

# Wunder und Heiligprechung

Von Leo Scheffczyk, München

## 1. Die ambivalente Situation bezüglich der Wunderfrage heute

Bei einem Blick auf moderne theologische Stellungnahmen zur Frage des Wunders wird man feststellen, daß ein Teil der Theologie in einer gewissen Distanzierung von der traditionellen Lehre über das Wunder begriffen ist, die manchmal sehr entschieden ausfällt<sup>1</sup>. Versucht man, eine allgemeine Begründung für das Phänomen dieser Distanzierung zu geben, so wird man auf zwei vorherrschende Faktoren stoßen: auf die historisch-kritische Methode der Exegese und auf den Einfluß des modernen Weltbildes und seiner Interpretation durch das naturwissenschaftliche Denken.

Bei genauerem Hinblick läßt sich sogar erweisen, daß diese beiden Faktoren hintergründig miteinander verknüpft sind und sich eigentlich auf ein einziges Argument zurückführen lassen, daß nämlich die moderne Rationalität solche göttlichen »Eingriffe« in eine »autonome« Welt nicht annehmen könne (wobei allerdings das häufig berufene Wort »Eingriff« theologisch ungenau ist, insofern ein theologisch verstandenes Gott-Welt-Verhältnis nicht auf von außen kommende Eingriffe Gottes rekurrenieren muß). Exegeten sind zwar allgemein geneigt, bei ihrer kritischen Abkehr vom traditionellen theologischen Wunderverständnis den Einfluß naturwissenschaftlichen Denkens zu leugnen<sup>2</sup>. Sie argumentieren mehr mit den Erfordernissen der historisch-kritischen Methode, die nur das registrieren könne, was sich auch sonst in der Geschichte ereigne und nach dem Maßstab der Analogie aller irdischen Ereignisse, nach der Norm von Kausalität und Wechselwirkung zu bemessen sei<sup>3</sup>. Aber eben diese Argumente stellen nur eine Variante der naturwissenschaftlichen Argumentation dar, die besagt, daß es in einer geschlossenen und determinierten Welt keine von der Naturkausalität unabhängigen Wirkungen geben könne<sup>4</sup>. Die Argumentation beruht so auf dem gleichen Typus eines geschlossenen und rein empirischen Den-

---

<sup>1</sup> Auswahlweise sei auf folgende Arbeiten aus dem deutschen Sprachgebiet verwiesen: F. J. Schierse, Vorwort zu R. H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf 1967; A. Vögtle, *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf 1971; A. Kolping, *Fundamentaltheologie I, II*, Münster 1967/1974; B. Bron, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffes*, Göttingen 1975; J. Blank, *Verändert Interpretation den Glauben?*, Freiburg 1972; B. Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Frankfurt 1973; E. Biser, *Glaubensverständnis, Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg 1975; P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978.

<sup>2</sup> So R. Pesch, *Zur theologischen Deutung der »Machtthaten Jesu«*. Reflexion eines Exegeten, in: *ThQ* 152 (1972) 203.

<sup>3</sup> So erstmals schon bei E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie: Gesammelte Schriften II*, Aalen 1962, 729–753.

<sup>4</sup> So schon übernommen von A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Hamburg 1964 (Neudruck) 28.

kens, wie man ja seit langem erkannt hat, daß die naturwissenschaftliche Methode und die historisch-kritische Forschung artverwandt sind<sup>5</sup>.

Daß die Koinzidenz der Verfahrensweisen gelegentlich auch ganz offen in der exegetischen Wunderkritik zutage tritt, zeigt etwa die Auskunft eines Exegeten: »Die moderne Exegese, deren Fruchtbarkeit nicht zu bezweifeln ist, ist ein Kind der oft geschmähten Aufklärung und steht mit dieser im Bund«, und: »Historische Kritik und ein ausgedehntes Informationswesen fragen nach zuverlässigen Fakten, und zwar kritisch. Unser eigenes Verhalten ist, was den Umgang mit der Welt angeht, genau so rational und technisch bestimmt«<sup>6</sup>. Hier wird der Zusammenhang zwischen historisch-kritischer und technischer Vernunft unzweideutig zugegeben.

Aber es sind gegen diese Kritik auch kritische Einwände möglich. So fällt auf, daß die theologischen Kritiker bei dauernder Berufung auf die Naturwissenschaft doch eigentlich keine naturwissenschaftlichen Argumente aufführen. Sie begnügen sich im Grunde mit der unfachmännischen Wiedergabe eines globalen Eindrucks von dem, was die Naturwissenschaft allgemein zum Befund des Wunders sagen könne, ohne dezidierte Einwände von Naturwissenschaftlern beizubringen. In dieser Argumentationsweise kann der theologischen Kritik kaum eine besondere Sorgfalt bestätigt werden. Würde sie diese anwenden, so müßte sie auch jene naturwissenschaftlichen Interpreten anführen, die von der Naturwissenschaft her keine Möglichkeit der Bestreitung dessen sehen, was die Theologie seit je als Wunder bezeichnete. Man müßte dann zwar durchaus das von M. Planck gesprochene Wort ernst nehmen, daß man das Wunder aufgeben müsse, um die Werte des Christentums zu retten<sup>7</sup>, man müßte sich aber genau so auch mit der Auffassung des Naturforschers P. Jordan konfrontieren, der gegen R. Bultmanns Wunderkritik und dessen Berufung auf das moderne Weltbild feststellte: Bultmanns Behauptung, die Denkweise der kausal-mechanistischen Naturwissenschaft sei »ewig unabänderlich« und die darauf begründete Auffassung, »für das wissenschaftliche Denken seien Welt und Weltgeschehen geschlossen nämlich gegen Eingriffe unweltlicher Mächte« sei »ganz schlicht falsch«<sup>8</sup>. Die betreffenden Kritiker sind vor dem Anwurf kaum zu schützen, daß sie »überflüssige nicht mehr zeitgemäße Zugeständnisse an den Naturwissenschaftler machen«<sup>9</sup>, und daß sie die Ambivalenz naturwissenschaftlichen Denkens in dieser Frage nicht beachten<sup>10</sup>.

Unter theologischem Aspekt ist ihnen gegenüber auch dies zu erinnern, daß die Kritiker die Problematik der historisch-kritischen Methode in der Theologie als Glaubenswissenschaft zu wenig reflektieren und dann auch ihre Konsequenzen nicht

<sup>5</sup> Vgl. dazu J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*: Kl. Kath. Dogmatik, Bd. 9 (hrsg. von J. Auer und J. Ratzinger), Regensburg 1977, 32.

<sup>6</sup> J. Blank, a.a.O., 145.

<sup>7</sup> So bei N. Bunscherer, *Moderne Naturwissenschaft und christlicher Glaube*, München <sup>2</sup>1966, 263.

<sup>8</sup> P. Jordan, *Schöpfung und Geheimnis*, Oldenburg 1970, 157 f.

<sup>9</sup> P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, Oldenburg <sup>3</sup>1965, 155 f.

<sup>10</sup> Vgl. dazu von evangelischer Seite auch W. Künneth, *Fundamente des Glaubens. Biblische Lehre im Horizont des Zeitgeistes*, Wuppertal <sup>3</sup>1977, 88 f.; vgl. auch H. Staudinger, *Gott – Fehlanzeige?*, Trier 1968, 129.

bedenken<sup>11</sup>. Wenn es wirklich so wäre, daß die historisch-kritische Methode zur Annahme zwingt: »Diese Menschlichkeit der Bibel ist eine radikale und totale; es läßt sich an ihr nichts aussparen, was nicht menschlich, sondern göttlich wäre«<sup>12</sup>, dann ist es um die Bibel als Urkunde einer von Gott geführten Heilsgeschichte geschehen. (Man darf sich dann erlauben, alle nachfolgenden Versuche hermeneutischer und existenzialer Art zur Rettung der Bibel als »Gotteswort« als unernst und als Nachhutgefechte einer neuen Apologetik zu betrachten). Dabei werden auch die Konsequenzen für zentralere Bereiche der Theologie, z. B. für die Gottesfrage nicht bedacht. R. Bultmann jedenfalls hat vor ihnen nicht zurückgeschreckt und auf Grund seiner Ausgangsstellung anlässlich der Verteidigung H. Brauns bestätigt, daß dessen Aussage »Der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit impliziert Gott«<sup>13</sup> berechtigt sei, d. h. daß auf Grund des modernen Weltbilddenkens auch die personale Gottesvorstellung aufzugeben ist.

Wenn so die Situation bezüglich der Wunderfrage innerhalb der Theologie als doppeldeutig und ambivalent bezeichnet werden darf, so könnte es zunächst eine gewisse Verwunderung erregen, daß die Kirche selbst und das von ihr bestimmte Glaubensbewußtsein sich von diesen Schwankungen nicht anfechten lassen. Die Kirche hält nach wie vor an der definitiven Erklärung des Ersten Vatikanischen Konzils fest, nach der Wunder ganz sichere und dem Verständnis aller angepaßte Zeichen der Offenbarung sind (DS 3009), welche Bestimmung im Kern vom Zweiten Vatikanum übernommen wurde<sup>14</sup>. Sie werden in der Erfahrung des Glaubens besonders im Leben der Heiligen fortlaufend bestätigt<sup>15</sup>, was auch seinen Niederschlag in der Praxis der Heiligsprechungsprozesse<sup>16</sup> findet wie auch im wissenschaftlich-theologischen Prüfungsverfahren in Lourdes. »Die Sichtung des aus Heiligsprechungsakten und aus Akten von Lourdes erhebbarer Materials ergibt, daß bis in die heutige Zeit eine Fülle von Wundern bezeugt ist, die weit über das hinausgehen, was eine bestimmte Richtung der historisch-kritischen Exegese dem geschichtlichen Jesus zutraut«<sup>17</sup>. Im allgemeinen aber nehmen die Kritiker diesen Bereich lebendiger Glaubenserfahrung nicht zur Kenntnis.

Andererseits ist es gerade angesichts dieser ambivalenten Situation und unter dem Druck einer sich mit dem modernen Wissenschaftspathos umgebenden Kritik verständlich, daß der Wunderglaube der Kirche größeren Schwierigkeiten als je zuvor ausgesetzt ist. Diese machen sich vor allem beim Nachweis eines in besonderer Weise

<sup>11</sup> Eine solche umsichtige Kritik bietet P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des neuen Testaments*, Göttingen 1979, 219; vom dogmatischen Standpunkt L. Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, 350 ff.

<sup>12</sup> J. Blank, a.a.O., 29 f.

<sup>13</sup> R. Bultmann, *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch: Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders* (hrsg. von W. Augustin), München 1964, 116.

<sup>14</sup> *Dei Verbum*, 4.

<sup>15</sup> Vgl. W. Schamoni, *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, Würzburg 1976.

<sup>16</sup> Zu dieser Thematik und den in diesem Bereich neu aufgeworfenen Fragen vgl. die instruktiven Arbeiten von P. Molinari: *I miracoli nelle cause di beatificazione e canonizzazione*, in: *La Civiltà Cattolica* 1978, IV, 21–33; *La Santità Canonizzata*, Roma 1980.

<sup>17</sup> Vgl. B. Wenisch, *Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders*, Salzburg 1981, 30.

von Gott gewirkten Geschehens, konkret bei der Entwicklung und Anwendung angemessener Kriterien für die Feststellung von Wundern bemerkbar. Es entsteht daraufhin leicht der Eindruck, daß den naturwissenschaftlichen Bedingungen der Vorrang einzuräumen sei; an ihrem Maßstab gemessen, wird aber die Feststellung eines Wunders immer schwieriger, so daß auch Erwägungen verständlich werden, die den Kanonisationsprozeß von diesem Nachweis gänzlich entlasten möchten.

Demgegenüber ist jedoch der schon erwähnte Umstand zu bedenken, daß die Wunder in der Heiligenverehrung eine unaufgebbare Bedeutung haben, die auch bei dem Verfahren zur Heiligsprechung berücksichtigt wird.

## 2. Wunder und Heiligenverehrung

Es ist nicht zu bestreiten, daß in der Heiligenverehrung, vor allem wie sie (legitim) vom Volke geübt wird, dem Moment der Fürbitte, des Bittgebetes und der Gebetserhörung eine wichtige Rolle zukommt. Man mag es bedauern oder kritisieren, daß das im Heiligenkult eben so angelegte wesentliche Moment des Lobpreises Gottes für das Geschenk seiner Heiligen wie auch das Element der »imitatio sanctorum« der volkstümlichen Verehrung weniger bedeutsam erscheint (ganz ausgeschlossen sind diese Elemente auch heute nicht), so ist jedenfalls auch die in der Gestalt der Fürbitte praktizierte Heiligenverehrung nicht ohne theologische Wurzeln und ohne religiöse Bedeutung für die Gottesverehrung.

Diese Gestalt der Heiligenverehrung ist mit dem gläubigen Vertrauen verbunden, daß Gott auf die Fürsprache der Heiligen Erhörungen gewährt, die über das Maß der von Gottes Vorsehung geleiteten natürlichen Abläufe hinausgehen. Solche Erhörungen werden nicht gleich als Wunder bezeichnet werden, obgleich dieser Begriff in der Sprache des Volkes öfter Verwendung findet. Aber etwa die auf Grund der Fürbitte eines Heiligen geglaubte Errettung aus Todesgefahr oder aus einer Todeskrankheit fällt unter die theologische Kategorie der *providentia specialis*, die an sich nicht ohne Beanspruchung der Zweitursachen<sup>18</sup> von Seiten Gottes gedacht werden muß und so den fundamentaltheologischen Begriff des Wunders nicht notwendig einbezieht.

Objektiv betrachtet, darf man theologisch hier von »Wundern im weiteren Sinne« sprechen, so etwa bei Gebetserhörungen, die an sich in der Natur wie in der Geschichte vorkommende Wirkungen erbringen, die aber, auf das Gebet hin erfolgend, vom Beter als außerordentliche Zuwendung Gottes geglaubt werden. Nur ist sofort hinzuzufügen, daß auch solche »Wunder im weiteren Sinne« in Richtung auf ein Wirken Gottes stehen, das über die sonst in der Welt erfahrbaren Geschehnisse hinausgeht und Wunder im strengen Sinne ist.

Vonseiten des betreffenden Gläubigen ist jedoch zu sagen: Wenn der Gläubige, bei Voraussetzung eines gesunden Glaubens und eines nüchternen Urteils, eine solche

<sup>18</sup> Die heutige theologische Diskussion befaßt sich besonders mit der Problematik der Beanspruchung der Zweitursachen durch Gott bei wunderbaren Wirkungen. Dabei wird häufig kein Unterschied zwischen »Ursachen« und »Bedingungen« gemacht, an die Gott anknüpft; vgl. etwa B. Weissmahr, a. a. O. und ders., Gibt es von Gott gewirkte Wunder?, in: Stimmen der Zeit 191 (1973) 47–61.

Gebetserhörung als »Wunder« annimmt und versteht, dann kann die Theologie eine solche Annahme nicht bestreiten. Sie kann diese Auffassung auch nicht mit dem Argument zu widerlegen suchen, daß der Vorgang nicht von der Kirche beglaubigt sei und so einer letzten Sicherheit entbehre; denn die Existenz des Wunders ist nicht wesentlich an ein Beweisverfahren geknüpft. Unter dieser Rücksicht darf man, ohne einer ungesunden Wundersucht Vorschub zu leisten, sagen, daß in der Geschichte der Welt und des Heils mehr Wunder geschehen als von den Menschen und selbst von der Kirche erkannt werden (weil diese ja nur in Sonderfällen um ein Urteil angegangen wird).

Im Hinblick auf die Heiligenverehrung in Gestalt der Fürbitte darf daraufhin geschlossen werden: Der Gläubige lebt aus dem Vertrauen, daß die Fürbittkraft des Heiligen vor Gott nicht auf das durch die innerweltlichen Möglichkeiten und Wirkungen fixierte Maß begrenzt ist, sondern daß sie auch das diese Möglichkeiten Transzendierende erfaßt und ausschöpft. Der Glaube an die Fürbittkraft der Heiligen enthält, wie wiederum auch die katholische Frömmigkeitgeschichte ausweist, in seinem Kern die Überzeugung von der wundermächtigen Fürbitte der Heiligen.

Freilich ist an dieser Stelle erst der entscheidende Gedanke einzufügen, der die Verbindung zwischen diesem latenten Wunderglauben innerhalb der Heiligenverehrung und der behaupteten Unabdingbarkeit der Wunder im Heiligsprechungsprozeß herstellt. Dazu ist festzustellen: Der hier aktuierte Wunderglaube ist beim einzelnen Christen ein rein persönlicher, ein individueller und privater. Es ist nicht der Glaube der ganzen Kirche, an dem der Christ sonst in seinem Heilsleben Anteil hat. Ein solcher privater Glaube ist auf die subjektive Gewißheit gestellt, die mit dem Bewußtsein der Schwächen des eigenen Urteils und der Irrtumsmöglichkeit zusammengeht. Auf die Dauer könnte sich ein solcher privater Glaube an die auch das Wunderbare herabrufende Fürbitte der Heiligen nicht halten, wenn er nicht durch objektive Beweise gestützt würde, die den letzten Grund für einen solchen Glauben durch das kirchliche Zeugnis legen. M. a. W.: Der in der Heiligenverehrung angelegte latente Wunderglaube bedarf einer Vergewisserung durch die Kirche. Diese kann selbstverständlich nicht für jeden einzelnen Fall einer vom Gläubigen angenommenen wunderbaren Erhörung vermittels eines Heiligen gegeben werden. Aber sie muß grundsätzlich gegeben und erfolgt sein, d. h. daß die Kirche einmal und an entscheidender Stelle im Heiligsprechungsprozeß unter Einsatz der päpstlichen Lehrautorität<sup>19</sup> erklärt: der betreffende Diener Gottes hat seine wundererwirkende Fürbittkraft eingesetzt und bewährt. Mit diesem Urteil ist nichts über das Weiterwirken dieser Fürbittmacht gesagt oder gar irgendein Automatismus von folgenden wunderbaren Erhörungen festgestellt. Dieses Urteil würde seine Bedeutung auch dann behalten, wenn nachfolgend kein Gläubiger eine solche Erfahrung mit Bezug auf den betreffenden Heiligen mehr machte oder verlautbaren ließ. Das Urteil bleibt insofern grundlegend und bedeutsam, als es den mit der fürbittenden Verehrung des Heiligen

<sup>19</sup> Davon ist zu unterscheiden die feierliche Heiligsprechung selbst, die nach allgemeiner Lehre ein unfehlbares Lehrurteil einschließt.

gezogenen Erwartungshorizont des Gläubigen, der auf das (modal) übernatürliche Wirken geht, grundsätzlich legitimiert und bestätigt.

Deshalb kann auch in umgekehrter Argumentationsweise gesagt werden: Ein genereller Verzicht der Kirche auf den »Wunderbeweis« im Heiligsprechungsprozeß müßte den Erwartungshorizont der Gläubigen wesentlich einschränken, wenn nicht gar gänzlich aufheben. Damit wären der fürbittenden Form der Heiligenverehrung mit ihrer Bereitschaft zur Annahme des Wunders das Fundament entzogen. Das Wunder würde an einer neuen Stelle aus dem Zusammenhang einer immanentistischen Weltauffassung verbannt oder auf einen rein privaten Bezirk reduziert, in dem es sich nicht mehr halten könnte.

Von diesem Punkte aus wird ein letzter theologischer Grund für die Unabdingbarkeit des »Wunderbeweises« erkennbar.

### 3. *Das theologische Argument für die Angemessenheit des »Wunderbeweises«*

Die theologische Begründung wird am besten verständlich, wenn man sie zunächst aus dem Gegensatz zur bisherigen Erklärung der Notwendigkeit oder Angemessenheit des »Wunderbeweises« entwickelt. Diese Erklärung fand den Grund für die Forderung der Kirche allein in dem Charakter des Wunders als Glaubwürdigkeitskriterium und als letzte Sicherheitsgarantie für das Vorhandensein von Heiligkeit, d. h. von endgültiger Beseligung bei dem betreffenden Diener Gottes. Die Forderung des Wunders war hier sozusagen rein erkenntnistheoretisch begründet. Diese Begründung kann aber in sich nicht als befriedigend und schlüssig anerkannt werden. Die Kirche verfügt nämlich durchaus über andere Kriterien zur zweifelsfreien Erkenntnis des Zustandes der Seligkeit bestimmter im Rufe der Heiligkeit Verstorbener. Wenn die Forderung nach dem Wunder nur aus erkenntnismäßigen Gründen und zur Ausschaltung jeder Unsicherheit im Urteil erhoben würde, dann bestünde der Einwand zu recht: Nach der Feststellung über einen erfolgten Märtyrertod oder über den heroischen Tugendgrad eines verstorbenen Dieners Gottes ist eigentlich das Urteil über die Heiligkeit gesichert und die Postulierung weiterer außerordentlicher Zeichen nicht begründet, weshalb sie auch unterlassen werden könnte. So wird aber in einer modern erscheinenden Beweisführung im Grunde nur die alte apologetische Erklärung des Wunders wiederaufgenommen, die von der gleichsam »ontologischen« Bedeutung des Wunders absieht.

Im Gegensatz zur »erkenntnistheoretischen« Abzweckung des Wunders darf man von seiner »ontologischen« Bedeutung sprechen, d. h. von seinem seinshaften Wert und Gehalt, der natürlich vom göttlichen Sein her zu bestimmen ist. So meint die »ontologische« Bedeutung nur die innere theologische Bedeutsamkeit und Inhaltlichkeit des Wunders. Diese negiert die Funktion des Wunders als Erkenntniskriterium nicht, übersteigt sie aber um ein Bedeutsames, indem sie das Wunder als Erweis der transzendenten Heiligkeit und Herrscherlichkeit Gottes mitten in der Immanenz der Welt versteht wie auch als vorausweisendes Zeichen auf die übernatürliche Voll-

endung der natürlichen Schöpfung durch die endzeitliche Vollendungstat Gottes. Weil diese Tat in Jesus Christus bereits gegenwärtig geworden ist und nicht ohne Auswirkungen bleiben kann, gibt es das Wunder Gottes als Kraft der Verklärung der Schöpfung auf dem Weg zu ihrem engültigen Vollendungsziel. Obgleich das Wunder als Glaubensstatsache in der »Hierarchie der Wahrheiten« gewiß nur eine dem Zentrum ferner stehende Position einnimmt, geht es doch aus diesem Zentrum hervor und weist unablässig darauf hin, so daß die Folgerung erlaubt ist: eine Religion ohne Wunder wäre nicht die inkarnatorisch und real-eschatologisch bestimmte Religion des katholischen Christentums.

Die Heiligen nun sind im Stand der unmittelbaren Anteilhabe an der Verherrlichung Christi beim Vater und am Vollendungsziel (ungeachtet ihrer noch ausstehenden leiblichen Verklärung). Darum vermögen sie innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen Wirkungen dieses Vollendungsstandes auf die noch unvollendete Schöpfung von Gott und Christus her zu vermitteln, die innerhalb der geschaffenen Welt als Wunder erkannt werden. Sie sind, so gesehen, machtvolle Zeichen für die in der Welt wachsende göttliche Verklärungsmacht, an der nach dem urtümlichen katholischen Glaubenssatz von der Mitwirkung auch die dazu befähigten Geschöpfe Anteil nehmen dürfen.

Gehört das Wunder so, innertheologisch betrachtet, zur Auswirkung der unter Beteiligung der »Vollendeten« sich anbahnenden Weltverklärung, so kann darauf im Heiligsprechungsprozeß nicht verzichtet werden. Ein solcher Verzicht käme einer Leugnung der Mitwirkung der Heiligen an der Vollendung der Schöpfung gleich.

#### *4. Zur Frage nach der Erkennbarkeit der Wunder im Heiligsprechungsverfahren*

Das hier verborgene Problem tritt nur zutage, wenn man das Wunder nicht im weiteren Sinne als »Zeichen« versteht (wie es vielfach im AT und NT und zwar theologisch durchaus bedeutsam geschieht) nach Art von natürlichen Geschehnissen, die dem Gläubigen in einer konkreten Situation der allgemeinen oder der individuellen Heilsgeschichte als Kundgaben der göttlichen Macht und Liebe aufgehen, sondern im strengen (fundamental-) theologischen Sinn, der auch das Überschreiten der Fähigkeiten der Natur einschließt. In noch strengerer Fassung (die von den Notwendigkeiten dieses Verfahrens bestimmt ist) meint der Begriff das sog. »physische Wunder«, das sich im Unterschied vom moralischen, im Bereich des Willens und der Werte ereignenden außerordentlichen Geschehen, auf dem Gebiet der Natur und ihrer erkennbaren Erscheinungen abspielt.

Auf die Fragen der genaueren theologischen Kategorialisierung dieser Wunder (*supra, praeter, contra naturam*) braucht in diesem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden, wohl aber verdient der Unterschied zwischen Wundern »*quoad substantiam*« und solchen »*quoad modum*« eine gewisse Beachtung, dies wegen der aus dem Diskurs mit den Naturwissenschaften entstehenden Problematik.

Überhaupt ist es letztlich dieser Diskurs, der die Frage nach der Erkennbarkeit von Wundern in der wissenschaftlichen Welt der Moderne neuerlich problematisiert hat. Theologie und Kirche haben diesen Diskurs theoretisch wie praktisch immer geführt, was gerade auch die Heranziehung von Medizinern im Heiligsprechungsprozeß ausweist. Die Kirche hat so nicht nur dokumentiert, daß sie nicht »wundersüchtig« ist, sondern damit auch ihre Verantwortung gegenüber der ganzen Wahrheit unter Beweis gestellt, die im Falle des physischen oder Naturwunders auch die Forderungen der naturwissenschaftlichen Wahrheit berücksichtigt.

Indessen kann diese Berücksichtigung nicht eine grenzenlose sein und nicht so ausfallen, daß die Feststellung eines Geschehens als eines Wunders oder die Ablehnung dem Aufgabenbereich einer Naturwissenschaft zugeschrieben wird. Diesem an sich schlichten Sachverhalt, der aber heute nicht mehr als selbstverständlich erachtet wird, dient die Herausstellung eines ersten Grundsatzes bezüglich der Rolle der Theologie im Feststellungsverfahren.

### *5. Die Zuständigkeit der Theologie bei der Feststellung eines Wunders*

Es dürfte einleuchten, daß die Feststellung eines (modal) übernatürlichen Einwirkens Gottes (von einem »Eingriff« Gottes sollte man ebenso wenig sprechen wie von einer »Durchbrechung der Naturgesetze«) zum Erweis seiner Heilsmacht in Voraussetzung der eschatologischen Vollendungsgestalt der Schöpfung nicht von einer natürlichen Wissenschaft geleistet werden kann. Es ist ja zu beachten, daß es bei der Feststellung eines Wunders nicht nur um die Erfassung einer bestimmten außernatürlichen Wirkursache geht, sondern um die Erhebung eines Heilsgeschehens, das in seinem Wesen als von Gottes Geist erfülltes Werk, als auf die übernatürliche Vollendung des Menschen zielendes und der Verherrlichung Gottes dienendes Geschehen vom Glauben (besonders im konkreten Fall des Kanonisationswunders) aufgenommen und nur von einem Glaubenswissen erfaßt werden kann. Vor allem im Hinblick auf die innere Form solcher Wunder wie auf ihre Zielausrichtung ist mit ihrem Zeichencharakter (im Sinne der Hl. Schrift) ernst zu machen, d. h. mit ihrer Hinweisfunktion auf ihren heilsgeschichtlich-kirchlichen Sinn, auf das Heil der Menschen, auf die Verherrlichung der Schöpfung und zuletzt auf die Ehre Gottes. Solche Sinnelemente können nur von einer Glaubenswissenschaft erhoben werden, die freilich hier nicht in der Gestalt der spekulativen Theologie heranzuziehen ist, sondern in der Form der spirituellen und der mystischen Erfahrungstheologie.

Innerhalb eines solchen theologischen Verfahrens wird es nicht allein darum gehen, die genannten Sinnelemente und Verweise isoliert zu betrachten und herauszuheben, sondern vor allem darum, sie aus dem Gesamtzusammenhang des betreffenden Heiligenlebens, der Situation der Kirche, der Analogie zu anderen Wundern der Geschichte zu verstehen bis hin zu denen der biblischen Geschichte. Hier ist der denkerischen Untersuchung ein weites Feld erschlossen, das aber, wie ausgeführt, nur der Theologie zur Bearbeitung offensteht.

Das gilt sogar für jenes entscheidende Teilproblem, bei welchem es um die Feststellung des die Natur Übersteigenden an solchen »übernatürlichen« Wirkungen geht. Man könne freilich zunächst annehmen, daß die Feststellung dessen, was die Natur übersteigt, grundsätzlich der Naturwissenschaft zusteht. Das würde freilich bedeuten, daß man der Naturwissenschaft die positive Beziehungsstiftung zwischen dem Natürlichen und einem »Übernatürlichen«, zwischen Schöpfung und Heil, zwischen Welt und Gott zutraut. Diese Aufgabe kann sie von ihrer Bindung an die rein empirische Wirklichkeit her nicht leisten. Auch in Bezug auf die Feststellung des Transzendierens der Natur muß also jene Wissenschaft herangezogen werden, die um die Transzendenz weiß, für sie geöffnet ist und kraft eines eigentümlichen Erkenntnismediums (Glaubenslicht) einen gewissen Zugang zu ihr hat.

Freilich kann die Theologie an dieser Stelle auf den Beitrag der Naturwissenschaft nicht verzichten. Sie fordert aber diesen Beitrag nicht, damit durch ihn das Transzendieren einer in der Natur verlaufenden Wirkung positiv erklärt würde, sondern sie bedarf dieses Beitrages in einer negativen Richtung: zum Nachweis nämlich, daß die betreffende Wirkung aus dem Wissen um die Natur nicht zu erklären ist.

Hier ergeben sich dann allerdings erst die Fragen, die in einer vom naturwissenschaftlichen Fortschritt beeindruckten Welt als die schwierigsten empfunden und als Gegenargumente gegen die theologische Feststellbarkeit des Wunders erhoben werden, die tatsächlich an diesem negativen Bescheid der Naturwissenschaft bezüglich der Insuffizienz der Natur und ihrer Erkenntnis bei dem betreffenden Geschehen hängt.

## *6. Der Beitrag der Naturwissenschaft und seine heutige Problematik*

Bei der Bestimmung dieses notwendigen Beitrags ist von der (bereits gewonnenen und jetzt nur anders formulierten) Erkenntnis auszugehen, daß die Naturwissenschaft, konkret die Medizin, kein Urteil über den Wundercharakter eines außerordentlichen Geschehens, etwa einer plötzlich erfolgten Heilung, fällen kann. Deshalb gebrauchen zutreffenderweise die medizinischen Instanzen in Lourdes bei den dort vorkommenden außergewöhnlichen Heilungen den Begriff des »Wunders« nicht, der für die Medizin tatsächlich nicht erreichbar und verwendbar ist. Ein diesbezügliches Urteil lautet (im für die Theologie positiven Fall) immer nur dahingehend, daß die betreffende Heilung medizinisch unerklärbar ist.

Diese Feststellung ist für die Theologie wichtig und geradezu unabdingbar, wenn sie ihren weitergehenden positiven Schluß auf ein Wunder ziehen will. Aber sie ist heute im Fortgang naturwissenschaftlicher Erkenntnis aufs neue problematisch geworden. Während man früher theologischerseits die Auffassung vertrat (die wohl auch von naturwissenschaftlicher Seite toleriert wurde), daß es Erscheinungen gebe, die grundsätzlich und für immer aus den Naturgesetzen unerklärbar seien, wird die heutige Naturwissenschaft ein solches Grundsatzurteil nicht mehr fällen. Sie baut sogar in gewisser Weise das von der Theologie so bezeichnete Wunder in ihr Kalkül ein

und spricht von »Spontanheilungen«, die zwar vorerst nicht erklärbar seien, deren Erklärung aber (unter Voraussetzung eines monistisch-deterministischen Weltbildes) für die Zukunft zu erwarten sei. Vonseiten einer gewissen, auf ihre Weltoffenheit pochenden Theologie wird solchen Argumenten bewußt oder unbewußt in die Hände gearbeitet, wenn sie etwa das physische Wunder preisgibt oder es nur als Erzeugnis des Glaubens wertet, so daß letztlich nur noch der Glaube als das eigentliche Wunder angesehen wird (bis hin zur Problematik um das Wunder der Auferstehung Christi).

Die Zurückhaltung der Naturwissenschaft bezüglich eines Urteils über die Nichterklärbarkeit eines exzeptionellen Geschehens hat aber neue Nahrung bekommen durch gewisse Erkenntnisse der Parapsychologie, die viele der von Kirche und Theologie als Wunder angesehene Geschehnisse als Wirkungen paranormaler Kräfte ansieht und auch entsprechend erklären kann, so daß diese Geschehnisse gleichsam in die Naturlausstattung des Menschen zurückgenommen werden und die Grundlage für einen weitergehenden Schluß auf das »Übernatürliche« schwindet.

Im Gegenzug versucht die an der Bedeutung des Wunders (nicht nur für den Heiligsprechungsprozeß) festhaltende Theologie die hier tatsächlich vorliegende naturwissenschaftliche Engführung zu durchbrechen, indem sie etwa auf die Wunder »erster Ordnung« oder solche »quoad substantiam« hinweist: den plötzlichen Zuwachs neuer Körpermaterie, »die Verlängerung eines Beines um 12 cm«<sup>20</sup>, die plötzliche Heilung von Blindgeborenen am Grabe eines Heiligen u. ä. Allerdings ist zu bedenken, daß solche Wunder, an deren Existenz nicht zu zweifeln ist, doch nur selten vorkommen und praktisch für den Kanonisationsprozeß ausfallen. Darauf Bezug nehmend, spricht eine andere Theologierichtung, der es (nicht ohne Grund) auf die Erhaltung des Kontaktes mit den Naturwissenschaften ankommt, von einem »Sparsamkeitsprinzip« oder auch von einer »Wundergrenze«, die an den uns bekannten wunderbaren Phänomenen sichtbar werde. »Z. B. kommt keine eigentliche Neuschaffung von Materie vor: Nirgends bei ernsthaften Wunderberichten wird ein verlorener Arm wiederhergestellt«<sup>21</sup>, welcher Tatsachenbehauptung andere Theologen überzeugend widersprechen<sup>22</sup>.

Aufs Ganze gesehen schafft jedoch die naturwissenschaftliche Reserviertheit gegenüber der Festlegung von Grenzen des Naturmöglichen und die innertheologische Kontroverse um die Existenz und Beweismöglichkeit von Wundern im eigentlichen theologischen Sinn des Wortes eine Situation, die für die Befürworter der Beibehaltung des »Wunderbeweises« im Heiligsprechungsprozeß nicht günstig ist. Jedoch erscheint ein Verzicht auf diesen Beweis aus den angedeuteten Gründen nicht verantwortbar; andererseits erscheint es nicht unmöglich, auch angesichts der zeitbedingten Schwierigkeiten eine Vermittlung zwischen der reservierten naturwissenschaftlichen Einstellung und dem Anliegen der Theologie zu erreichen, welche der denkerischen Redlichkeit der Glaubenswissenschaft entspricht, ohne daß sie sich der naturwissenschaftlichen Engführung beugen müßte.

<sup>20</sup> W. Schamoni, a.a.O., XV.

<sup>21</sup> A. Kolping, *Fundamentaltheologie I*, 302.

<sup>22</sup> So G. Siegmund, »Wunder« – Heilungen, in: *Theologisches* 77 (1976) 2077–2080.

## 7. Das Modell der »Verzahnung« von naturwissenschaftlichem Argument und theologischer Beurteilung

Ohne in der hier gebotenen Kürze alle fundamental-theologischen Fragen bezüglich des Wunders (Wundergrade, Berücksichtigung der Zweitursachen, Wahrung der Naturgesetze) aufnehmen und beantworten zu können, darf die Theologie bei grundsätzlicher Wahrung des Glaubens an Wunder *praeter ordinem consuetum naturae* der Naturwissenschaft (Medizin), soweit diese nicht einem reinen Positivismus und Monismus huldigt, der kein Gespräch zustande kommen läßt, das Zugeständnis machen, daß diese kein Urteil über die grundsätzliche und definitive Begrenzung der in der Natur angelegten Möglichkeiten fällen und einen wunderbaren Sachverhalt als jenseits dieser Grenze liegend anerkennen müsse. Es genügt das Urteil, daß in einem betreffenden Fall das Geschehen aus den bislang bekannten Gesetzmäßigkeiten der Natur nicht erkannt werden kann. Da nämlich das Wesen des Wunders nicht in dem abnormen Naturereignis besteht, da zu seinem theologischen Wesen vielmehr auch die Zeichenfunktion auf das Heil der Menschen, auf das religiöse Leben der Kirche und auf die Heiligkeit Gottes hinzugehört (weshalb nach der Tradition »dämonische Wunder« möglich, aber keine theologischen Wunder sind), kann das Wunder nur aus diesem religiös-theologischen Zusammenhang und in diesem Kontext erhoben werden. Das außergewöhnliche Naturgeschehen bleibt so unabdingbar, aber es empfängt den Ausweis der »übernatürlichen Verursachung« nur zusammen mit diesem Kontext.

Das hat zur Folge, daß das theologische Urteil nicht auf die vorausgehende naturwissenschaftliche Feststellung der grundsätzlichen und bleibenden Jenseitigkeit des Geschehens gegenüber den Möglichkeiten der Natur angewiesen ist. Es genügt eine allgemeine Erklärung, daß es sich *hic et nunc* um ein in der Natur so nicht vorkommendes Ereignis handelt. Wenn nämlich dem Glauben sichtbar wird, daß das Heil und das Heilige Gottes das Ziel dieses Geschehens ist, dann ist der Schluß, daß Gott auch die Wirkursache dieses Geschehens ist, immer legitim, vorausgesetzt, daß es sich überhaupt um ein nicht erklärbares Geschehen handelt. Das Nicht-Erklärbare muß aber nicht den höchstmöglichen Grad annehmen und als grundsätzlich, absolut und für immer unerklärbar ausgegeben sein. Damit wird die Naturwissenschaft, auf deren Urteil die Theologie nach wie vor Wert legen muß, von bleibenden Wesensaussagen befreit, die sie nicht machen kann; die Theologie ihrerseits wird aber auch durch ein solch zurückhaltendes Urteil ermächtigt, den »Sprung« auf die höhere theologische Ebene und die theologische Überhöhung der naturwissenschaftlichen Aussage begründet anzusetzen.

Der hier gebotene Erklärungsversuch hat allerdings zwei Einreden zu gewärtigen, an denen er sich freilich auch bewähren kann. Es ist zunächst ein Einwand, der bei der scheinbar nur »vorläufigen« Auskunft der Naturwissenschaft bezüglich eines die Naturkräfte übersteigenden Faktums ansetzt. Konkret könnte dazu die kritische Frage formuliert werden: Wie kann die Theologie die hier bezogene Position halten, wenn sich in Zukunft herausstellen sollte, daß alle solchen Phänomene von der Naturwissenschaft überhaupt aus der tieferen Erkenntnis der Naturkräfte erklärt werden?

Darauf wäre so zu antworten: Die Naturwissenschaft vermißt sich nicht, jemals eine vollkommene Welterklärung leisten zu können. Sie rechnet mit der prinzipiellen Unabschließbarkeit der Naturerkenntnis, so daß sie sich dem Ideal einer vollkommenen Erforschung der Naturwirklichkeit immer nur asymptotisch nähern kann.

Die Naturwissenschaft ist nicht der Auffassung, daß sie mit den deskriptiven Naturgesetzen das Wesen der Naturdinge erfassen könne. Sie vermag deshalb auch keine Totalerklärung der Gesamtwirklichkeit zu geben. Sie muß die Kontingenz der Natur wie ihrer Gesetzmäßigkeiten anerkennen. Deshalb vermag sie, wie etwa an der von W. Heisenberg entwickelten »Schichtenlehre« deutlich wird<sup>23</sup>, auch die Existenz eines anderen Wirklichkeitsbereiches und das Einwirken seiner Kräfte nicht zu leugnen. Die Kontingenz der Natur und des Naturwissens ist der letzte bleibende Grund (und keineswegs eine Lücke) dafür, daß zwischen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und der ganzen Wirklichkeit eine unüberwindliche Distanz bleibt, in der das für die Naturwissenschaft Außergewöhnliche immer angelegt sein wird.

Aber es ist hier auch das umgekehrte Argument (im Blick auf die Vergangenheit) anwendbar: die von den Evangelien berichteten und von der Kirche anerkannten Wunder sind nicht naturwissenschaftlich geklärt und in die physikalische Ordnung integriert. Sie werden nur in vielen Fällen, vornehmlich von theologischen Interpreten der Naturwissenschaft, von vornherein als unmöglich postuliert<sup>24</sup>.

Ferner ist ein Einwand auch aus der Gegenwartssituation zu erwarten, der aus der schwierigen Unterscheidbarkeit zwischen Parapsychologischem und wirklich »Übernatürlichem« abgeleitet werden kann. Dabei kann durchaus zugegeben werden, daß eine scharfe Grenzziehung unmöglich ist. Das bedeutet aber keine grundsätzliche Beeinträchtigung des »Wunderbeweises«; denn selbst wenn im Einzelfall die Grenze fließend erscheinen wird, schließt die Theologie ja bei solchen Erscheinungen die Beanspruchung menschlicher Dispositionen und Fähigkeiten durch Gott nicht aus. Daß aber die außerordentliche Wirkung nicht allein aus diesen Fähigkeiten und aus weltimmanenten Kräften resultiert, kann von der Theologie – wiederum durch Heranziehung des ganzen »übernatürlichen« Kontextes – glaubwürdig aufgewiesen werden.

So spricht vieles dafür, daß auch unter den heute erschwerten wissenschaftlichen Verhältnissen der »Wunderbeweis« im Heiligsprechungsprozeß seine Stellung beibehalten darf. Dagegen könnte sich die Frage neu stellen, wenn sie etwa auf die Zahl der Wunder oder auf den Seligsprechungsprozeß allein bezogen würde. Aber auch hier müßten den Gläubigen verlässliche Begründungen geboten werden, damit nicht der Eindruck entsteht, als ob in der Kirche selbst der Glaube an das Wunder wankend werde.

---

<sup>23</sup> Vgl. dazu H. Dolch, *Theologie und Physik*, Paderborn 1950, 78 ff.

<sup>24</sup> Vgl. A. Weiser, *Was die Bibel Wunder nennt*, Stuttgart 1977, 12 f.