

Wunder

Poetik und Politik des Staunens
im 20. Jahrhundert

Herausgegeben von
Alexander C. T. Geppert
und Till Kössler

Mehr Wunder als im 20. Jahrhundert gab es nie, denn überkommene Wundervorstellungen bestanden fort, während sich in Naturwissenschaften und Technik, Politik und Wirtschaft gänzlich neue Wunderwelten eröffneten. Als Erklärungen ungewöhnlicher Ereignisse und Erfahrungen reduzierten Wunderzuschreibungen Komplexität, entfalteten aber auch ihre ganz eigenen Dynamiken. Die Beiträge dieses Bandes analysieren den Umgang mit einer Vielzahl wunderhafter Begebenheiten der Zeitgeschichte und knüpfen aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven an Debatten über die Wiederverzauberung der Welt, die Grenzen menschlicher Erkenntnis und die Epistemologien des Übersinnlichen an. Entfaltet wird ein ungewöhnliches Panorama der unmittelbaren Vorgeschichte unserer wundersamen Gegenwart.

Alexander C. T. Geppert leitet die Emmy-Noether-Nachwuchsgruppe »Die Zukunft in den Sternen: Europäischer Astrofuturismus und außerirdisches Leben im 20. Jahrhundert« am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin.

Till Kössler ist Wissenschaftlicher Assistent an der Abteilung für Neueste Geschichte und Zeitgeschichte der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Suhrkamp

2011

Helmut Zander

Maria erscheint in Sievernich. Plausibilitätsbedingungen eines katholischen Wunders

Hans Waldenfels zum 80. Geburtstag

1. Maria, Wunder, Sievernich

In den Jahren 2002 bis 2005 »erschien« Maria in der Voreifel. Ort des Geschehens: Sievernich, ein kleines Dorf mit etwa 460 Einwohnern, 30 km südwestlich von Köln. Mariens Medium: die »Seherin« Manuela Strack, zu Beginn der Erscheinungen im »jesuanischen« Alter von 33 Jahren. Damit hatte auch das 21. Jahrhundert sein Marienwunder, und es wird nicht das letzte gewesen sein. Seitdem pilgern am ersten Montag eines jeden Monats Menschen in die katholische Pfarrkirche von Sievernich, um im Gedenken an diese Marienerscheinungen und in Erwartung weiterer Wunder zu beten. 2004 wurden bei jedem Gebetstreffen durchschnittlich 400 Personen gezählt.¹

Für die Gläubigen ist Sievernich ein gleich in mehrfacher Hinsicht wunderbarer Ort: Die Erscheinung Mariens gilt ihnen als ein nachweisbares Ereignis, und das »Versprechen« der Gottesmutter, »immer in Sievernich anwesend zu sein«, nehmen sie als Zusage, dass sich die Wunder mit dem Ende der Erscheinungen nicht ver-

1 Vgl. (www.sievernich.eu/informationen/puri.htm), letzter Zugriff 04.01.2010. Diese Zahl wurde in der Lokalpresse bestätigt. Bei meinem eigenen Besuch am 01.02.2010 waren, bei allerdings dramatischen winterlichen Straßenverhältnissen, weniger als 200 Teilnehmer anwesend; die Zahl wurde von allen Teilnehmern als außergewöhnlich gering betrachtet. An einem Montag ohne anschließende Eucharistie am 10.08.2010 waren allerdings nur ca. 40 Personen anwesend. Bei den ersten Erscheinungen sollen zwischen 2000 und 4000 Menschen gezählt worden sein, so Michael Marti, »Maria erscheint um 18 Uhr 20«, in: *Neue Zürcher Zeitung* am Sonntag (15.12.2002), S.79. Während der letzten Erscheinung im Oktober 2005 seien 2000 Menschen anwesend gewesen; vgl. Peter Schilder, »Wunder nicht ausgeschlossen. Die Wege der Seherin Manuela im Eifeldorf Sievernich bleiben wunderbar«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (09.10.2002), S.9.

lieren werden.² Und so erwarten sie weitere Wunder: Heilungen. Diese erhofft man an einem Wasserheiligtum, einem Brunnen, der auf Geheiß Manuela Stracks, die sich wiederum auf eine Mitteilung Marias berief, im August 2008 hinter dem Pfarrhaus abgeteufelt wurde. Denn »die Gottesmutter wünscht in Sievernich einen Immaculata-Brunnen zur Linderung der Leiden.«³ Deshalb wird im *Boten von Sievernich*, dem Mitteilungsblatt der dortigen marianischen Anhänger, dazu aufgerufen, »Heilungen oder ärztlich belegte gesundheitliche Besserungen« zu melden.⁴ Und erste Heilungen hätten sich bereits ereignet, schrieb Frau Strack dem Papst 2004.⁵ Die Zeit der Wunder ist für die Marienverehrer und -verehrerinnen von Sievernich gerade erst angebrochen.

Wer jetzt an alte Traditionen denkt, an die Thaumaturgen der Antike oder an frühmittelalterliche Wunderheilungen oder an die Visionen der Brigitta von Schweden im 14. Jahrhundert, muss einen Gang zurückschalten. Für den Historiker liegen die entscheidenden Wurzeln dieser Marienerscheinungen im 19. Jahrhundert. Und man versteht die Wunderberichte von Sievernich nur, wenn man sie im Zusammenhang der Religionsgeschichte dieses so religionsproduktiven vorletzten Jahrhunderts liest, dessen lange Schlagschatten bis ins 21. Jahrhundert reichen. Seit den 1830er Jahren gibt es einen neuen, bis heute virulenten Typus der Marienfrömmigkeit, dessen Karriere am Beginn des 21. Jahrhunderts ungebrochen ist: Marien»erscheinungen«, bei denen Maria physisch oder zumindest wie physisch zugegen ist. Immerhin könnte man diese Erscheinungen in Kontinuität zu älteren Marienwundern sehen, etwa der seit der Spätantike nachweisbaren Vorstellung der Aufnahme Mariens in den Himmel (»Mariae Entschlafung«) oder der im 15. Jahrhundert eingeführten Verehrung des Geburtshauses Mariens, das durch einen Engel von Nazareth nach Loreto (Marken/Italien) transloziert worden sei. Doch wenn man eine Brille mit schärferen hermeneutischen Linsen aufsetzt, wird klar, dass wir in den Marienerscheinungen einer der großen Innovationen der jüngeren europäischen Religionsgeschichte gegenüberstehen.

2 Vgl. (www.sievernich.eu), letzter Zugriff 04.01.2010.

3 Ebd.

4 (www.sievernich.eu/Infoblatt/aktuell_Infoblatt.pdf), letzter Zugriff 04.01.2010.

5 Brief von Manuela Strack an Papst Benedikt XVI., in: Martin Müller (Hg.), *Alle Nationen rufe ich zu mir! Die Botschaften von Sievernich*, Bd. 2, Kassel 2005, S.15.

Diese Erscheinungen wurden seit der Mitte des 19. Jahrhunderts außerordentlich populär, fanden bis heute aber nur begrenzt ihren Weg in die hegemoniale Theologie und verblieben in einer Grauzone zwischen universitärer Theologie und populärer Frömmigkeit. Weil die für die Normierung der Marientheologie und der Steuerung der Frömmigkeitspraxis verantwortlichen professionellen Deuter, die katholischen Theologen, nicht deren Initiatoren waren, konnten sie bei fast allen Erscheinungen nur nachträglich die (De-)Legitimierung und die Regulierung der Praxis vornehmen. Allerdings ist die Sache insofern komplizierter, als die Auseinandersetzung um die Deutung die Theologie intern in Gegner und Befürworter spaltete. Die *per saldo* beträchtliche Distanz der marianischen Erscheinungsförmigkeit zur akademischen Theologie hatte zur Folge, dass in der populären Marienverehrung ein objektivistischer Wunderbegriff stark blieb, in den antinaturalistische Relativierungen und subjektbezogene Plausibilisierungen der akademischen Theologie nur beschränkt Eingang fanden und finden.⁶ Die Offenheit für religiöse Phänomene, die nicht unmittelbar von der Bibel gedeckt waren, blieb in der außeruniversitären katholischen Welt hoch, auch für quasi körperliche Marienerscheinungen. Diese begrenzte Kontrolle der Universitätstheologie war wohl eine Bedingung der weiten Verbreitung von Marienerscheinungen. Dadurch entwickelten sich im 20. Jahrhundert Spannungen zwischen den Marienwundern und dem Mainstream der katholischen Theologie, die sich neu an der Bibel orientierte. Zugleich aber fand ein neutestamentliches Element, das in den Kirchen spätestens mit dem Gang durch die Aufklärung an den Rand gedrängt und im (Neu-)Protestantismus teilweise auch eliminiert worden war, einen neuen Ort: Wunderheilungen. In diesem Feld waren die Marienerscheinungen ein charakteristisch katholisches Phänomen. Aus größerer Distanz betrachtend sieht man, dass die Marienwunder damit auf der Grenze zwischen biblischer und allgemeiner Religionsgeschichte standen und die weit über die Grenzen des Christentums hinausreichenden Erscheinungsphänomene in den Katholizismus hineinholten.

Für die folgenden Überlegungen ist entscheidend, dass sich die Marienerscheinungen mit diesen Verbindungen zu unterschied-

⁶ Lorraine Daston, Peter Galison, *Objectivity*, New York 2007 (dt.: *Objektivität*, Frankfurt/M. 2007).

lichen religiösen Feldern präzise in der Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts verorten lassen. Insofern bilden die Weichenstellungen des 19. Jahrhunderts das Dispositiv der Marienwunder des 20. Jahrhunderts. Jedoch wird bei den Einzelheiten der Marienerscheinungen – von den Bezügen auf das Zweite Vatikanische Konzil bis zur Aufwertung der Rolle Manuela Stracks als Offenbarungsträgerin – deutlich werden, wo im 20. Jahrhundert ganz eigene Akzente gesetzt wurden. Die Marienwunder besitzen damit einen spezifischen sozialen Plausibilitätsindex und sind, entgegen der Selbstwahrnehmung ihrer Trägergruppen, kein »objektives«, sondern ein kulturelles Phänomen. Wunder erlebt auch in Sievernich nur, wer bereit ist, in diesem (katholischen) Kontext zu glauben. Anders gesagt: Wunder gibt es auch in Sievernich nur in gedeuteten Kontexten, nicht als autonomen Text.

2. Historische Kontexte

Die Marienerscheinungen des 19. Jahrhunderts

Die Marienfrömmigkeit ist nach ihrer theologischen Legitimation im Konzil von Ephesos im Jahr 431, wo Maria als *theotokos* (Gottesgebärende) definiert wurde,⁷ zu einem der vitalsten Frömmigkeitsbereiche des Christentums geworden. Bezeichnenderweise war der in Ephesos verhandelte Gegenstand die Christologie und die Marientheologie nur ein Nebenschauplatz, doch entwickelte sich die Mariologie von diesem Ausgangspunkt her relativ eigenständig, sowohl als dogmatischer Topos wie als *praxis pietatis*. Diese Verselbständigung hat viele Gründe: Maria war eine weibliche Identifikationsfigur für Frauen wie für Männer, galt als menschliche und nahe Person gegenüber einem abstrakt gedachten und fernen Gott und beförderte die Feminisierung einer männlichen Gottesvorstellung. All diese Motive lassen sich noch in Sievernich finden.

Signifikant für die Marienverehrung im 20. Jahrhundert sind jedoch veränderte Frömmigkeitsformen, die im 19. Jahrhundert entstanden. Seit den 1830er Jahren kam es zu einer großen Zahl von Marienerscheinungen (präzise wäre im Folgenden immer zu

⁷ Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau 2001, Nr. 251, S. 431.

sagen: zu Berichten von Marienerscheinungen),⁸ mit – nach einem bislang noch kaum erforschten Vorlauf⁹ – innovativen Elementen: So etwa erschien Maria häufig Kindern, die Übermittlung einer Botschaft wurde zu einem entscheidenden und massiv verstärkten Strukturmerkmal, vor allem aber kam es zu einer Materialisierung, einer nachgerade haptischen Physikalisation der Erscheinung, indem Maria von einem inneren Bild zu einem äußeren Phänomen wurde. Aufgrund dieser materiellen »Objektivierung« lassen sich die Marienerscheinungen in einen spezifischen Plausibilitätsrahmen des 19. Jahrhunderts stellen, der sie erst als Wunder denkbar, »erscheinbar« werden ließ.

Die ganz überwiegende Zahl dieser neuen Erscheinungen, die während des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts im katholischen Europa aus dem Boden schossen und eine eigene marianische Landkarte in Europa bildeten, wurde kirchlich nicht anerkannt. Von den wenigen anerkannten Erscheinungsorten erhielten vier eine überregionale Bedeutung:¹⁰

8 Im Überblick Klaus Schreiner, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München u. a. 1994. Zu den Erscheinungen lexikalisch (wenn gleich komparatistisch schwach) Monika Hauf, *Marienerscheinungen. Hintergründe eines Phänomens*, Düsseldorf 2006; zur Vorgeschichte siehe auch David Blackburn, »Die von der Gottheit überaus bevorzugten Mägdelein«. Marienerscheinungen im Bismarckreich«, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 1995, S. 171–201, hier S. 171 f. Grundlegend für alle theologischen Fragen in der deutschsprachigen Literatur: Wolfgang Beinert (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*, 2 Bde., Regensburg 1996/97, und: Remigius Bäumer u. a. (Hg.), *Marienlexikon*, 6 Bde., St. Ottilien 1988–1994 (mit stärker traditionaler Ausrichtung). Sehr viel Material zu Marienerscheinungen, allerdings fast unberührt von historisch-kritischer Quellenanalyse, bei Gottfried Hierzenberger, Otto Nedomansky, *Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria*, Augsburg 1993; teilweise zurückgreifend auf die historisch ebenfalls unkritische Materialsammlung von Robert Ernst, *Lexikon der Marienerscheinungen* [1949], Altdorf 1989. Zur spannungsvollen Interferenz zwischen universitärer und populärer Theologie vgl. aus ganz anderer marienhistorischer Perspektive Christiane Schäfer, »*Wunderschön prächtiges*« *Geschichte eines Marienliedes*, Tübingen 2006.

9 Vermutlich begannen wichtige neuere Entwicklungen mit der Marienvision von Guadeloupe/Mexiko im Jahr 1531. Frömmigkeitsgeschichtlich sind die Transformationen der Marienfrömmigkeit in der Gegenreformation/Katholischen Reform und im Barock von hoher Bedeutung.

10 Allgemeine Informationen in der in Anm. 8 genannten Literatur. Eine Arbeit über Lourdes, die in ihren sozialstrukturellen Analysen auch auf andere Marien-

1. 1830, Paris, Rue du Bac. Eine Ordensfrau, die 24-jährige Vinzentinerin Catherine Labouré, hatte in ihrem Kloster Erscheinungserlebnisse. Sie sah eine Frau auf einer Kugel stehen, unter ihren Füßen eine Schlange, Bilder aus der Ikonografie der apokalyptischen Maria. Sie ließ sich den Visionen Labourés zufolge als Mittlerin von Gnadengaben darstellen; dies rekurriert auf eine seit dem Mittelalter geführte Debatte um Maria als *Mediatrix gratiarum*, als Gnadenmittlerin. Maria habe angeordnet, über einzelne Mitteilungen Stillschweigen zu bewahren und schließlich den Auftrag erteilt, eine Medaille zu prägen, die in ihrer Umschrift die Theologie von Maria als *Immaculata*, als unbefleckt empfangener Jungfrau, propagierte. Dieser Anhänger fand im 19. Jahrhundert eine sehr weite Verbreitung (Abb. 5.1).

2. 1846, La Salette (Frankreich/nah Grenoble). Hier sahen die knapp 15-jährige Mélanie Calvat und der elfjährige Maximin Giraud eine Gestalt in einem Lichtkranz, die *belle dame*, die von Theologen als Maria identifiziert wurde. Sie habe von den Kindern eine regelmäßige Frömmigkeitspraxis gefordert, etwa die Einhaltung des Verbots zu fluchen, und die Verbreitung ihrer Mitteilungen. Wiederum habe sie geheime Botschaften übermittelt, deren Inhalt die Kinder nicht preisgeben sollten. Mit La Salette ist auch ein Quellwunder verbunden: am Erscheinungsort entspringe seitdem eine Quelle.

3. 1858, Lourdes (Frankreich/Pyrenäen). Die 14-jährige Bernadette Soubirous berichtete von Erscheinungen einer Frau in einer Höhle, die sie »Aqueró« (»das da«) nannte und die ein weißes Kleid mit blauem Gürtel getragen habe. Später wurde die Erscheinung von Theologen als Maria identifiziert. Die Frau fordere Buße, gebe sich als die Unbefleckte Empfängnis zu erkennen und habe angewiesen, aus der in der Höhle nun neu entspringenden Quelle zu trinken. Bernadette wurde Nonne, starb jedoch bereits im Alter von 35 Jahren. Die Botschaften, die sie erhalten habe, hat sie trotz des Drängens ihrer geistlichen Begleiter nicht öffentlich gemacht. Noch während der Erscheinungen sollen sich Heilungen ereignet haben. Lourdes wurde schnell zu einem bevorzugten Ort für er-

erscheinungen übertragen werden kann, stammt von Patrick Dondelinger, *Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes*, Regensburg 2003; zu Fátima siehe Monique Scheer, *Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2006.



Abb. 5.1: Medaille der in der Rue du Bac erschienenen Maria nach den Angaben von Catharine Labouré (undatierte Prägung)

wartete Wunderheilungen, wo ein Stab von Ärzten über die Authentizität der Heilungen entschied, deren Kriterien unter Pius X., Papst von 1903 bis 1914, festgelegt wurden (religiöse Begründung der Heilung, unheilbare Krankheit, Heilung nicht in einer kritischen Phase, in der die Heilung erwartbar war, Ausschluss der Wirkung von Medikamenten, plötzliche, dauerhafte und vollständige Heilung).

4. 1917, Fátima (Portugal). Die zehnjährige Lúcia dos Santos, der neunjährige Francisco Marto und dessen siebenjährige Schwester Jacinta hatten im Sommer die Erscheinung einer »schönen Frau«, die sich als Maria von der Unbefleckten Empfängnis zu erkennen gegeben und Sühneleistungen, Rosenkranzgebete sowie die Weihe Russlands an Maria gefordert habe, um Unheil zu verhindern. Im Laufe der Erscheinungen im Sommer und Herbst 1917 versammelten sich schließlich Tausende von Menschen an der Erscheinungsstelle und behaupteten, Naturwunder (Schnee im September, eine rotierende und springende Sonne) erlebt zu haben. Als Postulantin und schließlich als Nonne habe Lúcia 1925 und 1929 weitere

Erscheinungen gehabt. Einige Botschaften, die sie geheim hielt, wurden erst im Jahr 2000 der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Diese Erscheinungen teilen wichtige Charakteristika mit der westeuropäischen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts:¹¹ Sie feminisierten die Religion, namentlich in der Zuweisung religiöser Empfindsamkeit an Frauen in einem Zeitalter der patriarchalen Steuerung von Religion. Sodann funktionierten sie mit neuen, häufig paranormal anmutenden Kommunikationsformen, die im 19. Jahrhundert nicht nur als abseitig oder pathologisch ausgegrenzt wurden, sondern auch als *dernier cri* einer sich vor den Naturwissenschaften verantwortenden religiösen Praxis gelten konnten. Weiterhin dokumentieren Marienerscheinungen ein neues, massenmediales Zeitalter der Religion. Die in Millionenauflage geprägte Medaille der Catherine Labouré und die nach Hunderttausenden zählenden Pilgerströme zu den Wallfahrtsorten stehen Mobilisierungsformen nahe, wie es sie möglicherweise zuletzt im Spätmittelalter und im 16. Jahrhundert gegeben hatte. Schließlich macht ein Kontext klar, dass die Marienerscheinungen auch in die politische Geschichte des 19. Jahrhunderts gehören: Marienwallfahrten gerieten in den Sog des Nationalismus, trotz der Transnationalität der katholischen Kirche. Wie »französisch« Lourdes sei und ob es auch »deutsche« Marienerscheinungen gebe, war ein konfliktträchtiger Gegenstand. Theologisch dominierte in der Deutung der Erscheinungen die Vorstellung der *Immaculata*, zu der weitere Themen treten konnten, etwa eine mystische Herzenspiritualität (Paris) oder apokalyptische Prophetien (La Salette). In sozialhistorischer Perspektive ist auffällig, dass Menschen aus nie-

11 Zur Nationalisierung im Spannungsfeld von Deutschland und Frankreich siehe Andreas J. Korulla, *Nach Lourdes! Der französische Marienwallfahrtsort und die Katholiken im Deutschen Kaiserreich (1871-1914)*, München 2006, und David Blackburn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford 1993 (dt.: *Wenn ihr sie seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen. Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes*, Reinbek bei Hamburg 1997, erweiterte Ausg.: *Marpingen. Das deutsche Lourdes der Bismarckzeit*, Saarbrücken 2007). Es gab allerdings auch die antinationale Perspektive, etwa bei dem Mainzer Bischof von Ketteler, der hoffte, durch Marienerscheinungen würden die »schroff getrennten Nationen wieder vereinigt«; zitiert nach: Michael Prosser, »Raum«, in: Michael Pammer (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 5: 1750-1900, Paderborn u. a. 2007, S. 319-334, hier S. 323.

deren Bildungsschichten oder mit niedrigem Sozialprestige die Marienerscheinungen nutzten, um ihre soziale Position zu verbessern und ihre Frömmigkeit zu legitimieren.

Für die Wunderthematik sind wissenschaftshistorische Kontexte, näherhin Tendenzen einer Objektivierung der Erscheinungen, von besonderem Interesse, denn im Hintergrund dieser Wunder stand die Erfolgsgeschichte der Naturwissenschaften und ihrer technischen Umsetzung im 19. Jahrhundert. Ihre Epistemologie einer subjektfreien Objektivität¹² übte einen immensen Druck auch auf kulturelle Lebenswelten aus, nicht zuletzt auf die Theologie und die gelebte Frömmigkeit. In diesem Horizont lassen sich Marienerscheinungen als Versuche der empirischen Objektivierung religiöser Erfahrungen lesen, die so verlässlich sein sollten wie die Messergebnisse der Physiker. Begriffsgeschichtlich kann man diese Auseinandersetzung an den Termini »Vision« und »Erscheinung« nachvollziehen. Der inneren »Vision« wurde zunehmend die äußere Erscheinung (*apparition*) zur Seite oder entgegengestellt. In Lourdes führte die Auseinandersetzung um diese Terminologie zu einem bezeichnenden Dissens, da Bernadette Soubirous von Visionen sprach, während lokale Priester (gegen andere Theologen) die Terminologie »Erscheinung« präferierten und durchsetzten.¹³ Marienphänomene wurden für die Gläubigen, verkürzt gesagt, von inneren Erfahrungen zu äußeren Erscheinungen und damit von subjektiven Gewissheiten zu objektiven Sicherheiten.

Nun sind handgreiflich-plausible Wunder keine Erfindung des 19. Jahrhunderts, sondern Teil einer katholischen Tradition, die Welt der Heiligen mit der irdischen Welt zu verbinden. Die Maria,

12 Daston, Galison, *Objectivity*, unterscheiden drei Phasen der Konstruktion von Objektivität, die mit der *new science* seit der Frühen Neuzeit entstehe: Eine Phase im 18. Jahrhundert, in der es um die Naturwahrheit gehe, in der das Typische das Merkmal von Objektivität sei, dann die Phase der mechanischen Objektivität, die ohne die »Einnischung« des Subjekts funktionierte, und eine akтуelle Phase, in der Objektives nur mit Hilfe eines geschulten Urteils wahrnehmbar sei. Marienerscheinungen fallen dabei in die Phase der ambitioniertesten Ausprägung des mechanischen Objektivitätsdenkens. Die Implantierung hermeneutischer Deutungsmuster in Objektivitätstheoreme, die Daston und Galison für eine spätere Entwicklung halten, trifft allerdings gerade für die theologischen Objektivitätsdebatten nicht zu, wo subjektive Dimensionen durch den Druck der universitären Theologie immer präsent waren.

13 Dondelinger, *Die Visionen der Bernadette Soubirous*, S. 102.

die dem Generalprior der Karmeliten, Simon Stock, 1251 ein Skapulier überreicht haben soll, oder die in der Frühen Neuzeit häufigen Marienbilder, die Tränen weinen, gehören in diesen materiellen Übergangsbereich von irdischer und himmlischer Welt. Aber die Marienerscheinungen des 19. Jahrhunderts markieren gleichwohl ein neues Feld: Sie beantworten die Frage nach der Realität des Jenseits und damit des Himmels. Sie reagierten damit auf eine bemerkenswerte Innovation, denn der Begriff »Jenseits« wurde erst am Ende des 18. Jahrhunderts in der deutschen Sprache kreiert.¹⁴ Für den Begriffshistoriker ist klar, dass neue Begriffe neue kulturelle Problemlagen indizieren. Und so steht auch hinter der Erfindung des Substantivs »Jenseits« eine tief greifende Veränderung der Kosmologie. Der neue Begriff antwortete auf den Ersatz des metaphysischen Himmels durch den physikalisch analysierbaren Himmel in der Frühen Neuzeit. In diesem Prozess war der Himmel von einer göttlichen zu einer physikalischen Sphäre geworden, der der Metaphysik entzogene Himmel wurde als Jenseits neu konstruiert. Dieses Jenseits benötigte und erhielt neue Evidenzen: objektive Erscheinungen aus dem Jenseits.¹⁵ Hier liegen auch die Wurzeln der Stevernicher Marienerscheinung.

Derartige Erscheinungen galten im späteren 19. Jahrhundert auch in anderen Segmenten der westlichen Religionsgeschichte als Beweise einer jenseitigen Welt, etwa im Spiritismus, wo man gewisse Erscheinungen ebenfalls als empirischen Beleg für die Existenz des Jenseits ansah. Allerdings finden sich bei den Marienwundern die Tendenzen einer eindimensionalen Vernaturwissenschaftlichung wie etwa bei den spiritistischen Materialisationen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Karriere machten, nicht. Vermutlich war dies eine Folge des Einflusses der Theologen, die in einem komplexen Wechselspiel mit den laikalen Medien eine subjektive Zustimmung, den Glauben, einforderten. Aber den Anspruch auf eine subjektiv eingefärbte Objektivität gab es auch, und das macht die Sache bei den Medien, die Maria zum Greifen nahe

14 Lucian Hölscher (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007.

15 Helmut Zander, »Höhere Erkenntnis. Die Erfindung des Fernrohrs und die Konstruktion erweiterter Wahrnehmungsfähigkeiten zwischen dem 17. und dem 20. Jahrhundert«, in: Marcus Hahn, Erhard Schüttpelz (Hg.), *Transmedien und neue Medien um 1900. Ein anderer Blick auf die Moderne*, Bielefeld 2009, S. 17-55.

sahen, kompliziert. Denn Marienerscheinungen hatte eben nicht jeder, sie blieben insofern subjektiv, während die Wirkungen, etwa die Wunderheilungen, im Prinzip objektiv sein sollten. Die darin liegende Ambivalenz, wiederholbare Empirizität und einmalige Erfahrung als Wunder der Erscheinung zu verschmelzen, hat die Marienfrömmigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts nie verloren.

Die (universitäre) Reflexionstheologie hatte in den 1830er Jahren, als sich die Marienerscheinungen zu verbreiten begannen, die intellektuelle Auseinandersetzung um die dahinterstehenden erkenntnistheoretischen Probleme in der Kirchengeschichte nicht zum ersten Mal hinter sich: Mit der Auseinandersetzung um Subjektivität und Objektivität in der Debatte um »Fideismus« und »Rationalismus« im frühen 19. Jahrhundert lag diese Debatte gerade hinter der katholischen Theologie. In Lehrentscheidungen hatte die römische Theologie Mitte der 1830er Jahre extreme Positionen des Subjektivismus und Objektivismus ausgegrenzt: den Fideismus als antirationale Glaubensvergewisserung und den Rationalismus, der auf die unabgegrenzten Ansprüche der Erklärung theologischer Gegenstände insbesondere durch die Philosophie (etwa im Hermeneutizismus der 1820er und 1830er Jahre) und die Naturwissenschaften zielte.¹⁶ Diese Rationalismuskritik ließ sich im Prinzip kritisch gegenüber Marienerscheinungen lesen, denn diese beanspruchten – in dominierenden Varianten ihrer populären Rezeption –, jenseitige Wirkungen objektiv, also wie in den Naturwissenschaften, zu dokumentieren. Da die Erscheinungen wie beobachtbare Naturphänomene sichtbar und nachweisbar sein sollten, fielen sie im Prinzip unter das Verdikt des Rationalismus.

In dieser Tradition stehend, Theologie in einer Mitte zwischen extremen Positionen zu betreiben, verweigerte der Mainstream der akademischen Theologie die objektivistische Vereindeutigung der Marienerscheinung, weil sie an dem Anspruch festhielt, das Wunder auch als subjektive Erfahrung zu bestimmen. Vermutlich wird in der populären Rezeption der Marienerscheinungen dieser theologische Spannungsbogen nicht gehalten worden sein, denn bei den Marienverehrern war gerade die naturwissenschaftliche Evidenz attraktiv, und genau in diesem Punkt trafen sie auf den prinzipiellen (wenngleich auch elastisch formulierten), aber schwer

¹⁶ Denzinger, Hünemann, *Enchiridion symbolorum*, etwa Nr. 2751 (S. 1840) und Nr. 2738 (S. 1835).

durchsetzbaren Widerstand der kirchlich approbierten Reflexionstheologie.¹⁷

Der hohe Stellenwert subjektiver Zustimmung zu Wundern bei der Mehrheit der Theologen ging auf Überlegungen zurück, die in die Antike zurückreichen, aber für das 19. Jahrhundert in der mittelalterlichen Scholastik als gültig formuliert galten. Thomas von Aquin beispielsweise, der im 19. Jahrhundert zur zentralen Referenz der Neuscholastik aufstieg, hatte Wunder als Zeichensystem göttlichen Wirkens gedeutet, die vor dem mentalen Hintergrund eines jeden Menschen eine je unterschiedliche Plausibilität entfalten: »So wundert sich der Bauer über die Sonnenfinsternis, nicht aber der Sternkundige.«¹⁸ Jeder Mensch erfahre also sein eigenes Wunder. Objektive Wunder, die den Menschen zur Einsicht in die Existenz Gottes zwingen würden, lehnte Thomas ab. Marienerscheinungen (oder die mit ihnen verbundenen Heilungswunder) als eine Art naturwissenschaftlicher Gottesbeweis waren damit inkompatibel.

Die theologische Debatte im Umfeld der Marienerscheinungen war insofern nochmals komplexer, als diese subjektbezogene Theologie innertheologische Gegner hatte, die in einer »supranaturalistischen« Theologie eben die Objektivität zu verankern suchten, welche auch die Marienerscheinungen versprachen. Zudem waren die Theologen, die den Supranaturalismus abschwächen wollten, in ihren Möglichkeiten beschränkt, bei Laien eine Theologie der Gewissheit gegenüber den Erwartungen von Objektivität zu implementieren. Die Millionen von Menschen, die etwa nach Lourdes pilgerten, waren in der Frage, ob sie das dortige Erscheinungswunder und die Wunderheilungen als subjektive Zurechnung oder als objektive Ereignisse betrachteten, nur begrenzt zu beeinflussen. Zudem gab es innertheologische Bremsen gegen eine allzu rigide Disziplinierung der laikalen Frömmigkeit, da der *sensus fidelium* einschließlich der spirituellen Praxis der Gläubigen als eigene theologische Erkenntnisquelle galt. Diese offene Grenze zwischen praktizierter Spiritualität und hegemonialer (und in sich pluraler) theologischer Reflexion lässt sich an den Heilungswundern etwa von Lourdes gut illustrieren.¹⁹ Sie wurden, sofern man sie kirchlich

¹⁷ Dondelinger, *Die Visionen der Bernadette Soubirous*, S. 64–154.

¹⁸ Thomas von Aquin, *Summa de theologia*, art. 7, q. 105, ad 3 (= die deutsche Thomasausgabe, Bd. 8, Heidelberg u. a. 1951, S. 67f.).

¹⁹ Dieser Zustand offener Grenzen ist kennzeichnend für potenziell aporetische Di-

anerkannte, nicht als Wunder, sondern in einer Variante negativer Theologie als »unerklärliche« Phänomene qualifiziert – was viele Gläubige (und Theologen) nicht davon abhielt, darin übernatürliche, objektive Wunder zu sehen. Auch insofern fanden die Marienwunder des 19. Jahrhunderts in einer Grauzone zwischen theologischer Reflexion und populärer Praxis statt.

Marienerscheinungen wurden in diesem Interferenzfeld von Naturwissenschaften und katholischer Theologie zu einem wichtigen wissenschafts- und ideengeschichtlichen Exempel für diejenige nichthegemoniale Spiritualitätsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, die empirische Naturwissenschaft und religiöse Erfahrungen miteinander zu verbinden suchte. Sie beanspruchte wohl als Erste, (auch) objektive Belege für die Existenz des Jenseits und für das Eingreifen einer übernatürlichen Welt durch materialisierende Erscheinungen zu bieten. Die Auseinandersetzung mit dem entstehenden Spiritismus um die Deutung der Marienerscheinungen stand denn auch bald auf der Tagesordnung und ist bereits in den 1840er Jahren greifbar: Marienerscheinungen als katholischer Spiritismus sozusagen.²⁰ Historisch kommt man hier in ein komplexes Feld von Wechselwirkungen. Spiritisten formulierten zwar analoge Ansprüche, begannen damit jedoch erst einige Jahre später und sind vermutlich in wichtigen Aspekten von den Marienerscheinungen abhängig. Beide Entwicklungen gehören in ein Feld von Erscheinungsphänomenen des späten 18. Jahrhunderts,²¹ die wie-

mensionen der (neuzeitlichen) katholischen Theologie. Ein prominentes Beispiel ist der explizite Verzicht auf eine Entscheidung im nachreformatorischen Gnadensreit zwischen den spanischen Jesuiten und den flandrischen Augustinern. 20 Dondelinger, *Die Visionen der Bernadette Soubirous*, S. 81 f. Zu der in den 1850er Jahren aufbrechenden Faszination unter Katholiken und der amtlich kirchlichen Ablehnung vgl. John Warne Monroe, *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*, Ithaca, NY 2008, S. 23–37. In den Dokumenten zu La Salette ist die explizit antipiritistische Argumentation seit spätestens Ende der 1840er Jahre belegt; vgl. (www.marienerscheinungen.net/La_Salette.htm), letzter Zugriff 06.08.2010. Der spiritistische Hype begann nach den Ereignissen im amerikanischen Hydesville 1848, hatte aber sowohl in Frankreich als auch in den USA eine noch wenig aufgearbeitete Vorgeschichte.

21 Nur exemplarisch: Diethard Sawicki, »Die Gespenster und ihr Ancien régime. Geisterglauben als »Nachtseite« der Spätaufklärung«, in: Monika Neugebauer-Wölk und Holger Zaunstock (Hg.), *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg 1999, S. 364–396; ders.: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*, Paderborn 2002, S. 41–128; Helmut Zander,

derum in eine Geschichte der Transformation der Anthropologie im Kontext alternativreligiöser Erfahrungen in den Jahrzehnten um 1800 gehören, die gerade erst erforscht wird.²²

3. Sievernich

Manuela Strack und die Erscheinungswunder nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Dieser theologische Diskursstand blieb im 20. Jahrhundert, bei zurückgehender Bedeutung von Marienfrömmigkeit und Marien-theologie, erhalten.²³ Schon in den Dogmatiken vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) finden sich Marienerscheinungen nur als Marginalien der Mariologie verzeichnet,²⁴ nach dem Konzil verschoben sich die Deutungsansätze zumindest in der deutschsprachigen Theologie nochmals deutlich. Maria wurde vom biblischen Kontext her reinterpretiert, die nachbiblische Traditionsgeschichte relativiert. Die Frömmigkeitspraxis, namentlich der Umgang mit Marienerscheinungen, kam in den Lehrbüchern (wie üblich) kaum vor.²⁵ Doch die Situation ist vielschichtiger und letz-

22 *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999, S. 397 f.; Paul Schwartz, »Der Geisterspuk um Friedrich Wilhelm II.«, in: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins* 47 (1930), S. 45–60. Zum Kontext Renko D. Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie. Der Orden der Gold- und Rosenkreuzer als geheime Kirche im 18. Jahrhundert*, Leiden u. a. 2007.

23 Eine bahnbrechende Pionierarbeit ist Karl Baier, *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, Würzburg 2009; ein systematischer Entwurf bei Erhard Schüttelz, »Mediumismus und moderne Medien«, unveröffentlicht. 23 Peter H. Görg, »Sagt an, wer ist doch diese«. *Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bonn 2007, S. 393–395.

24 Vgl. die weitverbreitete Dogmatik von Michael Schmaus, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. 5: *Mariologie*, München 1961, S. 433–439 (dieser Abschnitt fehlt allerdings in der Erstauflage von 1955).

25 Vgl. exemplarisch Georg Söll, *Mariologie*, Freiburg im Breisgau u. a. 1978 (= Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. III.4); Franz Courth, *Mariologie*, Graz u. a. 1991 (= Texte zur Dogmatik 6), oder Alois Müller, Dorothea Sattler, »Mariologie«, in: Theodor Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf 1992, S. 155–187. Zur Dogmengeschichte Marion Wagner, *Die himmlische Frau*,

lich antagonistisch, weil im 19. und 20. Jahrhundert unter Federführung einer Fraktion der Theologen gleichwohl Mariendogmen definiert wurden: das Dogma der Unbefleckten Empfängnis (1854) und dasjenige der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (1950). Darin spiegelt sich eine Theologie, die sich als traditionsgeleitete Fortschreibung des biblischen Lehrbestands verstand, also sich in die Tradition jahrhunderrelanger Reflexionen stellte, *de facto* aber zumindest ebenso stark in theologische Innovationen mündete.

In diesem antagonistischen Deutungsfeld ist das 20. Jahrhundert zu einem weiteren Jahrhundert der Marienerscheinungen geworden. Natürlich gab es den Bedeutungsverlust von Marienwallfahrtsorten (wie La Salette), aber auch neue Erscheinungsorte: das schon genannte Fátima (1917), Banneux (1933), San Damiano (1961), Medjugorje (1981) oder Marpingen (erneut 1999) sind nur die bekanntesten im 20. Jahrhundert.²⁶ Allerdings hat die marianische Erscheinungsförmigkeit auch an Popularität verloren, etwa durch die Konkurrenz der Wallfahrt zum Grab Padre Pios im apulischen San Giovanni Rotondo mit angeblich rund sieben Millionen Pilgern pro Jahr.²⁷

In diesem fluiden Feld von Orten, die beanspruchen, die Möglichkeit wunderbarer Erfahrungen zu bieten, ist Sievernich eine der jüngsten Erscheinungsstätten. Vom 8. Juni 2000 bis zum 3. Oktober 2005 beanspruchte Manuela Strack, geboren am 13. April 1967 und von Beruf Anwaltsgehilfin, Maria gesehen und Botschaften von ihr erhalten zu haben.²⁸ Im Gegensatz zu den Medien

Marienbild und Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts, Regensburg 1999.

²⁶ Siehe Hauf, *Marienerscheinungen*; Hierzenberger, Nedomansky, *Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria*; Ernst, *Lexikon der Marienerscheinungen*.

²⁷ Vgl. zum noch kaum erforschten Rückgang der Marienverehrung im 20. Jahrhundert Anna Maria Zumholz, »Die Resistenz des katholischen Milieus. Scheitern und Stigmatisierte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts«, in: Götz von Olenhusen (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen*, S. 221-251. Zu Padre Pio siehe Urte Krass, »Kontrollierter Gesichtverlust. Padre Pio und die Fotografien«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 4.2 (2010), S. 71-96 (für eine Kritik an der immer wieder kolportierten Zahl von sieben Millionen Pilgern s. S. 72, Anm. 3) sowie ihren Beitrag im vorliegenden Band.

²⁸ Allerdings hatte Frau Strack bereits im Oktober 2002 erstmals das Ende ihrer Mitteilungen angekündigt; vgl. Schilder, »Wunder nicht ausgeschlossen«. Mehrere Informanten wollten nicht namentlich genannt werden; ihre Aussagen werden anonymisiert belegt.

des 19. Jahrhunderts besitzt sie nicht das marianische Kennzeichen der körperlichen Jungfräulichkeit; Strack ist verheiratet und Mutter eines Sohnes. Wie sie die Botschaften genau erhielt, bedürfte einer quellenkritischen Prüfung. Sie empfing und verkündete sie größtenteils in der Kirche von Sievernich, offenbar folgendermaßen: Zuerst habe sie die Erscheinungen in einem abgeschlossenen Oratorium an der Südseite der Apsis gehabt. Später saß sie in der Kirche, vorne in der südlichen Bankreihe, wo man sie hörte, wenn sie mit Maria redete. Anschließend fertigte sie unter den Augen des Pfarrers Heribert Kleemann Aufzeichnungen an, anschließend habe sie mit den Besuchern darüber vor der Kirche, später dann im Jugendheim gesprochen. Im Laufe der Zeit schrieb eine Dame, neben ihr sitzend, die Offenbarungen mit. Noch nachts habe Strack die Texte dann niedergeschrieben und per Fax an ihr nahestehende Menschen versandt.²⁹ Es gibt aber auch Hinweise, dass schon in der Kirche Tonbandgeräte mitliefen.³⁰ Manuela Strack selbst berichtet, dass es ihr dabei immer »sehr heiß« gewesen sei; sie habe die »Gottesmutter« oft »ganz klar« gesehen, ihre Umgebung hingegen »etwas verschwommen oder im Nebel«.³¹

Was in solchen Berichten wie der unvermittelte Einbruch von Transzendenz aussieht, gehört bei näherer Betrachtung in ein mikrosociales Netz, in dem (katholische) religiöse Erfahrungen eine wichtige Rolle spielen. Frau Strack soll aus einer Familie stammen, in der auch die Mutter vergleichbare religiöse Erfahrungen gehabt hat. Sie selbst war als 12-jährige mit ihrer Mutter im Marienwallfahrtsort Banneux, wo sie Botschaften empfangen haben soll.³² Am 22. September 1984 trat sie im Alter von 17 Jahren erstmals mit eigenen Erfahrungen an die Öffentlichkeit. In der RTL-Sendung *Mystery-Show – ungläubliche Geschichten* berichtete sie, ein Medium für Jesus zu sein: »Jesus trug mir auf, seine Botschaften niederzuschreiben.«³³ In Sievernich traf sie dann auf ein Milieu,

²⁹ Informant D.

³⁰ So Informant A. Ein anderer Augenzeuge (Informant B) berichtet, anfangs habe Frau Strack in der Kirche die Botschaften aufgeschrieben.

³¹ Manuela Strack, »Fragen an Manuela Strack (Seherin von Sievernich)« [Interview], in: Müller, *Alle Nationen rufe ich zu mir!*, S. 85-93, hier S. 83.

³² Informanten B und C; »Mutter Gottes erscheint am Montag«, in: (<http://www.derwesten.de/>), (04.10.2002), letzter Zugriff 04.10.2002; »Das ist Manuela, die Seherin von Sievernich«, in: *Express* (15.05.2002), S. 3.

³³ Marti, »Maria erscheint um 18 Uhr 20«.

das für ihre Erfahrungen offen war. Die »Blaue Oase«, die Gebetsgruppe, in der die Erscheinungen stattfanden und die bis heute den Rahmen für die Gebetstreffen am ersten Montag im Monat bildet, soll schon vor ihren Erscheinungen bestanden haben.³⁴ Zugleich blieben die Ereignisse in der Kirche nicht der einzige Ort ihrer Erfahrungen; sie habe auch, wie ihr zeitweiliger geistlicher Begleiter Heribert Kleemann sagte, »viele andere Erfahrungen [...] in ihrem privaten Bereich« gemacht.³⁵ Schließlich ist das Sievernicher Netz über persönliche Beziehungen mit anderen marianischen Gruppen verknüpft.³⁶

Solche Gruppenbildungen produzieren auch Konflikte, die hier insoweit interessant sind, als sie auf den Erscheinungsvorgang zurückwirken. In der Pfarrei von Sievernich regte sich Widerspruch gegen die neuen Entwicklungen, deren Anhänger zudem zum allergrößten Teil nicht aus Sievernich kamen. Zudem wussten sehr viele vor Ort lange Zeit nicht, was es mit den Versammlungen am Montag auf sich hatte, weil es anscheinend in der Anfangsphase keine offene Informationspolitik gab. Der Bischof von Aachen, Heinrich Musinghoff, brachte die »Belastungen« für die Ortsgemeinde und seine Sorge um die »Eintracht« in der Pfarrgemeinde sehr offen zur Sprache. Man suchte nach einem Kompromiss und fand ihn. Bei Gesprächen habe ihm Frau Strack mitgeteilt, so Musinghoff am 17. September 2002, dass am 7. Oktober die »letzte große Erscheinung« stattfinden werde: das sei der Seherin mitgeteilt worden.³⁷ Außerdem verzichtete Strack darauf, in der Sievernicher Kirche eine Marienstatue aufzustellen, auf der Maria so, wie sie ihr erschienen war, dargestellt war und die die Künstlerin Yasmin Kalmuth-Büyükdere eigens geschaffen

hatte.³⁸ Die Kirchengemeinde habe bereits eine Fátimadonna, lautete eine Begründung; Strack musste ihre Statue in ihrer Privatwohnung aufstellen. Die Aachener Kirchenzeitung brachte die mit dem Ende der Erscheinungen verbundenen Erwartungen auf den Punkt: Das »Bistum hofft, dass sich die Situation jetzt beruhigt.«³⁹ Gleichwohl erwies sich diese Ankündigung vom Ende der Erscheinungen als Falschmeldung. Die öffentlichen Mitteilungen von Maria und anderen Heiligen gingen bis zum Jahr 2005 weiter.

Auch hier wäre nach möglichen Konflikten bei der Wiederaufnahme der Mitteilungen durch Strack zu fragen. Auffällig ist jedoch, dass sie sich in ihren veröffentlichten Äußerungen demonstrativ zurückhaltend hinsichtlich ihres eigenen Sachverstandes äußerte. Sie wisse nicht, ob ihr Zustand eine »Ekstase« gewesen sei, sie besitze »keine fachliche Kompetenz«. Und wenn sie eine Antwort geben solle, ob die von ihr übermittelte Botschaft »eine prophetische Dimension« besitze, sei zu fragen, wieweit »ich dies beurteilen darf und überhaupt kann«.⁴⁰

In ihren Mitteilungen berichtete Strack zuerst von Elementen, die zum Kanon der Botschaften auch anderer Marienerscheinungsorte gehören.⁴¹ Sie zeichnete ein Krisenszenario der aktuellen historischen Lage (»In der Welt herrscht der große Glaubensabfall« [07.08.2000]) und forderte zu traditionellen Praktiken wie dem Rosenkranzgebet sowie zur Identifizierung der Maria als *Immaculata* auf. Aber auch die theologische respektive christologische Finalisierung der Botschaft Mariens (die gebiete, Gottes Willen zu tun und verlange: »Führt den Willen meines Sohnes aus« [25.07.2000]) ist deutlich. Hier sind die Spuren der universitären Theologie zu sehen, die die Mariologie im 20. Jahrhundert an die Christologie angebunden hat. Viele ikonografische Details in Stracks Wahrnehmungen stimmen mit denen der Erscheinungen aus dem 19. Jahrhundert überein: Maria, im 19. Jahrhundert häufig ohne Kind, erscheint auch in Sievernich ohne Jesus und im weißen Kleid (Abb. 5.2), oft auch mit blauem Mantel und in einer ovalen

38 Emlk, »Bistum hofft, dass sich die Situation jetzt beruhigt«, in: *Kirchenzeitung für das Bistum Aachen* 42 (2002), S. 30; *Dürener Nachrichten* (07.10.2002), D, S. 6.

39 Emlk, »Bistum hofft, dass sich die Situation jetzt beruhigt«.

40 Strack, »Fragen an Manuela Strack«, S. 85, 88.

41 Alle Inhalte und Zitate unter (www.sievernich.eu), letzter Zugriff 14.01.2010, unter dem Link »Botschaften«.

34 Informant C; Peter Schilder, »Die Erscheinungen von Sievernich«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (23.04.2002), S. 12; »Warten auf die neue Botschaft«, in: ebd., (11.05.2002), S. 10.

35 Heribert Kleemann, »Der Himmel kann sich offenbaren!«, in: *par. Magazin für Politik und Religion* 11 (2002), S. 16-19, hier S. 17.

36 Ewa mit dem in Köln ansässigen »Apostolat« »Myriam von Nazareth«, Franz Siepe, »Wundersame Gegenwärtigkeit. Anmerkungen zu Marienerscheinungen im Rheinland«, in: *Rheinische Heimatpflege* (47) 2010, S. 122-139, hier S. 139, Anm. 58.

37 Heinrich Musinghoff, »Brief an die Pfarrgemeinde in Sievernich vom 17. September 2002«, in: Martin Müller (Hg.), *Ich bin Maria, die Makellose. Die Botschaften von Sievernich*, Kissing 2005, S. 10.

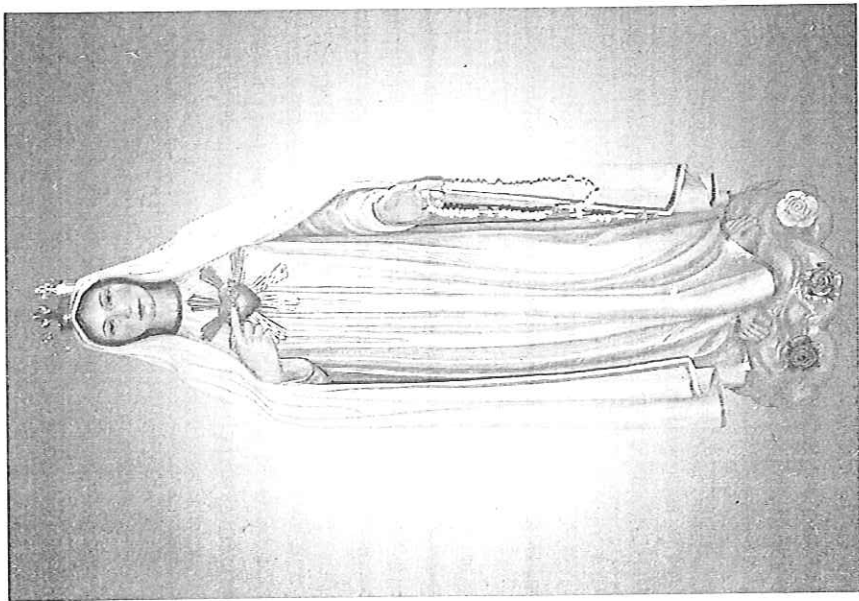


Abb. 5.2: Marienstatue »Maria, die Makellose« (Größe 150 cm, fertig gestellt 2003), aufgestellt in der 2005 neuerbauten Kapelle in Sievernich

Form wie schon 1830 bei Catherine Labouré in Paris. Auch die starke nationalreligiöse Einfärbung gehört in die Tradition des 19. Jahrhunderts (»Ihr [...] wisst, dass meine Tränen, [...] besonders für Deutschland gedacht sind. [...] Wenn ich auf Deutschland schaue, sehe ich, dass die Herzen der Menschen sich von meinem Sohn gewandt haben« [04.09.2000]). Zugleich lassen sich in der Deutung dieses Nationalismus Verschiebungen beobachten. Denn ein Band mit »den Botschaften von Sievernich« erschien 2005 unter dem Titel *Alle Nationen rufe ich zu mir*.⁴² Darin kann man ein Korrektiv

42. Müller, *Alle Nationen rufe ich zu mir!*, Bd. 2.

der nationalen Ausrichtung lesen, mutmaßlich unter Einfluss der Theologen. Schließlich gibt es drei »persönliche Schlüssell«, von Strack geheim gehalten und nur dem Papst persönlich übergebene Mitteilungen; hier ist Fátima das große Vorbild.

Aber andere Dimensionen sind neu. Die Botschaften erstreckten sich nicht mehr über Tage, sondern über Jahre; ihr Umfang ist von wenigen Sätzen auf Traktatlänge angewachsen. Dabei hat sich die Liste der verhandelten Gegenstände zu einem kleinen Katechismus summiert: Die Familien seien zu erhalten, Priester sollten ihren Dienst ernsthaft versehen, die Beichte sei zu praktizieren und die Eucharistie zu feiern. Besonders bemerkenswert ist die Ausweitung der Erscheinenden und Mitteilenden über Maria hinaus: Seit Ende 2000 seien Heilige erschienen, darunter Engel, die heilige Charbel, die heilige Barbara und der Jesuit Robert Bellarmin (1542-1621). Padre Pio (1887-1968) war erstmals Anfang 2001 darunter. Seit Mitte 2004 folgten über Monate hinweg Gebete und Anweisungen, die die Karmelitin Therese von Avila (1515-1582) Strack gegeben habe und die einen umfangreichen Teil der Mitteilungen ausmachen.

2003 teilte Strack mit, sie sehe eine blutbefleckte Hostie bei der Elevation, nun spreche sogar Jesus Christus persönlich zu ihr; eine Zeit lang soll sich Strack als Schreibmedium von Jesus betrachtet haben.⁴³ Am 3. November berichtete sie von einer physischen Manifestation: Nach einer Marienerscheinung sei ein kreisrunder Eindruck im Gras ihres Gartens zurückgeblieben, der auch nach zweimaligem Rasenmähen nicht verschwunden sei (Abb. 5.3). Damit war die Grenze subjektiver Erfahrung auf die materielle Präsenz Marias hin »empirisch« überschritten.

Am 3. Oktober 2005 schließlich habe Maria die Offenbarungen beendet:

Heute möchte ich mich von euch verabschieden. Immer werde ich an diesem Ort bei euch sein. Alles habe ich gesagt. [...] Gerne möchte ich euch alle im Himmel wiederschen. *Die Gottesmutter segnete uns alle ein letztes Mal. Durch den Segen der Makellosen trugen alle Beter ein kleines Lichtkreuz auf der Stirn. Sie hielt mir das Skapulier vom Berge Karmel hin, so dass ich es berühren dürfte. [...] Dann schwebte sie rückwärts lächelnd in das Licht und entschwand, ebenso der Mönch namens Benedikt [der Hl. Benedikt von Nursia].*⁴⁴

43 Informant C.

44 Herv. und Erg. im Orig.

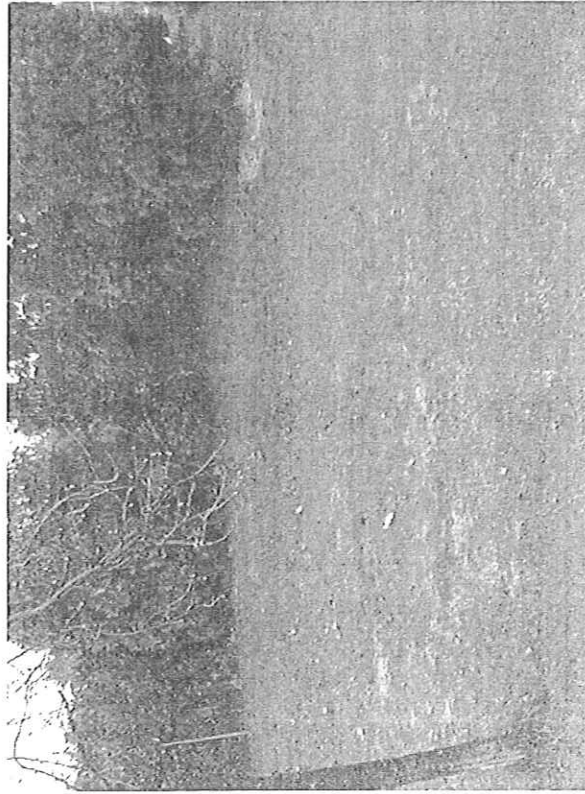


Abb. 5.3: Fotografie der »physischen« Eindruckstellen Marias nach einer Erscheinung im Rasen

Mit solchen Ausführungen zu einer Vielzahl theologischer Loci und mit der Erweiterung des erscheinenden Personenkreises wird in Sievernich ein Offenbarungskorpus konstituiert, das sich signifikant von den Mitteilungen bei den Erscheinungen des 19. Jahrhunderts unterscheidet. Die veränderten Inhalte stehen in Zusammenhang mit Veränderungen in der Rezipientenschicht. Die neuen Nachrichten setzen beim Medium wie bei den Hörern eine vertiefte religiöse Bildung voraus und reagieren insoweit auf erweiterte Wissensbestände im katholischen Milieu. Aber auch als Person partizipiert Manuela Strack am katholischen Bildungszuwachs. Auf der Website von Sievernich sind die Mitteilungen Marias selbstbewusst als »Privatoffenbarungen« gekennzeichnet.⁴⁵

Analysiert man die Mitteilungen in Sievernich theologisch, darunter versteht die katholische Theologie eine Offenbarung nach dem Abschluss des biblischen Kanons (eine Deutungskategorie, die es in den protestantischen Großkirchen so nicht gibt). Eine Privatoffenbarung gehe an eine einzelne Person und müsse im Einklang mit der kirchlichen Tradition stehen, dürfe ihr aber zumindest nicht widersprechen.

torisch, so fällt auf, dass vor allem solche katholischen Praktiken eingefordert werden, die vor dem Zweiten Vatikanum selbstverständlich waren, etwa die Beichte oder die eucharistische Anbetung. Auch die hohe Wertschätzung der Kleriker gehörte in einen vorkonziliaren Frömmigkeitsstil, wobei es bemerkenswerterweise Laien sind, die die Resakralisierung des Priesteramtes fordern.⁴⁶ Das Geschehen in Sievernich gehört damit zu einer in minoritären, traditionell ausgerichteten Kreisen des Katholizismus teilweise massiv »gefühlten« Verlustgeschichte durch das Zweite Vatikanische Konzil. Auch die nationale Einfärbung ist eine Dimension, die dem Mehrheitskatholizismus in Deutschland in dieser Deutlichkeit fremd geworden ist. Man kann die Botschaften als kompensatorische Tröstung eines Mitgliedersegments in der katholischen Kirche lesen, das im 20. Jahrhundert in eine Randlage gekommen ist und dessen Spiritualitätspraktiken nachkonziliar erläuterungsbedürftig und nachgerade legitimierungsbedürftig geworden sind.

Diese Interpretation der Botschaften hat aber ein wichtiges, vielleicht zentrales Feld für die Plausibilität derartiger Marienerscheinungen seit dem 19. Jahrhundert noch nicht berührt. Es geht nicht nur um die Beibehaltung von Lehren und die Achtung vor Texten, die in vorkonziliarer Zeit hegemonial waren. Vielmehr geht es immer auch um starke Bilder, für die Medien wie für die anderen Gläubigen. Deren primäre Evidenz liegt in der sichtbaren Erscheinung, nicht in der gehörten Botschaft. In Marienerscheinungen schlägt sich die katholische Theologie des Auges nieder, die Bildern und Ritualen eine hohe theologische Dignität zuspricht. In dieser Tradition dürfte sich Strack mit ihren hochästhetischen Wahrnehmungen legitimiert sehen. Am 12. November 2001 etwa berichtete sie:

Die heilige Jungfrau schwebte in der Luft. Sie befand sich im Altarraum. Dann schwebte sie über uns hinweg. Ich sah, dass ihr Herz offen war. Aus ihrem Herzen kamen bunte Strahlen zu uns. Wir alle waren in diese Strahlen eingetaucht. Auf dem Boden rechts und links von der Mutter Gottes sah ich zwei heilige Engel, die goldene Schalen trugen. Die heilige Jungfrau war so groß, dass sie fast den ganzen Altarraum ausfüllte. Sie sprach: »Liebe Kinder, kommt und besucht mich in meiner Blauen Gebetsnase. Hier bin ich wahrhaft gegenwärtig. In der Salbung kommt mein Sohn Jesus wahrhaft zu euch. Ich bin zu euch gekommen, damit ihr mich spürt, 46 Siepe, »Wundersame Gegenwartigkeit«, S. 137.

meine Gegenwart. Damit ihr spürt, dass ich bei euch bin, an euren Sorgen und Nöten teilhabe. Ich lasse euch nicht alleine! Ihr müsst nur zu mir finden, öffnet euch. Öffnet euch für meinen göttlichen Sohn Jesus!« Um das Herz der Mutter Gottes war eine goldene Dornenkrone gewunden. Sie ging mit den Engeln, die ihr folgten, zu den Menschen. Die erste Schale der beiden Engel war mit einer durchsichtigen Flüssigkeit, die zweite Schale mit einer durchsichtigen Salbe gefüllt.

In diesen Passagen steckt mehr als der Anspruch des Mediums Manuela Strack auf eine übernatürliche Kommunikation mit Maria. Vielmehr dürfte sich hier ein weiterer »gefühlter« Verlust für ein traditionales katholisches Milieu durch das Zweite Vatikanum spielen: die Reduzierung oder die partielle Eliminierung ästhetischer Praktiken in der Liturgie. Dieses Konzil hatte die Inszenierung der »Realpräsenz« des Göttlichen in einem synästhetischen Ritual mit Bewegungsabläufen, Farben, Gerüchen, Musik und Worten, wie sie im Gefolge des Konzils von Trient (1545-1563) entwickelt worden war, als Standardgottesdienst entthront. In der tridentinischen Liturgie war die Wandlung der Hostie und deren Elevation das Paradigma einer liturgischen Frömmigkeit gewesen, die das Göttliche im »Zeichen« des Brotes erscheinen sah. Auch hier hatte die Theologie, analog zu Marienerscheinungen, die subjektive Zustimmung als theologische Voraussetzung gelehrt, und auch hier dürfte in der populären Frömmigkeit die Grenze zum Glauben an eine objektive, physische Präsenz des Göttlichen immer wieder überschritten worden sein. Diese Erscheinungsrituale in der Eucharistiefrömmigkeit waren im 19. Jahrhundert der Bezugshorizont für Marienerscheinungen gewesen, die größtenteils analog konstruiert waren. Strack ruft diese Ästhetik des vorkonziliaren Katholizismus auf. Die im Altarraum »schwebende« Maria assoziiert die über den Kopf des Priesters erhobene Hostie, die Strahlen von ihrem Herzen erinnern sowohl an die Herz-Jesu- und die Herz-Marien-Frömmigkeit als auch an Monstranzen, in deren Mitte die konsekrierte Hostie, oft von Strahlen umgeben, in der eucharistischen Anbetung präsentiert wurde. Aber im Gegensatz zur Situation bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, wo sich Marienerscheinung und eucharistische Realpräsenz wechselseitig bestätigten, partizipiert die Marienerscheinung in Sievernich nicht an einer theologisch abgesicherten eucharistischen Schaufrömmigkeit, sondern muss genau diesen Plausibilitätskontext selbst begründen.

Wissenssoziologisch ist dabei bedeutsam, dass Ästhetik mehr ist als eine Welt bunter Bilder oder synästhetischer Wahrnehmungen. Ästhetik relativiert eine textbezogene Spiritualität und erleichtert oder ermöglicht nichtkognitive spirituelle Praktiken. Weil diese im Vergleich zu textbasierten Äußerungen einer geringen Kontrolle durch Theologen unterliegen, haben Laien hier einen größeren Freiraum der Gestaltung. In den Visionen von Strack tauchen die genannten Elemente der tridentinischen Liturgie wieder auf, die Laien in der regulären gemeindlichen Liturgie des Zweiten Vatikanums kaum durchsetzen können. Die Marienwunder in Sievernich bewirken damit auch an dieser Stelle eine komplexe Interaktion zwischen Theologie und populärer Frömmigkeit, in der unterschiedliche Positionen ausgehandelt werden. Die in der Volkskunde beziehungsweise Europäischen Ethnologie erarbeitete These, dass Bedürfnisse »von unten« und Angebote »von oben« unterschiedliche soziale Milieus verbinden,⁴⁷ eröffnet ein Feld von Wechselwirkungen zwischen Akteuren, das man für Sievernich komplexitätssteigernd präzisieren kann: Die Impulse kommen »von unten«, aus dem weiblichen Laienmilieu, und die Reflexionstheologie ist wieder (nur) im Stande, durch nachträgliche Interpretationen die Ereignisse in Sievernich in die kirchliche Debatte rückzubinden. Und wieder ist die laikal-theologische Frontlinie durch Interferenzen perforiert. Denn die populartheologische Position von Manuela Strack ist durch Vorstellungen der akademischen Theologie geformt, sowohl durch ältere Theologumena, etwa der ästhetischen Repräsentation des Heiligen, als auch durch jüngere, etwa in der biblischen Interpretation der Marienfrömmigkeit. Allerdings fehlt die im 19. Jahrhundert weitverbreitete amtskirchliche Förderung der Erscheinungskulte in Sievernich augenblicklich, dafür gibt es kircheninterne Differenzen im Umgang mit den Sievernicher Er-

47 Gottfried Korff, »Zwischen Sinnlichkeit und Kirchlichkeit. Notizen zum Wandel populärer Frömmigkeit im 18. und 19. Jahrhundert«, in: Jutta Held (Hg.), *Kultur zwischen Bürgertum und Volk*, Berlin 1983, S. 136-148. Die Auflösung des binären Antagonismus der normativen Konzepte von »Hochtheologie« und »Volksfrömmigkeit« in ein Rhizom von interaktiven Beziehungen ist vielfach zu beobachten, vgl. Michael N. Ebertz, »Typen populärer Religiosität«, in: Monica Juneja, Margrit Pernau (Hg.), *Religion und Grenzen in Indien und Deutschland. Auf dem Weg zu einer transnationalen Historiographie*, Göttingen 2008, S. 379-392. Inwiefern Akteur-Netzwerk-Theorien mit ihrer Egalisierung der Akteure hilfreich sein könnten, wäre zu überprüfen.

scheinungen – vergleichbar mit den Kontroversen im 19. Jahrhundert – bis auf die bischöfliche Ebene.⁴⁸

4. Hermeneutische Zwischenbilanz

Marienerscheinungen, wie sie für Sievernich berichtet werden, sind »katholische« Wunder, weil sie Plausibilität nur in einem katholischen Milieu besitzen, das bestimmte soziale Bedingungen erfüllt: partielle Ausrichtung am vorkonziliaren Katholizismus, ein starkes religionsbezogenes Traditionsprinzip gegenüber der Bibelorientierung, Offenheit für ein traditionelles nationalstaatliches Denken. Hinzu kommt eine schwache Rezeption hermeneutischer Deutungskulturen, wie sie sich in der historisch-kritischen Exegese oder in religionspsychologischen Analyseverfahren durchgesetzt haben. Die Relativismusdrohungen, die mit diesen Verfahren seit dem späten 19. Jahrhundert breitenwirksam präsent waren, versucht man in Sievernich mit einer zweigleisigen Strategie zu bekämpfen, die im 19. Jahrhundert von der Theologie gegenüber den Naturwissenschaften entwickelt worden war: mit der Gewissheit »innerer« und der Objektivität »äußerer« Erfahrungen.

Die Marienerscheinungen in Sievernich bieten beide Dimensionen an: Die nur Strack und gläubigen Anhängern zugänglichen Erscheinungserfahrungen – von Maria über Heilige und Engel bis zu Jesus – sind subjektive Vergewisserungen, die aber zugleich mit dem Anspruch auf Objektivität jenseits persönlicher Erfahrungen vorgetragen werden. Das Angebot der Reflexionstheologie, solche Erscheinungswunder gerade als persönliche Erfahrungen stark zu machen,⁴⁹ holt zwar die hermeneutische Reflexionsgeschichte (letztlich seit der Antike) ein, trifft jedoch vermutlich nicht

⁴⁸ Der Kölner Bischof Joachim Meisner, der allerdings nicht für Sievernich zuständig ist, da der Ort im Bistum Aachen liegt, kommt den Anliegen Manuela Stracks weit entgegen. Auf der Website der Sievernicher Marienerscheinungen werden wohlwollende Äußerungen Meiners abgedruckt, wohingegen vergleichbare Stellungnahmen des Aachener Bischofs Heinrich Mussinghoff fehlen. Der hatte Manuela Strack »einen Priester als Seelenführer zur Seite gegeben«, zuerst Johannes Bündgens (seit 2006 Weihbischof in Aachen), dann Heribert Kleemann († 2004); inzwischen amtiert ein dritter Priester als geistlicher Begleiter.

⁴⁹ Patrick Dondelinger, *Bernadette Soubrons. Visionen und Wunder*, Kevelaer 2007, S. 157–161.

die Erwartungen und die gelebte Spiritualität in Sievernich. Die Möglichkeit des Sprungs von der Gewissheit in objektives Wissen nämlich, für den die Marienerscheinungen stehen, stellt die theologische Fundierung des subjektiven Gehalts jeder Deutung in Frage. Das akademische Wunderverständnis, dem zufolge man wunderbare Erfahrungen nur innerhalb sozial definierter und somit relativer Lebenswelten machen kann, und die daran anschließende Folgerung, in subjektiv bestimmten Erfahrungen eine Befreiung aus dem Determinismus der Objektivität zu sehen, dürfte in Sievernich eher als Bedrohung durch die Relativität des Subjektivismus wirken. Dass die objektivistische Sicht der Sievernicher Mariengläubigen der theologischen Dogmatik wie der wissenschaftlichen Kontextualisierung widerspricht, weil man die erscheinende Maria in Sievernich wohl doch für einen Ausdruck »realer Gegenwart« hält, ist für die historiographische Perspektive ohnehin kein Argument. Historische Wissenschaft urteilt nicht über die Wahrheit von Erscheinungen, sondern interpretiert nur die Texte und Bilder, die von den Medien dieser Wahrnehmungen zur Verfügung gestellt werden.

Im 21. Jahrhundert, so lautet die einfache »Botschaft« von Sievernich, sind Wunder möglich. Der Historiker muss präzisierend dazu sagen: in bestimmten Milieus und unter Annahme bestimmter Epistemiken ist die Rede davon möglich. Den rationalistischen Wunderdiskurs der Aufklärung, die alle Wunder auf natürliche Ursachen zurückführte, haben die Protagonisten der Marienerscheinungen praktisch ignoriert – Maria erscheint schlicht, sie »macht« sichtbar und »tut« Wunder. Zugleich bedienen sich die Marienverehrer und -verehrerinnen der rationalistischen Beweistheorie des 19. Jahrhunderts – Maria hinterlässt Spuren noch im Rasen der Eifel. Mit gläubigem Rationalismus gegen den ungläubigen Rationalismus, begleitet von einer Theologie, die auf der Unverzichtbarkeit von Subjekt und Glaube besteht, das ist die hermeneutische Mischung, mit der auch im 21. Jahrhundert noch Wunder deutbar sind.

5. Wunder nach dem Wunder Sievernich heute

Ein Wunder wird erst dann richtig wunderbar, wenn es nicht folgenlos bleibt. Aber jeder, der mit Berichten über außergewöhnliche Ereignisse umgeht, weiß, dass die Erfahrung des Außeralltäglichen nur durch Veralltäglichung bewahrt werden kann. Eben dies ist auch die Schwäche des Marienwunders in Sievernich – und seine Stärke zugleich. Der religiöse Alltag begann schon in der Endphase der »Offenbarungen« Stracks. Die Journalisten waren hellhörig geworden, vor der Kirche in Sievernich standen die Übertragungswagen des Westdeutschen Rundfunks und anderer Medien, Fotografen der Boulevardzeitung *Express* standen unangemeldet vor der Haustür Stracks und überschütteten die überraschte Seherin gegen ihren Willen mit einem Blitzlichtgewitter, als sie die Tür öffnete. In der Sievernicher Kirche drängten sich die Menschen bis auf den Friedhof hinaus, während Strack ihre Mitteilungen verkündete, und es war üblich geworden, alles, was sie sagte, sofort aufzuzeichnen. Das Fluidum des Unfassbaren war dabei, im Medienrummel unterzugehen. Vielleicht war auch das ein Grund, weshalb die öffentlichen Offenbarungen im Jahr 2005 endgültig endeten.

Aber zu diesem Zeitpunkt befand sich das Wunder von Sievernich bereits auf dem Weg in den religiösen Alltag, weil man noch während der Erscheinungen begonnen hatte, das Charisma der Seherin in eine Struktur und damit in Wiederholbarkeit und Tradition zu überführen. Bereits 2003 wallfahrte man erstmals am Montag der Karwoche von Gürzenich nach Sievernich. Und es entstand das, was ein Marienwallfahrtsort an Grundaustattung üblicherweise besitzt: Bibelgespräche wurden eingerichtet, eine Internetpräsenz geschaltet, eine Marienkapelle gebaut, ein Förderkreis gegründet, Gebetshefte und kleine Bücher gedruckt, Toiletten für die Pilger gebaut. Und ein für weitere Wunder wichtiger Ort kam hinzu. Hinter dem Pfarrhaus von Sievernich gibt es inzwischen den schon genannten Brunnen, an der Stelle, wo Strack die »drei Schlüssel« mit den besonderen Botschaften empfangen hatte und den Hinweis erhielt, nach Wasser zu bohren. Hier ist der Ort, wo künftige Wunder erwartet werden.

Vor allem aber entstand die »Blaue Gebetsoase« (in der klassischen Farbe der Maria), ein regelmäßiges Treffen am ersten Mon-

tag eines Monats. Zu dieser liturgischen Veranstaltung finden sich in der Regel die eingangs genannten etwa 400 Menschen ein, die aus einem Einzugsradius von circa 100 Kilometern kommen, von Wuppertal bis Belgien, von Mönchengladbach bis Bonn, und natürlich viele Menschen aus der Eifel. Sie nutzen dazu die Sievernicher Kirche, die seit 2010 keine eigenständige Pfarrkirche mehr ist, sondern zu einem Pfarrverbund gehört, aber in der gleichwohl die Ortsgemeinde weiterhin ihre Gottesdienste feiert. Hier sind die Mariengläubigen zu Gast. Dann steht vor dem Altar eine Kerze mit einem Jesusbild, aus dessen Herz Lichtstrahlen austreten, ein im 19. Jahrhundert außerordentlich beliebtes Bildmotiv, aber neben dem Seitenaltar hängt auch ein Baum mit den Sievernicher Kommunionkindern als Papiercollage. Ortsgemeinde und Mariengemeinde haben sich nebeneinander und miteinander eingerichtet.

Wenn das Gebet um 15 Uhr beginnt, ist die Kirche meist voll besetzt.⁵⁰ Die Menschen sind durchgängig einfach gekleidet, eher von C&A als von H&M, und die Mehrheit dürfte im Durchschnitt über 60 Jahre alt sein. Manche Gläubige verbleiben während der ganzen Zeit in der Kirche, andere kommen und gehen, einige zapfen am Brunnen hinter dem Pfarrhaus Wasser: Drei Stunden bis zum Beginn der Eucharistiefeyer sind eine lange Zeit. Klassische Gebeshaltungen der katholischen Frömmigkeit haben hier noch Konjunktur: Man kniet nieder, wenn man am Tabernakel vorbeigeht. Manche haben die Hände flach aneinander gelegt, ähnlich wie Dürens *Betende Hände*, nur nicht so locker, häufig halten sie zwischen den Fingern einen Rosenkranz. Während der langen Andacht schwingen die Gläubigen mit dem repetitiven Gebet des Rosenkranzes in ihre Frömmigkeit ein. Ein eigener, liminaler Raum des Sakralen entsteht. Laien leiten den Gottesdienst und übernehmen die Rolle der Vorbeter. Bis um 18.15 Uhr die »Heilige Messe« beginnt, bestimmen die marianischen »Gesätze« des Rosenkranzes den Gebetsrhythmus, unterbrochen insbesondere von Marienliedern, darunter viele, die in dem 1975 eingeführten *Gotteslob*, dem Gebet- und Gesangbuch der deutschsprachigen Bistümer, nicht enthalten oder in die diözesanen Anhänge verschoben sind. Viele Gebete stammen aber auch aus einem eigenen Gebetbuch konservativen Zuschnitts, dem *Adoremus*.

⁵⁰ Die folgenden Beobachtungen wurden während eines Besuchs am 01.02.2010 gemacht.

Ganz im Zentrum steht Maria, auch wenn im Rosenkranz die »Geheimnisse« des Lebens Jesu meditiert werden. Maria ist der Spiegel, in dem man Jesus betrachtet. Selbst klassische Theologomen werden marianisch unterlegt, etwa wenn die trinitarische Doxologie (»Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist«) auf der Melodie des »Ave Maria« von Lourdes gesungen wird. Man singt laut, inbrünstig. Ganz besonders sticht die Zentralität Marias in den rein marianischen Gebeten heraus, etwa wenn man die »Weihe der Welt an Mariens Unbeflecktes Herz« betet, die Papst Pius XII. 1942 eingeführt hat. Darin werden klassische Gottesprädikate und -gebete auf Maria übertragen: »Wir vertrauen nicht auf unsere Verdienste, sondern einzig auf die unendliche Güte deines mütterlichen Herzens.« »Vermittlerin von allen Gnaden«, heißt es in einem anderen Gebet; marianische und jesuanische Gnadentheologie gehen ineinander über. Maria ist während dieser drei Stunden der zentrale Fokus der Fürbitten, ihre Hilfe wird »erfleht«, sie ist der emotionale Angelpunkt: »Du meine Mutter, ich dein Kind.« Für die Gläubigen selbst gehört all das in den Bereich einer Frömmigkeit, die »durch Maria zu Jesus« führe, aber in der Außenperspektive von einem Polytheismus nicht immer zu unterscheiden ist.

Krisenmetaphern durchziehen den Gottesdienst. Das genannte Gebet Pius XII., gesprochen in der Hochphase des Zweiten Weltkriegs und mit unverkennbaren Bezügen auf die damalige politische Situation, wird zum Indikator der Gegenwart: Die Welt »ist ein Opfer der eigenen Sünde, [...] brennend in den Flammen des Hasses«. »Erflehe«, heißt es an Maria gerichtet, »Frieden und volle Freiheit der heiligen Kirche Gottes! Halte die wachsende Flut des Neuheidentums auf!« Und immer wieder betet man in der Sieverner Andacht für »heiligmäßige Priester«. »Segne Du, Maria, unsern Priesterstand, reichen Segen spende jeder Priesterhand!«, singt die Gemeinde auf der Melodie des bekannten Marienliedes »Segne Du Maria, segne mich Dein Kind«, das man dem *Adoremus* entnimmt. Eine Textgattung fehlt jedoch: Die Offenbarungen Stracks spielen in dieser Liturgie keine Rolle. Da muss man schon zu einem Hefchen greifen, das in einem Schriftenstand aufliegt, der *Novene zu Maria, der Makellosen, mit Betrachtungen aus den Botschaften von Sievernich*.

Dann, um 18.15 Uhr, beginnt ein neues Kapitel, die Eucharis-

tiefier, die man hier gerne weiterhin »Heilige Messe« nennt. Zu Beginn liest eine Frau eine Vielzahl von Messintentionen vor, also von Bitten, die mit dem Gottesdienst vorgetragen werden, doch von jetzt an sind die Priester die zentralen Akteure. An diesem Montag, dem 1. Februar 2010, feiern vier Kleriker die Messe. Drei tragen die Messgewänder, wie sie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil üblich sind, nur einer trägt die Dalmatik des Diakons in der tridentinischen Tradition. Diese Gewänder sind wie eine Metapher für den gesamten Gottesdienst. Sie zeigen neben vielen anderen Details, dass der Gottesdienst auf dem Boden der nachkonziliaren Liturgie steht. Die Gebete sind an Jesus gerichtet, die Zentrierung auf Maria ist verschwunden. Die Predigt behandelt den »vollkommenen Schmerz« als Korrelat und Bedingung des vollkommenen Friedens, in der eng biblische Mariologie und Christologie verknüpft werden. Dann der Empfang der Kommunion: Einige knien, um die Hostie auf die Zunge gelegt zu bekommen, andere stehen und nehmen die Hostie mit Mundkommunion, wieder andere stehen ebenfalls und erhalten die Hostie auf die Hand. Dies ist ein signifikantes Bild für drei unterschiedliche Frömmigkeitsstile zwischen traditionellen und reformierten Haltungen, die sich in Sievernich nebeneinander finden und das Bild eines rein konservativen Milieus als Projektion erweisen.

Nach der Eucharistiefeyer werden Andachtsgegenstände geweiht. Die Gläubigen sollen sie hervorholen, und allenfalls dies ließe sich als »magisches« Rudiment deuten. Aber hinter dem Weihegebet des Priesters steht eine semiotische Theorie: Diese Gegenstände seien Zeichen und Hilfsmittel der eigenen Frömmigkeit. Den Abschluss bildet ein Klassiker der katholischen Schaufrömmigkeit, auch er ist in vielen Gemeinden selten geworden: die Aussetzung des »Allerheiligsten« und der sakramentale Segen. Damit endet die Liturgie. Offenbarungstexte von Strack haben auch in diesem Gottesdienst keine Rolle gespielt. Sie selbst sitzt unpräzise in der Kirche, führt anschließend an diesem Abend noch das eine oder andere Gespräch, mehr nicht.

Dieser priesterzentrierte Gottesdienst ist ein Kontrastprogramm zur laikalen Andacht zuvor. Die traditional orientierte Andacht wird in eine Liturgie überführt, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil verpflichtet ist. Vor dem Hintergrund der Eucharistiefeyer wirken die Gebetsstunden in der »Blauen Oase« wie ein Refugium

II. *Mirabilia* – Naturwunder

marianischer Frömmigkeit aus vorkonziliarer Zeit. Diese beiden Liturgiestile sind signifikant für die Veralltäglicdung des Wunders von Sievernich: Eine Marienfrömmigkeit, in der traditional orientierte Laien die Leitung haben, ist eng mit einem Gottesdienst verbunden, in dem die zelebrierenden Priester eine Brücke in die nachkonziliare Gegenwart bauen. Offenbar können beide Seiten damit leben, der Bischof von Aachen als letzte kirchenamtliche Instanz auf der einen und Strack und die Menschen in ihrem Umfeld auf der anderen. Das Offenbarungscharisma von Frau Strack und die institutionelle Rahmung durch die Amtskirche haben den Boden für eine veralltäglichte Tradierung des Wunders von Sievernich gelegt. Soweit der Stand 2010; das Ende ist offen.