Magisch anmutende Praktiken bleiben Ausnahmen, so wie andererseits eine psychogene Erklärung an den Umständen zahlreicher Wunder scheitert. Auch wenn Jesus in Verbindung mit einem Machtwort (so meist) oder ohne ein Machtwort Kranke mit der Hand berührt, ergreift ... lässt die Überlieferung keinen Zweifel, dass sie den in solchem Gestus und meist in seinem Wort sich bekundenden Willen Jesu als die eigene, wunderwirkende Kraft ansieht. [Was der Vergleich der evangelischen Wundergeschichten mit denen der Umwelt beobachten lässt - und das gilt auch für die angeblichen Wunder eines Apollonius, den die spätere rationalisierende Vita des Philostratus bezeichnenderweise als einen (bloß) überragenden Wissenden und Diagnostiker zeichnet, um ihn des Vorwurfs der Zauberei zu entheben ... erweist sich trotz der Verwandtschaft in Erzähltechnik und Topik eine höchst auffällige, einzigartige Erhabenheit des Wundertäters der Evangelien, die eine Erklärung fordert und bereits als solche die Frage nach einem eventuellen einzigartigen Sendungsanspruch Jesu stellen lässt“⁵²³.

Sieht man das alles, so wird man auch die Einzelheiten der Berichte anders beurteilen. Zwar sind die Evangelienberichte im Allgemeinen schon sehr knapp gehalten - es werden wenige Details überliefert (wie etwa Mk 5,1-20 die Besessenen von Gerasa; Mk 5,21-43 die Heilung der Tochter des Jairus und der an Blutfluss leidenden Frau; Mk 9,14-29 die Heilung des epileptischen Knaben) -, dennoch ist in manchen Einzelfällen damit zu rechnen, dass sich dort Züge finden, die eher dem Drang zum Typischen oder der Hervorhebung der Größe des Wunders zuzuordnen sind.

⁵²³ Anton Vögtle, Art. Wunder, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. X, Freiburg ²1965,1258.

Man muss immer auch die literarische Eigenart der Wunder berücksichtigen, das heißt man kann nicht von vornherein davon ausgehen, dass jede Einzelheit in der Darstellung wortwörtlich geschichtlich zu verstehen ist. Dass das falsch wäre, wird schon deutlich, wenn wir die Verschiedenheit der Berichte über den gleichen Vorgang in den verschiedenen Evangelien miteinander vergleichen. So zeigt sich, dass der eine Evangelist etwa ihm unwesentlich Vorkommendes strafft, um so das Eigentliche besser zum Ausdruck zu bringen, als das in seiner Vorlage geschehen war (vgl. Mt 8, 28-34; 9, 18-26; 17, 14-21) oder dass der andere Evangelist den Bericht in einem katechetischen oder missionarischen Anliegen gestaltet oder so schon übernommen hat⁵²⁴. Das kann man sehr schön zeigen, wenn man die Evangelien synoptisch liest bzw. Matthäus mit Markus vergleicht.

Nicht zu übersehen ist, dass die Nüchternheit der evangelischen Wunderberichte etwa im Vergleich mit den legendären Darstellungen in den apokryphen Evangelien oder der profanen Literatur um die Zeitenwende auffallend ist. Wenn die Alte Kirche nur unsere vier Evangelien als kanonisch anerkannte, so zeigt sich darin ihr kritischer Sinn und ihr Verantwortungsbewusstsein gegenüber der Offenbarung.

Bedeutsam ist es auch, dass man in der jüdischen Polemik gegen das Christentum niemals das so naheliegende und so vernichtende Argument gebracht hat, es sei gar nicht wahr, was die Christen über Jesus von Nazareth sagten, speziell die Wunder, von denen in den Evangelien die Rede sei, seien allesamt erfunden und legendär. Nirgendwo finden wir eine Andeutung dahingehend, dass die Wunder Jesu als solche durch die Polemik in Frage gestellt oder geleugnet werden. Dabei reicht die jüdische Polemik bis in das Neue Testament hinein. Lk 11,15 f wird berichtet von der Austreibung eines bösen Geistes durch Jesus. Die Volksscharen staunten darüber. Dann heißt es, einige von ihnen meinten, im Bunde mit Beelzebub, dem Fürsten der bösen Geister, treibe er die Geister aus. Andere forderten versucherisch von ihm ein Zeichen. Das wunderbare Faktum wird also nicht in Frage gestellt, es wird nur anders interpretiert.

⁵²⁴ Vgl. Wolfgang Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1955, 99 - 102.

Weil die Wunder Jesu so eng mit seiner Verkündigung verbunden sind, deshalb kann man sie nicht aus seiner Geschichte eliminieren, deshalb kann man sie aber auch nicht als nebensächlich oder als belanglos deklarieren für seine Verkündigung, wie Bultmann es etwa tut. In den Wundern Jesu wird seine messianische Wortverkündigung zu seiner messianischen Tatverkündigung.

Es geht also beim Wunderwirken Jesu primär um die Soteriologie. Das ist ein Aspekt, der nicht deutlich genug hervorgehoben werden kann in diesem Zusammenhang. Jesus erweist sich in seinem Wunderwirken als der Erlöser, und in seinem Wunderwirken manifestiert sich die Gottesherrschaft. Das gilt für die Krankenheilungen und für die Dämonenaustreibungen, das gilt aber auch für Naturwunder. Jesu Wunder sind - so können wir es auch sagen - Tatverkündigung der Gottesherrschaft und messianische Selbstoffenbarung. Diesen Zug der Wunder Jesu kann auch als ihre soteriologische Funktion bezeichnen. Um sie geht es, wie gesagt, primär bei den Wundern Jesu, ohne dass damit ihre apologetische Funktion ausgeschlossen würde.

Dieses Faktum wirft ein bezeichnendes Licht auf das Wunderwirken Jesu und lässt es gegenüber allen Parallelen in der Antike und in der Religionsgeschichte als einzigartig erscheinen.

Gerade wenn man die soteriologische Bedeutung der Wunder Jesu in Augenschein nimmt, findet man keine Analogie zu ihnen, weder bei den Wundertätern seiner Umwelt noch bei den Stiftern der Religionen. Die soteriologische Bedeutung der Wunder Jesu ist nicht das Werk der Evangelisten oder der Tradition, sie ist vielmehr mit den „ureigenen Taten Jesu“ aufs innigste verbunden. Erinnerung sei hier an die Stelle aus dem Lukas-Evangelium Lk 11, 20: „Wenn ich ... durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe ..., dann ist in Wahrheit das Reich Gottes zu euch gekommen“⁵²⁵.

Die Wunder, die uns in den Evangelien berichtet werden, unterstreichen die Außerordentlichkeit und Rätselhaftigkeit der Gestalt Jesu und bestätigen damit seinen Anspruch, der entscheidende Bote Gottes für die Menschheit zu sein.

⁵²⁵ Vgl. die Parallelen Mt 18, 28 und Mk 9, 37.

Bedeutsam ist auch im Hinblick auf die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu, dass in den ältesten Missionspredigten des Petrus die göttliche Sendung Jesu nicht durch den Hinweis auf die Wahrheit seiner Lehre begründet wird, sondern durch den Hinweis auf die Taten Gottes, die sein Wirken begleitet und seinen Anspruch bezeugt haben (Apg 2, 22; 10, 38) und dass sie auch in den talmudischen Quellen nicht bestritten wurden⁵²⁶. Im Talmud erklärt man die Wunder Jesu als Zauberei, die Jesus in Ägypten gelernt habe. Ähnlich ist auch die Argumentation des Juden in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, einem Werk, das um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden ist.

Man hat vielfach gesagt, in der antiken Welt habe es einfach zur Gestalt des religiösen Erweckers gehört, dass er Wunder gewirkt habe. Deshalb habe man auch die Gestalt Jesu mit Wundern umrankt. Das gilt jedoch so nicht: Von Johannes dem Täufer und auch von den meisten Propheten des Alten Testaments werden uns nämlich keine Wunder berichtet. Überhaupt sind die Heilungswunder, die im Zentrum der Evangelien stehen, im Alten Testament sehr selten. Es kommt hinzu, dass die alte Überlieferung über Mohammed mitnichten von Wundern spricht. Ähnlich scheint es bei Buddha zu sein und bei Konfuzius. Die Wunder kommen bei den Religionsstiftern später hinzu, manchmal erst Jahrhunderte später. Gerade aber das geschieht nicht bei Jesus, wie wir gesehen haben

Es ist im übrigen bemerkenswert, dass Johannes der Täufer von der Überlieferung nicht mit Wundern umgeben wurde, obwohl er einen ungeheuren Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht hat. „Johannes hat kein Zeichen gewirkt“, heißt es lapidar im Johannesevangelium, so urteilte das Volk (Joh 10, 41).. Das Gleiche gilt von den großen Rabbinen des palästinensischen Judentums zur Zeit Jesu. Auch von ihnen werden keine Wundertaten berichtet⁵²⁷. Wohl aber werden sie von Jesus berichtet, und zwar von Anfang an.

In der Überlieferung des babylonischen und des Jerusalemer Talmud, die in den Jahren 200 - 500 nach Christus fixiert wurde, wird uns zwar von Rabbinen des neutestamentlichen Zeitalters berichtet, denen wunderbare Taten zugeschrieben wurden. Im Vergleich mit den neutestamentlichen Wundern ist hier aber auf die wesentlich spätere Entstehung dieser Überlie-

⁵²⁶ Anton Vögtle, Artikel Jesus Christus, in: Lexikon für Theologie und Kirche Bd. V, Freiburg ²1960, 926.

⁵²⁷ Georg Siegmund, Wunder-Heilungen, in: Andreas Resch, Hrsg., Paranormale Heilung (Imago Mundi, Bd. VI), Innsbruck 1977, 575 f.

ferung hinzuweisen und auf die nirgendwo aufweisbare literarische Abhängigkeit der rabbinischen Wundertaten von mit den Wundertaten Jesu, wenn man einmal von motivgeschichtlich ganz vagen Ähnlichkeiten absieht. Genannt werden hier Krankenheilungen, Exorzismen und vor allem Regenzauber. Dabei sind diese Erzählungen zumeist mit volkstümlichen Märchen und Zaubermotiven durchsetzt und von magischen und abergläubischen Vorstellungen geprägt, oft grenzen sie ans Komische und Absonderliche⁵²⁸.

So wird etwa einmal bei einem Exorzismus dem Kranken der Dämon mittels einer magischen Wurzel aus der Nase gezogen und zum Zeichen seiner Ausfahrt muss er dann einen eigens dafür bereit gestellten Becher mit Wasser umstoßen⁵²⁹. Im einen Fall, im Talmud, haben wir also typische Spuren phantasievoller Volkspoesie, im anderen Falle, im Neuen Testament, einfache und ernste Situationsbeschreibungen menschlicher Erfahrungen in der Begegnung mit Jesus⁵³⁰.

Die Skepsis des Judentums zur Zeit Jesu gegenüber Wundern hat auch im Neuen Testament ihren Niederschlag gefunden. Entsprechend der Schilderung des Neuen Testamentes ist das Judentum zur Zeit Jesu gegenüber Wundern äußerst zurückhaltend. Es werden lediglich Exorzismen genannt (Mk 9, 38 f; Mt 12, 27). Im Judentum zur Zeit Jesu beurteilte man Wunder skeptisch, um allen Tendenzen zum Aberglauben und zur Zauberei zu wehren. Man konzentrierte sich im Wesentlichen auf den Kult, die Gesetzeserfüllung und die apokalyptische Erwartung. Diese Situationsschilderung ist durchaus glaubwürdig, „wenn man bedenkt, dass die Evangelien unter den Augen eines Judentums entstanden sind, das dem Christentum misstrauisch und ablehnend gegenüberstand“⁵³¹.

In dieser Situation nun sind die Machttaten Jesu etwas ganz Außergewöhnliches, was der babylonische Talmud indirekt bestätigt, wenn er Jesus abwertend der Zauberei bezichtigt.

In den zeitgenössischen jüdischen Quellen werden die Wunder Jesu keineswegs als Allereignisse angesehen. Dieses Faktum und die Tatsache, dass die Rabbiner zur Zeit Jesu

⁵²⁸ Vgl. Paul Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament*, Tübingen 1911, 14 ff.

⁵²⁹ Paul Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament*, Tübingen 1911, 67 f.

⁵³⁰ Richard Glöckner, *Biblischer Glaube ohne Wunder?* Einsiedeln 1979, 58 bzw. 57 f.

⁵³¹ Ebd., 58 f.

*keine Wunder wirkten, spricht für die Historizität der Wunder Jesu. Ja, gerade in dem Faktum des Wunderwirkens Jesu scheint eine wesentliche Differenz zwischen dem Handeln Jesu und dem der Rabbinen zu liegen*⁵³².

*Es ist auch klar: Wenn zur Zeit des Neuen Testaments die Wunder im Judentum ein allgemeines und überall bekanntes Phänomen gewesen wären, so hätte das Neue Testament seine christologische Verkündigung kaum so zentral auf die Wunder stützen können*⁵³³.

⁵³² Ebd.

⁵³³ Ebd.