



Inhalt

Wahrheit, Wahn und Wunder - Zur psychoanalytischen Sozialpsychologie religiösen Wunderglaubens am Beispiel von Franz Werfels Roman Das Lied von Bernadette.

Angelika Ebrecht

Zum politischen Funktionswandel von Religion	3
Die Wissenschaft, der Souverän und das Wunder	4
Das Wunder als Ausdruck innerer Wahrheit	6
<i>Wunderglaube als Versuch, Angst und Ohnmacht zu bewältigen</i>	7
<i>Rettung durch Idealisierung</i>	8
Weibliche Souveränität des Gefühls gegen männliche Politik der Kälte	10
Das Wunder als politischer Freiheitsraum	11
<i>Der Wunderglaube als fortschrittliche Flucht aus der Moderne</i>	12
Fragen	13
Links	13
Literatur	14
Über die Autorin	16
Ausgewählte Veröffentlichungen mit Berücksichtigung der Gender-Problematik seit 1999	16
Kontakt	16
Bilder von Lourdes 2008 (<i>Lourdes als Pilger- und Wallfahrtsort</i>)	17



Wahrheit, Wahn und Wunder - Zur psychoanalytischen Sozialpsychologie religiösen Wunderglaubens am Beispiel von Franz Werfels Roman *Das Lied von Bernadette*.

Angelika Ebrecht

Franz Werfel veröffentlichte seinen Roman *Das Lied von Bernadette* 1941 in den USA, nachdem er 1940 auf der Flucht vor den Nationalsozialisten in Lourdes Unterschlupf gefunden und von dort hatte fliehen können. In seinem Vorwort erinnert er sich an jene „angstvolle Zeit“, als er „die wundersame Geschichte des Mädchens Bernadette Soubirous und die wundersamen Tatsachen der Heilungen von Lourdes“ kennen lernte. Damals legte er folgendes Gelübde ab: „Werde ich herausgeführt aus dieser verzweifelten Lage (...) dann will ich als erstes vor jeder andern Arbeit das Lied von Bernadette singen“ (S. 11f.). Henry Kings Verfilmung des Romans von 1943 mit Jennifer Jones in der Hauptrolle wurde mit vier Oskars ausgezeichnet.



Bernadette im Alter von 22 Jahren

http://www.heiligenlexikon.de/BiographienB/Bernadette_Soubirous_Marie_Bernard.htm

Der Roman erzählt die Lebensgeschichte von Bernadette, der vierzehnjährigen, schwer Asthma kranken ältesten Tochter eines verarmten Müllers und Tagelöhners. Ihm liegt die historisch verbürgte Geschichte der

Marie Bernarde Soubirous zugrunde, die zwischen dem 11. Februar und dem 16. Juli 1858 in der Höhle von Massabielle bei Lourdes insgesamt 18 Visionen erlebte und daraufhin 1933 heilig gesprochen wurde. Was Bernadette widerfuhr, ist kaum zu glauben: dass ihr die Jungfrau Maria in Gestalt einer *schöne Dame* erschienen sein soll und sich als *unbefleckte Empfängnis* zu erkennen gab; dass die Dame Bernadette während der neunten Vision am 25. Februar bedeutet haben soll, Gras zu essen und sich an eben jener Stelle zu waschen, an der dann wenig später die wundertätige Quelle von Lourdes entsprang. Und dass diese Quelle kurz darauf ihre wundersamen Heilkräfte zu erkennen gab, indem Kranke, die sich mit ihrem Wasser benetzten, geheilt wurden.

All das erscheint uns eher als Produkt eines frommen Wahns denn als Wahrheit. Was also mag es bedeuten, dass es immer wieder Menschen gibt, die daran glauben? Immerhin löste Bernadette bereits zu ihrer Zeit einen wahren Volksaufstand aus: am 02. März folgen ihr 1650 Menschen zur Grotte, und am 04. März sind es bereits 7-8000. Was also Und was könnte es heißen, wenn Bischof Laurence in einer Erklärung vom 18. Januar 1862 anerkennt, dass die unbefleckte Jungfrau Maria, die Muttergottes, wirklich der Bernadette Soubirous (...) erschienen ist, (...) dass diese Erscheinung alle Merkmale der Wahrheit enthält, und dass die Gläubigen allen Grund haben, daran zu glauben“?

Ich möchte im Folgenden der These nachgehen, dass Wunder seit dem 18. Jahrhundert die ambivalente Funktion erhalten haben. Einerseits dienen sie dazu, eine äußere Herrschaft durch innere Unterdrückung zu bestärken. Andererseits schufen sie auch die psychischen Voraussetzungen dafür, einer inneren Wahrheit zum Ausdruck zu verhelfen, die wiederum eine Basis bietet, dass Frauen eine widerständische Kraft entfalten könnten. Die in dieser Kraft latent enthaltenen Ansätze zur Entfaltung gesellschaftspolitischer Macht bestehen darin, dass sie in der Lage ist, die im Verschwinden begriffenen emotionalen Bindungskräfte einer globalisierten Gesellschaft aufzugreifen und zu sichern. Nach einigen allgemeinen Überlegungen



werde ich zu Bernadette zurückkehren und am Beispiel von Werfels Roman exemplarisch herausarbeiten, wie Frauen sich dabei stets zwischen genuinem Widerstand und gesellschaftlicher bzw. politischer Funktionalisierung bewegen.

Zum politischen Funktionswandel von Religion

Als der Papst zum 150. Jahrestag der Marienerscheinung in Lourdes eine Messe hielt, wurde er von einer riesigen Menge Gläubiger mit frenetischer Begeisterung empfangen. Lourdes ist einer der wichtigsten Wallfahrtsorte für die katholischen Gläubigen. Jährlich pilgern zwischen 4 und 6 Millionen Menschen dorthin (vgl. Wikipedia, 26.10.2008), oftmals im Glauben und in der Hoffnung, von einer Krankheit oder einem anderen Leiden geheilt zu werden. Handelt es sich dabei lediglich um ein zufälliges, peripheres Phänomen? Ich glaube kaum. Vielmehr scheint mir, dass diese Begeisterung für den Wunderglauben als symptomatisch für die gegenwärtige gesellschaftspolitische Funktion der Religion gelten kann und damit auch für die politische Situierung von Frauen.

Dass Religion beziehungsweise Religiosität während der letzten Jahre wieder an Bedeutung gewonnen hat, wird nicht nur an den bedrohlichen Auswirkungen fundamentalistischer Bewegungen deutlich. Auch innerhalb der westlich aufgeklärten Zivilgesellschaften christlicher Tradition kann von einer „Rückkehr des Glaubens“ (Traub 2006, S. 6) gesprochen werden. Allerdings geht es dabei weniger um einen Zuwachs kirchlich gebundener Gläubiger oder um einen Machtzuwachs der christlichen Kirchen als vielmehr um ein emotionales Phänomen, um einen „gefühlten Glauben“ (Biewald, zit. n. Traub 2006, S. 10/11). Die neue Sehnsucht nach religiösen Heilsbotschaften zeigt sich zunächst daran, wie stark der Papst als oberster Hirte und Vaterersatz in der Lage ist, große Menschenmengen zu wahren Begeisterungstürmen hinzureißen. Pilgerten bereits im ersten Halbjahr nach Amtsantritt von Benedikt XVI. circa 50.000 Deutsche zu ihm nach Rom, so scheinen nicht zuletzt die Begeisterungstürme vieler Jugendlicher angesichts der Papstbesuche und der Weltjugendtage (Traub 2006, S. 15) Martin Riesebrodts (2000, S. 35) These von der „globalen Rückkehr der Religionen“ zu bestätigen, und zu zeigen, dass die These beileibe nicht nur für den Islam zutrifft, sondern auch für den Katholizismus.

Auf der Ebene universalistischer gesellschaftstheoretischer Entwürfe lässt sich gleichfalls ein entsprechender Paradigmenwechsel beobachten. Samuel Huntingtons (1996, S. 18 f.) Versuch, die weltpolitische Entwicklung nach dem Ende des kalten Krieges an Unterschieden in der kulturellen Identität (bestehend aus „Herkunft, Religion, Sprache, Geschichte, Werte, Sitten und Gebräuche, Institutionen“) (S. 21) festzumachen und daraus einen „Kampf der Kulturen“ abzuleiten, hat eine breite Diskussion ausgelöst. Huntingtons Argument, die religiös begründeten Konflikte hätten die ideologischen und wirtschaftlichen Konflikte abgelöst, legt zudem die Vermutung nahe, dass er Religion als Movens nicht nur der kulturellen, sondern auch der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung betrachtet.

Die „wachsende Bedeutung der religiösen Komponente für die neue Bestimmung der kollektiven Identität in vielen gegenwärtigen Gesellschaften“ wird auch von Samuel Eisenstadt (2000, S. 238), Jürgen Habermas (2005a) und Martin Riesebrodt (2000) hervorgehoben. Sie begreifen Religion wenn auch nicht als zentrales Prinzip gesellschaftlicher Entwicklung, so doch zumindest „als politische Kraft, als Potential sozialer Identitätsbildung sowie als formendes Prinzip religiöser Subjekte“ (Riesebrodt 2000, S. 35) oder als „Energiequelle“ (J. Habermas 2005, S. 133) und „soziales Band“ „kultureller Wertorientierung“ jenseits der Vernunft bzw. „vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“ (J. Habermas 2005a, S. 25 f., S. 15). Religion und religiöse Institutionen kontrollierten „eine zentrale kulturelle Ressource“, welche der „ökonomischen und politischen Macht“ kaum nachstehe, nämlich „das imaginierte individuelle wie auch kollektive Krisenbewältigungspotential einer Gesellschaft“ (Riesebrodt 2000, S. 45). Und das scheint gerade für die krisengeschüttelten globalisierten Gesellschaften besonders wichtig zu sein. Denn die befinden sich aus einer solchen Sicht aufgrund der Zerfallstendenzen ihres kulturellen und emotionalen Zusammenhaltes in einem Zustand ständiger Krisenhaftigkeit. Die „Sprache des Marktes“, die alle „zwischenmenschlichen Beziehungen“ in ein einheitliches Schema von „Nutzenmaximierung“ zu pressen sucht, droht „das soziale Band, das aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft wird“ zu zerschneiden (J. Habermas 2001, S. 23), ohne noch die entsprechenden Ressourcen an Sinn (J. Habermas 2001, S. 29) und symbolisch imaginativen Inhalten zur Krisenbewältigung bereitstellen zu können.



Resultiert aber der neuerliche Siegeszug der Religionen tatsächlich aus einer Schwäche der westlichen Moderne (Riesebrodt 2000, S. 50)? Und trifft es zu, dass diese nicht mehr in der Lage ist, den Glauben an ihre „unablässig wachsende Fähigkeit der Kontrolle der Natur, des menschlichen Körpers und sozialer Ordnungen“ aufrechtzuerhalten, so dass erneut „religiöse Formen der Prävention und Bewältigung von Krisen“ Raum greifen können? Wäre dies der Fall, dann könnte man den religiösen Wunderglauben sehr dicht in die Nähe des Fundamentalismus rücken, der wesentlich auf „patriarchalische(n) Geschlechterbeziehungen“ beruht, die als „Heilmittel der gegenwärtigen Krise“ beschworen werden (Riesebrodt 2000, S. 31). Wäre demnach also der religiöse Wunderglauben lediglich ein Mittel unter anderen, um Frauen in die modernen patriarchalen Herrschaftsverhältnisse einzubinden bzw. sie dazu zu bringen, sich ihnen frag- und klaglos zu unterwerfen?

Betrachtet man europäische Traditionen des religiösen Wunderglaubens wie sie die zahlreichen Traditionen der Marienerscheinungen und Wunderheilungen bezeugen, so wird deutlich, dass Frauen nicht nur im charismatischen Fundamentalismus als besonders qualifiziert für das religiöse Erlebnis gelten (Riesebrodt 2001, S. 104 f.), sondern auch in quasi veralltäglichten religiösen Kontexten und Praktiken des aufgeklärten christlichen Glaubens. Ihre emotionale Empfänglichkeit für alle spirituellen Erscheinungen „vom alltäglichen Wunder bis zur außergewöhnlichen Ergriffenheit durch den Geist Gottes“ verleiht Frauen mitunter „sogar religiöse Autorität“ und prädestiniert sie auch in den westlichen Kulturen für eine Rolle als symbolische Heilsbringerinnen in einer allem Anschein nach kranken Gesellschaft.

Die Wissenschaft, der Souverän und das Wunder

In der Regel haben Kinder ab einem bestimmten Alter ein Gefühl dafür entwickelt, was wahr ist und was unwahr, was stimmt und was nicht stimmt. Dieses Gefühl ist fortan zutiefst im Alltagsbewusstsein verankert und trägt es im Sinne einer grundlegenden Sicherheit und Orientierung. Aus Sicht des Psychoanalytikers Ronald Britton (1998, S. 27 f.) ist dies die „Glaubensfunktion“, die in jedem einzelnen Menschen das selbstverständliche „Gefühl der Gewissheit, der Selbstkontinuität und der Alltäglichkeit der wahrgenommenen Welt“ schafft

und aufrechterhält. Wenn man mit dem Psychoanalytiker Wilfred Bion den Wisstrieb (K) neben Liebe und Hass als einen der Grundtriebe der menschlichen Seele betrachtet, so lässt sich erahnen, wie wichtig diese fundamentale Sicherheit ist. Unausweichlich wird sie durch Reflexion und Wissenschaft gebrochen, der Mensch isst vom Baum der Erkenntnis und wird aus dem Paradies vertrieben. Von da an fragt er sich: stimmt das eigentlich wirklich, was wir da sehen? Können wir das glauben? Wie aber ist Sicherheit im Leben dann noch möglich?

Verbürgte in vergangenen Jahrhunderten die Religion im alltäglichen Denken und Handeln jene erforderliche Glaubenssicherheit, so sind seit der Aufklärung Wissenschaft und Moral an ihre Stelle getreten. Max Webers (1919, S. 317) These, von der fortschreitenden „Entzauberung der Welt“, ihrer „Rationalisierung“ und Versachlichung gilt als Label der Moderne. Kennzeichnend für sie sind jene „mechanisierte Versteinerung“ der Kultur und jenes „stahlharte Gehäuse“ der Hörigkeit beruhend auf der Zuversicht, alles „durch Berechnen beherrschen“ zu können (Weber 1904/05/1920, S. 203). Der moderne Mensch müsse nicht mehr „zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen“, sondern könne das mit „technischen Mitteln und Berechnung leisten“. Jürgen Habermas (1981, S. 119) präziserte dies dahingehend, die „bannende Kraft des Heiligen“ sei im Prozess zunehmender Modernisierung und Rationalisierung zur „bindenden Kraft“ rationaler, „kritisierbarer Geltungsansprüche“ „sublimiert“ und „veralltäglicht“ worden. Nun scheinen Religion und Glauben gegenüber dem allgemeinen Geltungsanspruch der Vernunft endgültig in den Bereich individueller Überzeugungen verbannt zu sein – und mit ihnen auch der Wunderglauben.

Vor dem 18. Jahrhundert wurden Wunder mit Augustinus und Thomas von Aquin als direkte und plötzliche Offenbarungen Gottes aufgefasst (Keller/Keller 1968, S. 22 ff.), so dass ihnen eine besondere Autorität zugesprochen und der Status einer unhinterfragbaren Wahrheit zuerkannt wurde. Gegen Mitte des 18. Jahrhunderts fragte man dann jedoch nicht mehr, „was die Wunder bewiesen“, sondern „ob es Beweise für Wunder“ gebe (Daston 2001 S. 62). Seither wurden sie zunehmend dem persönlichen religiösen Glauben oder gar dem Aberglauben zugeschlagen, zumal die Gefahr, durch „falsche und gefälschte Wunder“ einem Betrüger



aufzusitzen groß schien (Daston 2001, S. 58). Mehr und mehr wurde als Problem gesehen, dass Wunder aus dem Ursache-Wirkungs-Verhältnis der Naturgesetze heraus fielen, so dass sie aus dem Bereich des Möglichen, der Vernunft und der wissenschaftlich autorisierten Wahrheiten ausgegrenzt wurden. Denn im Unterschied zum Gläubigen, so stellt am Ende Max Weber (1919, S. 327) fest, kenne Wissenschaft das Wunder nicht.

Freud (1927), der die Wunder in dieser Tradition gemeinsam mit der Religion unter die *Illusionen* rechnet, sieht beide dadurch gekennzeichnet, dass in ihnen ein innerer Wunsch des Menschen über die äußere Realität die Oberhand gewonnen hat. Wie Religion geht auch das Wunder davon aus, dass man seine Wahrheit nicht zu begreifen, sondern nur „zu verspüren“ brauche (Freud 1927, S. 350), was ihm in Freuds Augen den Charakter eines Wahns verleiht. „Soll ich verpflichtet werden, jede Absurdität zu glauben?“, fragt er und schließt: „Es gibt keine Instanz über der Vernunft.“ (S. 350). In Werfels Roman äußert der Literat Lafite: „Ihr alle werdet mit den religiösen Illusionsresten nicht fertig. Das ist es! In unserm Jahrhundert aber sterben die Götter. Es erfordert einige Kraft, den Tod der Götter zu überstehen, ohne auf Götzen hereinzufallen.“ (S. 174) Ist das Wunder ein solcher Illusionsrest oder hat es noch eine andere Eigenlogik?

Hegels (1795/1796, S. 116) Auffassung, der „Glaube an Wunder“ habe wesentlich dazu beigetragen, die christliche Religion auch „ihrer Tugendlehre nach auf Autorität zu gründen“, erkennt, dass ein in die soziale Realität hinein wirkendes Glaubenssystem eine Kraft benötigt, die ihm Geltung verleiht. Mit dem Glauben an die Autorität der Religion geriet in der Moderne somit auch die Autorität der Wunder ins Wanken. Die Autorität war auf die Vernunft und ihre theoretischen wie praktischen Gesetze übergegangen.

Wenn aber Carl Schmitt, der intellektuelle Rattenfänger des Nationalsozialismus, die Demokratie als „Ausdruck eines politischen Relativismus“ und einer von „Wunder- und Dogmen befreiten, auf den menschlichen Verstand und den Zweifel der Kritik gegründeten Wissenschaftlichkeit“ (1922/1934 S. 55) bezeichnet, so ist das durchaus nicht positiv und schon gar nicht affirmativ gemeint. Schmitt versucht, das Wunder als theologisches Analogon zum politischen Ausnahmezustand zu etablieren und es als Ausdruck von (göttlicher)

Souveränität und absoluter Autorität zu rehabilitieren. Denn er wendet sich ausdrücklich gegen „die Idee des modernen Rechtsstaates“, die „das Wunder aus der Welt“ verweise und „die im Begriff des Wunders enthaltene, durch einen unmittelbaren Eingriff eine Ausnahme statuierende Durchbrechung der Naturgesetze ebenso ablehnt wie den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung“ (1922/1934 S. 49). Dafür greift er nicht nur in antimoderner, sondern auch in antidemokratischer Absicht auf vormoderne, quasi religiöse Deutungsmuster zurück.

Für Schmitt ist Souverän, wer über den Ausnahmezustand entscheidet (1922/1934, S. 11). Den Ausnahmefall leitet er ab als einen Fall „äußerster Not“ und „Gefährdung der Existenz des Staates“ (1922/1934, S. 12), in dem der Souverän in seiner Eigenschaft einer „höchsten Macht“ die normsetzende Entscheidung übernehmen müsse. Und in dieser Entscheidung mache er sich frei „von jeder normativen Gebundenheit“ und werde dadurch „absolut“ (1922/1934 S. 19). „Autoritas, non veritas facit legem“. (S. 66) Wie die souveräne Entscheidung im Ausnahmezustand so erscheint ihm das Wunder als Verkörperung der ehemals vermeintlich göttlichen Autorität, als Repräsentant von absoluter Souveränität in der säkularisierten politischen Vernunft. Indem Schmitt indes der Autorität etwas Außermoralisches, Destruktives einschreibt, haftet er auch dem Wunder etwas Autoritäres, ja Totalitäres an. Er erklärt es zu etwas, was sich nicht zu rechtfertigen braucht, was eine innere Gefolgschaft nachgerade erzwingt und keine Abweichungen zulässt. Das Zwingende besteht jedoch nicht etwa in der Freiheit des Glaubens gegenüber der Vernunft, sondern vielmehr in einer Macht, die sich aus einer außermoralischen Entscheidungsgewalt ergibt.

Dadurch wird das Wunder mit der Souveränität zu etwas, was seine Macht qua absoluter Gewalt durchsetzen darf und damit nicht nur die Vernunft und das Recht, sondern auch die Individualität und das demokratische Handeln zerstören würde. Kann man aber den Wunderglauben tatsächlich so eindeutig den universalistischen, autoritären und destruktiven Kräften einer derart antimodernistisch gewendeten Moderne überlassen? Ich denke nicht.



Das Wunder als Ausdruck innerer Wahrheit

Philosophische und anthropologische Überlegungen von Autoren des 18. Jahrhunderts zeigen, dass sie das Wunder und den Wunderglauben durchaus für kompatibel mit den Grundgedanken der Aufklärung hielten. Oder vielmehr: Sie versuchten deren Stellenwert im Zusammenhang der Vernunftkräfte zu klären (Ebrecht 1994).



Bernadette in der Grotte in Lourdes (1862)

http://www.heiligenlexikon.de/BiographienB/Bernadette_Soubirous_Marie_Bernard.htm

David Hume (1748/1875, S. 89), der darauf abzielte, Naturgesetze auf kausale Erfahrungstatsachen zu gründen und damit an die äußere Dingwelt zu binden, räumte ein: „A miracle is a violation of the laws of nature“ (1748/1875, S. 93.). Wenig später wandte Rousseau (1764/1978, S. 65 ff.) dagegen ein, ein Wunder sei keine „Ausnahme“ von den Naturgesetzen“ und noch weniger „unmittelbare Handlung der göttlichen Macht“, sondern Selbsttäuschung oder lügnerischer Täuschungsversuch. Damit übergeht er jedoch Humes (1748/1875, S. 95) Beobachtung, dass Wunder teils angenehme teils heftige Gefühle hervorriefen.

Der dadurch erweckte Glaube verdanke sich einem neuen, starken Gefühl „of *surprize* and wonder“, das Hume in der Spannung zwischen lustvollem und destruktivem Erleben ansiedelt. Dieses Gefühl, so meint er, schaffe etwas, was Vernunft und Verstand nicht zuwege brächten, nämlich im Menschen ein Gefühl von Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit zu begründen. Und: „whoever is moved by *Faith* (...) is conscious of a continued miracle in his own person, which subverts all the principles of his understanding and gives him a determination to believe what is most contrary to custom and experience“ (Hume 1748/1875, S. 108.).

Wunder sind für Hume in erkenntnistheoretischer Hinsicht also keine bloßen Störfaktoren.

Der durch sie bewirkte Glaube erscheint vielmehr als eine psychisch bindende, emotionale Kraft im Inneren der Vernunft, die sich einem neuen, starken Gefühl angesichts eines Wunders verdankt, das Hume als Überraschtsein und sich Wundern charakterisiert. Der Glaube durchbricht demnach zwar die Regeln der Vernunft, weil er etwas Ungewöhnliches, aller Erfahrung Widersprechendes repräsentiert. Dennoch dient und nützt er der Vernunft. Denn während die Hume zufolge nicht in der Lage ist, ein Gefühl von Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit zu schaffen, ermögliche das Gefühl von einem Wunder dies sehr wohl. Durch den Einbruch des Außergewöhnlichen erlangt der Einzelne dann den Zugang zu seiner eigenen inneren Gefühlswelt, die allererst die Glaubensbasis aller Erfahrung bildet - der inneren wie der äußeren. Das Wunder kann somit auch als Zeichen jener Glaubensfunktion gelten, die im Sinne Brittons (1998, S. 27 f.) in jedem einzelnen Menschen das alltägliche und unhinterfragte Gefühl der Kontinuität seiner inneren und äußeren Welt schafft und aufrechterhält.

In der Aufklärung wurden Wunder zunehmend der inneren Welt zugeschlagen, die, wie man zunehmend realisierte, offenbar nur vermittelt über die fremd und rätselhaft erscheinenden Repräsentanzen der Einbildungskraft, über Phantasien, Träume und Krankheiten erschlossen werden kann. Der deutsche Autor Carl Friedrich Pockels (1785, S. 83, 87 f.) führte Humes Ansatz weiter aus und behauptete, das Wunderbare erschüttere die Leidenschaften und versetze die „Einbildungskraft“ als ästhetisches Vermögen und „thätige Kraft der menschlichen Seele“ in „beständige Spannung“. Das wiederum rufe „Erstaunen“ und „Bewunderung“



hervor und bewirke „einen besonders hohen Grad des Vergnügens“, aber auch „Furcht und Schrecken“ (1785, S. 86 f., S. 93.). Andere gingen davon aus, (d.i. Knoblauch auf Hatzbach 1787/4, S.102f.) der Wunderglaube beruhe auf der „Lügenhaftigkeit der Menschen“ und den „Täuschereyen einer kranken Einbildungskraft“. Wieder andere (Weland 1788/4, S. 192) gaben zu bedenken, die Erfahrung von „Nachtwandlern, Nervenkranken und Schwindsüchtigen“ bewiese, dass man „menschlichen Seelen eine Spannungsfähigkeit ihrer Vorhersehungskraft als natürlich beylegen“ könne, so dass unbekannte Tendenzen in der Natur durch Wunder „vorhergesagt“ werden könnten (Weland 1788/1, S. 65f.). So ordnete man die Wunder zwar mit den Träumen einhellig der inneren Welt zu, man war sich jedoch nicht einig, ob im Wunderglauben eher die ästhetische oder die kranke Einbildungskraft wirksam sei und ob sie eher Wahn oder Wahrheit hervorbringe.

Denn wurde diese Innenwelt somit einerseits als Quelle der Inspiration anerkannt und ihr eine für die Vernunft emotional bindende Kraft zuerkannt, so wurde die äußere Realität immer weniger als wunderbar empfunden; sie galt vielmehr als sicheres Terrain der Naturgesetze wie der Verstandestätigkeit. Doch entstand mit dieser äußeren Sicherheit zugleich ein Riss im Subjekt: Die Erscheinungen der rätselhaften Innenwelt mussten von den vermeintlich sicheren Wahrnehmungen der Außenwelt scharf getrennt werden und wirkten so zunehmend unvernünftig, unheimlich, falsch und trügerisch. Einerseits bedrohte die Abspaltung einer unbekannteren, schier undurchdringlichen Innenwelt von einer geordneten und prinzipiell durchschaubaren Außenwelt die Sicherheit und die Selbstgewissheit des Vernunftsubjekts. Andererseits entwickelten sich aus ihr jedoch eine psychologische, introspektive Erkenntnishaltung sowie die erkenntnistheoretische Frage, wie subjektive Selbstwahrnehmung und Selbsterforschung von objektiver Tatsachenerkenntnis zu unterscheiden seien. So paradox es klingen mag: Die im 18. Jahrhundert diskutierte Frage, ob Wunder Wahn oder Wahrheit seien, schuf die Möglichkeit, die menschliche Innenwelt als einen Ort zu entdecken, von dem der visionäre Protest gegen eine politisch schlechte Ordnung seinen Ausgang nehmen kann. Der Wunderglaube kann in diesem Zusammenhang als ein Versuch betrachtet werden, einen solchen Protest in die äußere, auch politische Realität zu überführen.

Wunderglaube als Versuch, Angst und Ohnmacht zu bewältigen

In dem Spannungsfeld von innerer und äußerer Realität, Wahn und Wahrheit, siedelt auch Werfel seinen Roman an. Er widmet sich zunächst dem entbehrungsreichen Alltag der sechsköpfigen Familie Soubirous, die in ärmlichsten Verhältnissen in einem Raum des Cachot, dem ehemaligen Stadtarrest haust (Dondelinger 2006, S. 26). Die Quälereien sowie Bloßstellungen, denen Bernadette von Seiten ihrer Lehrerin, der Schwester Maie Thérèse Vuzous ausgesetzt ist, spielen dabei insofern eine besondere Rolle, als diese wie ein verfolgender böser Geist im Roman immer wieder auftaucht. Dann schildert Werfel ausführlich die Erscheinungen des Mädchens und die Reaktionen ihrer Umwelt. Die erste Apparition ereignete sich, während Bernadette mit ihrer Schwester Marie und ihrer Schulkameradin Jeanne Holz suchen ging, nachdem sie gegen die Weisung der Mutter ihre Strümpfe ausgezogen hatte und den beiden anderen Mädchen barfuss durch den „eisigen Bach“ Gave gefolgt war. Zuvor war sie beim „Anblick der nackten leuchtenden Schenkel ihrer Schwester, mit der sie doch das Bette teilt“ von einem „ihr ganz und gar unbekanntem Abscheu“ und starken, „ungemein hässlichen“ Ekel ergriffen worden (Werfel 1941, S. 54f.). Bevor Bernadette sich selbst die Strümpfe auszog, hatte Jeanne sie verflucht: „wenn du keine Courage im Leib hast, und wenn du dich vor deiner Frau Mama fürchtest, dann bleib hocken, wo du bist (...). Der Teufel soll dich holen!“ (Werfel 1941, S. 55)

Was Bion als Psychoanalytiker für das halluzinatorische Denken beansprucht, nämlich dass Wörter benutzt werden, als wären sie dingliche Objekte, geschieht hier Bernadette: Da sie in Werfels Darstellung „die kindhafte Eigenschaft“ besitzt, „sich alles Gesprochene sofort vorzustellen“, es daher für sie „keine leeren Redewendungen“ gibt, sondern sich jede Phrase für sie sofort „mit Wirklichkeit“ erfüllt, gerät sie in einen starken inneren Konflikt. Zunächst bleibt sie allein zurück und empfindet dabei das „wohlige Gefühl der Entspannung und Heimkehr in eine Existenz, so selig still und gleichmütig, wie man sie unter Menschen nicht führen darf (Werfel 1941, S. 50 f.). Dann jedoch folgt sie den beiden Mädchen und gerät in einen angstvollen Zustand, als sie in schreienden Frauenstimmen den Fluch Jeannes wieder zu erkennen meint: „Pack dich fort, du! - Weg mit dir! - Rette dich! - der Teufel soll dich holen!“.



In ihrer dunklen Not fällt ihr Blick auf die Grotte Masabielle, und sie verfällt in jenen ekstatischen Zustand, in dem die äußere Welt stillzustehen scheint und ihr in dem goldig wogendem Licht der Grotte die Gestalt einer ‚wunderschönen Dame‘ erscheint. Glaubt sie zunächst, einer „Täuschung“ zu erliegen, so bemerkt sie langsam: Diese Gestalt „ist durchaus kein ungenaues Gespenst, kein durchsichtiges Luftgebild, keine veränderliche Traumvision, sondern eine sehr junge Dame, fein und zierlich, sichtbar aus Fleisch und Blut“. Dass sich hier schon das Wunder als inneres Erlebnis ereignet zeigt sich daran, dass Bernadette bei diesem Anblick zunächst einen „kurzen zuckenden Schreck“ empfindet, dann „eine lange Furcht“, dann aber ein unbekanntes Gefühl, das am ehesten „Trost“ oder „Tröstung“ heißen könnte (1941, S. 53).

Analog zu Freuds (1927 S. 338) Auffassung, Religion sei Ausdruck menschlicher Angst bzw. Ohnmacht und entstehe aus einem „Schutzbedürfnis“ sowie aus einer „Vatersehnsucht“, also aus der Sehnsucht nach einem schützenden Vater, kommt in Bernadettes Visionen eine besondere Art der Ohnmacht und Angst zum Ausdruck. Und die begründet in ihrem Fall keine Vater- sondern eine Muttersehnsucht. Das entspricht den Traumata ihrer persönlichen Lebensgeschichte. Die ersten Lebensjahre der wirklichen Marie Bernarde sind geprägt von zahlreichen Trennungstraumata: Sie wurde zunächst von zwei Müttern versorgt, ihrer Mutter und ihrer Tante. Mit 10 Monaten wurde sie, weil ihre bereits wieder schwangere Mutter sich die Brüste verbrannt hatte, zu einer Amme gegeben, deren eigenes Kind kurz zuvor verstorben war. Als diese Frau nach 15 Monaten selbst wieder ein Kind erwartete, schickte sie Bernadette zu ihrer leiblichen Mutter zurück. In dieser Zeit beginnt auch ihr Asthma (Dondelinger 2007, S. 23 ff.). Diese frühen, traumatisierenden Erfahrungen, weggeschickt oder zum Teufel gejagt zu werden, erklären, dass sich das Mädchen, wenn es allein war, von allen guten Geistern verlassen und von heftigen Angstgefühlen und bösen Geistern verfolgt fühlte, wie Werfel einfühlend schildert. Unterstützt wird das Gefühl, in einer von Dunkelheit, Hass und Angst bestimmten inneren Welt zu leben durch eine äußere Alltagswelt von Armut, Kälte und Hunger. Aus ihr rettet sich Bernadette mit Hilfe der Apparition in eine goldene, schöne Phantasiewelt. Um den schrecklichen Ängsten zu entkommen und sich gleichsam am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen, schafft sie sich in der Dame das sehnsuchtsvolle

Bild einer idealen, göttlichen Mutter, das zugleich ein Ideal ihrer selbst darstellt. Die junge Dame ist einfach, aber vornehm gekleidet. Die „schmalen“, bloßen Füße, zwischen deren Zehen „goldene Rosen“ angebracht sind, wirken im „Gegensatz zu der sonst so lebendigen Körperlichkeit des zierlichen Mädchens“ allabastern und „völlig ungebraucht“. Es kommt dem Mädchen jedoch „gar nicht der Gedanke, sie habe es hier mit etwas Himmlischem zu tun“, obwohl die Dame sich später als „unbefleckte Empfängnis“ zu erkennen gibt. „Nichts anderes ist ihr bewusst als die nie erträumbare Schönheit dieses Frauenbilds, von der sie trunken ist, unersättlich. Die Schönheit der Dame ist die erste und letzte Macht, die das Kind der Soubirous nicht freigibt“ (1941, S. 58).

Rettung durch Idealisierung

Mit Patrick Dondelinger (2007, S. 92/93) lässt sich die schöne Dame auch als „halluzinierte“, „doppelgängerische Jungmädchenfigur“ (Dondelinger 2007, S. 97) verstehen, als projektive Identifikation und narzisstische Verdoppelung von Bernadette selbst, die ihrer Armut den Stachel nimmt. Doch mit Belands (2004, S.82) psychoanalytischer Erklärung des Götterglaubens kann man sie auch als Ausdruck eines pathologischen Narzissmus begreifen, als „Projektion eines sich selbst allmächtig fühlenden Säuglings“. Genauer gefasst könnte man sagen, dass die schöne, reine und vornehme Dame ein *idealisiertes* Selbstbild des jungen Mädchens darstellt, das Ohnmacht in Allmacht, Hässliches in Schönes, Krankheit in Gesundheit, Armut in Reichtum und Einsamkeit in liebevolle Zuwendung verkehrt.

Diese Idealisierung reagiert auf jene paranoide Angst, in die Bernadette geraten war, nachdem ihre homoerotischen Gefühle anderen Mädchen gegenüber durch die böse Zurückweisung der Freundin eine so heftige Abkühlung erfahren hatten, wie sie sich früher in ihren Liebeswünsche von der Mutter zurückgewiesen gefühlt haben wird. Bernadettes Liebe zu der Dame ist eine ins Weibliche verstrickte Liebe, in der Mutterliebe, Selbstliebe und homoerotische Geschlechtsliebe zusammentreffen, jedoch befreit von allem Destruktiven, Hässlichen und Körperlichen. Dondelinger, der das Durchqueren des Flusses als „rite de passage“, als Ritus des Übergangs aus der Kindheit zum Erwachsensein,



versteht, übersieht, dass hier auch die Schwierigkeit thematisiert wird, sich von einem weiblichen Liebesobjekt abzulösen und einem männlichen zuzuwenden. Man könnte auch sagen, dass Bernadette an der Schwelle einer heterosexuellen Entwicklung zu einer homosexuellen Bindung regrediert, zurückweicht, und diese durch das tagtraumartige, halluzinatorische Bild der asexuellen, „unbefleckten Empfängnis“ abwehrt. Dieses Bild stellt eine ästhetisierende Lösung der inneren und äußeren Konflikte des armen Bauernmädchens dar, die es ihr erlaubt, mit ihnen auf eine aktive, konstruktive Weise umzugehen. Als unbefleckte Empfängnis ist sie rein, edel und gut, nicht durch sexuelle Wünsche und Schmutz oder Armut befleckt und entwertet. Dass Bernadette in der Dame nicht nur ein mütterliches Objekt, sondern auch sich selbst lieben und geliebt fühlen kann, verleiht ihrem Denken, Fühlen und Handeln eine bis dahin nicht gekannte Festigkeit und Stärke. Als die Dame sie dann dazu auffordert, Gras zu essen und ein Loch in die Erde zu graben, wird Bernadette in ihrer Erinnerung zunächst zu jenem ‚dummen Schaf mit grünen Flecken‘, mit dem sie einst als Kind ihr Vater aufgezogen hatte. Doch als dann an eben dieser Stelle die wundertätig heilende Quelle von Lourdes entspringt, zeigt sich, dass ihr naturverbundener, einfältiger Glauben tiefes Wissen bedeutet, das sogar die Realität verändern kann.

Durch die Spaltung in idealisierte (schöne, gute, reine, kostbare, edle, allwissende) und dämonisierte (hässliche, böse, schmutzige, arme, dumme) innere Objekte und Selbstbilder gelingt es Bernadette jene destruktiven Kräfte, die sie im Asthma gegen sich selbst gekehrt hat, in die Außenwelt zu verlagern, mit der sie bald heftig in Konflikt gerät. Das Gute bleibt in ihrer Phantasiewelt und den Frauen, das Böse landet in der Außenwelt, genauer in reichen, mächtigen Männern, in den Vertretern des Staates und der Kirche. Diese Spaltung ermöglicht es ihr, zunächst die Frauen ihrer Umgebung mit ihrer neuen Kraft anzustecken. „Das ist keine Mannsgeschichte. Männer verstehen diese Dinge nicht“ (Werfel 1941, S. 105), sagt Madame Millet, eine Nachbarin und frühe Anhängerin Bernadettes. Und „wenn die Ekstase das Gesicht Bernadettes verwandelt und sie ihre seltsamen naiven Riten vor der Nische vollführt, zuckt eine elektrische Erschütterung durch den Körper der knienden Frauen.“ (Werfel 1941, S. 168) Bald aber folgen ihr nicht nur Frauen, sondern auch arme Männer, kranke und bedürftige Menschen aller sozialen

Schichten (bis hin zur Kaiserin), um an ihren tranceartigen Verzückungen teilzuhaben und aus dem durch sie bewirkten Quellwunder die Kraft zur Gesundung zu schöpfen. „Die Entstehung der Quelle von Massabielle“, schreibt Werfel, „ist nicht nur Bernadettes Triumph, sie ist der Sieg des ganzen Volkes der französischen Pyrenäen-Provinz Bigorre gegen die kaiserlichen Behörden und gegen die Kirche“ (Werfel 1941, S. 214).

In den Gebärden (Dondelinger 2007, S. 14) und den Ritualen des in Trance entrückten und verzückten Mädchens kommuniziert sich der Glaube an eine symbolische Ordnung, durch die eine Verbindung zwischen persönlichem und allgemeinem Sinn hergestellt wird (Douglas 1970/1993, S. 13). Wenn Emile Durkheim (1906/1985, S. 105, 110) „in der Göttlichkeit nur die (...) symbolisch gedachte Gesellschaft“ erblickt, ein Idealbild, das sich die Gesellschaft von sich selbst geschaffen hat, so lässt sich behaupten, dass sich die Gemeinschaft der Armen und Unterdrückten von Lourdes im Glauben an die Erscheinungen Bernadettes und die durch sie bewirkten Wunder mit einem Bild ihrer Befreiung identifiziert und sich auf diese Weise ein Bild ihrer selbst erschafft, das symbolische Bild einer befreiten, geheilten und guten Gemeinschaft. Sie schaffen sich damit gegen die Repräsentanten des Staates ein kollektives Ich-Ideal, mit dem sie sich identifizieren können, wie es Freud (1921) für die Bindung einer Masse an einzelnen Führerpersönlichkeiten reklamiert. Dies ist jedoch nicht nur kein Ideal, das sich an einem einzelnen Menschen orientiert, es ist zusätzlich auch kein männliches, sondern ein weibliches Ideal.

Daher wundert es nicht, dass es zunächst vor allem Frauen sind, die sich mit Bernadettes innerer Kraft identifizieren und ihr dann von außen gegen alle Angriffe jener bösen Mächte zu Hilfe eilen, die ihre inneren Geister auf die äußere Bühne rufen. Denn das weibliche Ideal der ‚unbefleckten Empfängnis‘ verkörpert Tugenden und Handlungsmaximen wie Aufrichtigkeit, Güte, Klarheit, Reinheit und Wahrhaftigkeit, die vor allem für Frauen reklamiert wurden und mit denen sich daher vor allem auch Frauen identifizierten. So konnte das in der Dame verkörperte weibliche Idealselbst auch der Gemeinschaft der Frauen von Lourdes als Richtschnur politischen Handelns dienen.



Weibliche Souveränität des Gefühls gegen männliche Politik der Kälte

Die durchweg männlichen Vertreter der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit schildert Werfel als das gefühlkalte, moderne Gegenstück zu Bernadette: mit „scharf ausrasierten Hängebacken, unter denen der eisgraue Kinnbart hervorstöbt wie ein Block“, und „Rosette der Ehrenlegion“ im Knopfloch sind sie rein an äußeren Zwecken und ökonomischen Gewinnen orientiert (Werfel 1941, S. 152). Da ihnen die Welt der Phantasie und des innen gewandten Gefühls fremd ist, sehen sie sich schnell durch die von ihr entfachte Volksbewegung bedroht und versuchen mit allen Mitteln, das Mädchen daran zu hindern, weiter zur Grotte zu gehen. Unter ihnen entbrennt ein heftiger Streit darüber, ob die Erscheinung der Dame Wahn, Lüge oder gar ein Betrugsversuch sei oder ob es sich bei ihr tatsächlich um eine Marieenerscheinung und um ein religiöses Wunder handle. Damit verbunden ist nichts weniger als die Frage, ob Bernadette eine Verrückte, eine Verbrecherin oder eine Heilige sei. Für deren so hingebungsvollen wie einfältig liebenden Glauben ist im Kalkül der Herrschenden kein Platz. Denn sie trifft sie mit ihrem unbeirrbareren Glauben auf eine Welt, in der wissenschaftliche Rationalität gnadenlos alles Wunderbare zu vernichten trachtet und jede Regung echter Religiosität einem egoistischen politischen Kalküls zu unterwerfen sucht. Die politische wie auch die kirchliche Obrigkeit und die Polizei versuchen das Mädchen daran zu hindern, mit ihrer geradezu traumtänzerischen Sicherheit und Unbeirrbarkeit die arme Bevölkerung in ihren gefühls- haft liebenden Widerstand gegen eine abweisend harte politische Realität hinein zu ziehen. „Diese Annäherung einer andern Welt an diese Welt verändert viel“, sagt Werfel (1941, S. 215). Über die von der Quelle scheinbar bewirkten Wunderheilungen geht die Autorität des Göttlichen auch auf Bernadette über.

Die Konsequenz, mit der Bernadette ihre Wahrheit gegen alle Widerstände verfolgt, machen sie unwillkürlich zur Verfechterin eines echten Glaubens in einer falschen, bigotten Welt. Bei allen nun folgenden Verhören bleibt *sie* sich treu und versichert stets, „nichts Unwahres gesagt...“ zu haben (Werfel 1941, S. 107). Gegen sämtliche Anfeindungen der weltlichen und kirchlichen, durchwegs männlichen Obrigkeit, gegen deren Zudringlichkeiten, Gewaltandrohungen und Verbote hält *sie* an ihrer Überzeugung fest, die Dame

wirklich gesehen zu haben. Für *sie* ist das *ihre* Wahrheit, die sie mit all ihr zu Gebote stehender Wahrhaftigkeit vertritt. Und schließlich nehmen ihre „selbstverständlichen und so natürlichen Antworten“ auch „das Herz“ einiger Männer für sie ein. „Bernadette spricht von der Erscheinung mit einer solchen Klarheit und Genauigkeit, wie andere kaum von der sichersten Realität sprechen. Wer ihr zuhört, muss an das Widersinnige unwillkürlich glauben.“ (Werfel 1941, S. 111).



Bernadette - Portrait im Museum in Lourdes

http://www.heiligenlexikon.de/BiographienB/Bernadette_Soubirous_Marie_Bernard.htm

Dass der Name Soubirous, im Französischen Dialekt der Gegend „Souverän“ bedeutet (Dondelinger 2007, S. 23), verweist darauf, dass über das Bild der Dame als Symbol für Maria als einfache Magd die Autorität des Göttlichen (Freud 1927, S. 354) auch auf Bernadette und von ihr aus auf die einfache Bevölkerung übergeht. Wenn die Marienverehrung zwar stets auch „Opium für das Volk“ war, so konnte sie in politischen Umbruchsituationen doch auch eine fortschrittliche, „katalysatorische Kraft“ entwickeln und zum „symbolischen Kristallisationsspunkt“ sozialer Bewegungen werden (R. Habermas 1999, S.107f.). Das zeigen beispielsweise der Aufstand der Danziger Werftarbeiter zu Beginn der 80er Jahre und ihre Verehrung der schwarzen Maria von Tschenstochau (R. Habermas 1999, S.107f.). Es handelt sich bei diesen symbolischen Sammlung und katalysatorischen Umwandlung widerständischer Kräfte aber nicht nur nicht nur um einen Aufstand traditioneller Bindungen gegen eine als bindungslos wahrgenommene Moderne, der Einzelnen gegen den Staat, der Ohnmächtigen gegen die (im schlechten Sinn) Mächtigen, der



Multitude gegen das Empire (Hardt und Negri 2001), sondern stellvertretend auch um einen Protest Marias (in der Nachfolge Liliths) gegen die männliche Dynastie von Gottvater und seinem Sohn. Doch hat das seinen Preis.

Paradoxerweise erlaubt es gerade Bernadettes erfolgreicher Widerstand gegen die Zweifel der männlichen Obrigkeit nicht, ihre Wünsche zu leben und der Verstrickung in die paranoide mütterliche Welt zu entkommen. Zwar hält sie stets an ihrem Wunsch nach einer ganz normalen Familie fest. Tragisch nur, dass sie schließlich die Kirchenvertreter mit ihrer Aufrichtigkeit überzeugt, die nun meinen, ihr sei als Heilige die Jungfrau Maria tatsächlich erschienen, und sie für ein Leben im Kloster bestimmen. Paradoxerweise kommt sie mit dem keuschen Leben einer Nonne ihrem Ideal der unbefleckten Empfängnis sehr nahe, das sich damit auch als Trug- und Zerrbild erweist. Denn nicht nur wird sie damit aller Freiheit und ihrer sexuellen Wünschen beraubt. Am Ende ihres Lebens sieht sie sich auch der Peinigerin ihrer Kindertage ausgeliefert, der Schwester Marie Thérèse Vauzous, die Bernadette von Anfang an nicht glaubt, die sie für dumm und verlogen hält und die ihr durch ihre bigotte, misstrauische und triebfeindliche Haltung immer wieder das Leben zur Hölle macht. Sie ist es, der sie im Kloster als Novizin ausgeliefert wird, und sie ist es, die sie später zu Tode pflegt. Doch repräsentiert dieser wirkliche böse Geist auch einen inneren Anteil von Bernadette. Es ist jener Anteil einer sie verfolgenden bösen Mutterimago, den sie in der Erscheinung abgespalten hat, den sie aber ebenfalls in die Außenwelt verlagert, der sie bis an ihr Lebensende verfolgt und sie immer wieder daran hindert, sinnliche Lust und Lebensglück zu verwirklichen.

Am Ende also, so scheint der Roman zu lehren, triumphiert die doppelbödige, bigotte und repressive Kraft des Wunderglaubens. Mit dem Tod Bernadettes scheinen in ihm auch alle Ansätze von Freiheit zu sterben. Ist das aber alles? Ich denke nicht. Denn mithilfe ihres Glaubens und ihrer inneren Wahrheit vermag Bernadette schließlich doch, über die Schwester zu triumphieren, in dem die eingestehen muss, dem Mädchen zu Unrecht nicht geglaubt zu haben. Die Wahrheit, die sich im Wahn verbirgt, bewahrt also einen Kern von innerer Freiheit und mit ihr das Potential, sich auch nach außen in den politischen Raum hinein zu entfalten.

Das Wunder als politischer Freiheitsraum

Erscheint dieser Roman zuweilen wie eine unzeitgemäße, sentimentale Heiligenlegende, so kommt in ihm doch die so persönliche wie politische Erfahrung seines Verfassers zum Ausdruck. Die Art, wie in ihm Werfel sein Gelübde erfüllt, ist voll von der Gewissheit, dass der unbeirrbar hingebungsvolle, geradezu verrückte Glauben an etwas Wunderbares, an eine schier unmögliche, rettende Realität dem scheinbar ausweglosen Schrecken zu trotzen vermag. In dieser Hinsicht repräsentiert Bernadette jene Gewissheit, die Verzweifelte und Verfolgte haben müssen, um die Kraft aufbringen zu können, die es ihnen ermöglicht, in einer vermeintlich aussichtslosen Lage für innere und äußere Veränderungen zu kämpfen. Was Werfel hier in der Gestalt der Bernadette veranschaulicht, ist das, was Žižek (2001, S. 185) als das „Wunder des Glaubens“ bezeichnet, nämlich die Fähigkeit zum „Neuanfang“, d.h. dem eigenen Leben eine ganz neue Wendung zu geben. Er bezieht sich dabei auf Hannah Arendt (1993/2003, S. 32), die meint, „jeder neue Anfang“ sei „seiner Natur nach ein Wunder. Denn der „religiösen Transzendenz des Wunderglaubens“ entspreche „die real nachweisbare Transzendenz jeden Anfangs mit Bezug auf den Prozeßzusammenhang, in den er einbricht“.

Da indes für Arendt (1993/2003, S.30) „der Sinn der Politik die Freiheit ist“, ist das Wunder für sie ebenso wenig unpolitisch, wie es den Menschen unfrei macht. Um diese Freiheit ergreifen zu können, muss der Mensch den Kampf mit den bösen Geistern im Innen und Außen wagen. Aus diesem Kampf entsteht der Glauben an die eigene innere Wahrheit, der, mit der äußeren Welt verbunden werden und die fundamentale Glaubenssicherheit bilden kann, von der am Anfang dieses Textes die Rede war. Was hier entsteht, ist nicht nur das erkenntnistheoretisch grundlegende Gefühl der Selbstkontinuität, sondern auch das politisch grundlegende Gefühl der Selbstmacht. Es handelt sich um das Gefühl einer Macht, sich seine innere Welt erschaffen und in der äußeren Welt etwas bewirken zu können. Dieser Glauben an die Macht der eigenen schöpferischen Kräfte begründet die Gewissheit, eine eigene psychische Realität zu besitzen, die insofern etwas Wunderbares darstellt, als sie in der Lage ist, immer wieder neue Vorstellungen und Gefühle hervorzubringen, die in der äußeren Welt etwas bewirken können. Von dem englischen Psychoanalytiker Winnicott stammt die Behauptung, jeder



Mensch müsse am Anfang seines Lebens die Welt neu erschaffen, um sich zu einem autonomen Subjekt entwickeln zu können.

Indem er den Glauben an sich selbst stärkt, wirkt der Wunderglaube daran mit, ein Gefühl von Subjektivität und Eigenmacht im Individuum zu etablieren, das es zur weiteren Erkenntnis und zum Handeln antreibt. Durch den Einbruch des Außergewöhnlichen erlangt der Einzelne den Zugang zu seiner ursprünglich schöpferischen inneren Gefühlswelt, die allererst die Glaubensbasis aller Beziehung zu sich selbst, zur Welt und zu anderen Menschen bildet. Verändert sich dieser Glauben jedoch nicht an der Realität, d.h. nimmt er nicht neue Erfahrungen in seine Handlungsbasis auf, so bleibt er an die inneren Geister an seine innere Spannung von Lust und Angst, von Leiden und Leidenschaft gebunden. Wer sich also der Lust und dem Schrecken der eigenen Wunder ganz überlässt (oder wie Bernadette dazu getrieben wird) ohne die Außenwelt mit zu berücksichtigen, kann ebenso scheitern wie derjenige, der nur die Außenwelt verherrlicht. Das Wunder kann somit einerseits als Flucht vor der Realität in einen ‚inneren Fundamentalismus‘ wie auch als Antrieb zu einem schöpferischen Handeln gelten, das die Wunder der inneren Welt mit den Anforderungen der äußeren Realität zu verbinden trachtet.

Der Wunderglaube als fortschrittliche Flucht aus der Moderne

Dass der Wunderglaube ähnlich wie die fundamentalistischen Bewegungen des 20. und 21. Jahrhunderts als „Aufstand gegen die Moderne“ oder antiaufklärerische „Flucht aus der Moderne“ aufgefasst werden kann, bestätigt, dass es sich dabei nicht nur um ein vormodernes, sondern auch um ein „modernes Phänomen“ (J. Habermas 2001, S.10) handelt, obwohl er ebenso wie der Fundamentalismus „antimoderne oder vielmehr antiaufklärerische Ideen“ (Eisenstadt 2000, S. 182) befolgt. Sind fundamentalistische Bewegungen allerdings dadurch charakterisiert, dass sie kulturelle und politische Traditionen rekonstruieren, selektiv darstellen und so umdeuten, dass das Bild einer „entdifferenzierten, monolithischen Welt“ entsteht (Eisenstadt 2000, S. 207), so präsentiert die Welt der Wunder gerade eine vielgestaltige, schillernde und uneindeutige Sicht der Welt und der Dinge. Wiewohl sie ebenfalls

auf Traditionen verweist und „auf die Mobilisierung großer Massen“ zielt, ist sie (wie oben dargestellt) nicht prinzipiell durch eine „antiaufklärerische Einstellung“ oder gar „militante Ideologie“ gekennzeichnet. Auch kann man sie, wie wir am Beispiel Bernadettes gesehen haben, nicht unumwunden und ausschließlich als „Flucht des einzelnen aus dem selbstverantworteten Lebensentwurf in die Hörigkeit geschlossener Kollektive“ begreifen (Meyer 1989, S.157).

Die antiindividuelle und objektivistische Globalisierung hat nachhaltige Verunsicherungen der emotionalen Hintergrundsicherheit in kulturellen Deutungskontexten zur Folge, wodurch es wiederum zu einer Störung kollektiver Symbolisierungsprozesse kommt. Nicht zufällig ist Unsicherheit ein entscheidendes Signum der Moderne; denn mit dem Zerfall der sozialen Bindungskräfte und dem Verlust des Glaubens an ein kollektiv gutes, göttliches Objekt droht auch das Gefühl existentieller Sicherheit verloren zu gehen, das selbstverständlich gegebene Gefühl, in einer gemeinsamen, tragenden Realität zu leben, die dem eigenen Handeln Sinn und den sozialen Beziehungen Bedeutung verleiht. Der globale Sinnverlust stellt sich als drohender Wirklichkeitsverlust dar, der wiederum einen kollektiven Desymbolisierungsprozess nach sich ziehen würde. Unter einem kollektiven Desymbolisierungsprozess ist hier das Ergebnis der Unfähigkeit zu verstehen, durch subjektiven Zusammenhalt gemeinsame Vorstellungen von einem geteilten Ideal, von etwas Wertvollem herzustellen, das Gemeinschaft stiften und erhalten kann. Nur so können auch destruktive und desintegrative Tendenzen aufgefangen und gebunden werden. Die religiösen symbolischen Repräsentanzen eines mächtigen Vaters oder einer hilfreichen Mutter können daher ähnlich wie die politischen (etwa in der Figur des Monarchen) den Menschen immer wieder vor Augen führen, dass das Gute trotz seiner Zerstörung zu überleben vermag (Winnicott 1970, S. 290). Wenn es entgegen aller realitätsgerechten Anpassungs- und Entmächtigungszwänge überdauert, wird das Gute in den Phantasien, die ihm die Welt vertreten, „auf neue Weise geliebt, für Wert gehalten, ja geradezu verehrt“ (Winnicott 1970, S. 293). Daher sind die Worte, die der Bischof von Tarbes auf der offiziellen Website zum 150. Jubiläum der Erscheinungen an die Gläubigen richtet, nicht nur Ideologie: „Sie sind alle Mitglieder der großen Familie von Lourdes. Beten Sie das Vorbereitungsgebet zum Jubiläum dort, wo Sie sind. So werden Sie mit uns



eine interkontinentale marianische Gebetsgemeinschaft bilden. Es gibt keinen Grund, dass nur die Wirtschaft globalisiert ist!“ Hier spricht er das Bedürfnis der Menschen an, sich jenseits des Marktes in einer emotionalen Gemeinschaft zu vereinigen. Er betont, dass eine Gesellschaft auf diese adhäsiven Kräfte angewiesen ist, um nicht zu zerfallen. Diese Kräfte können, wie das Beispiel von Carl Schmitt und letztlich auch das von Bernadette zeigen, auch ausgenutzt werden, um einer fremden, sich als absolut und unnachgiebig präsentierenden Macht Geltung zu verleihen.

Bernadettes Glauben an die Apparitionen wie auch der Wunderglaube ihrer Anhänger repräsentiert Reste eines Messianismus, der an die heilsbringende Realität und die Realisierbarkeit des Göttlichen glauben macht. Ihre Apparitionen erinnern an das, was Adorno (1970) in seiner Ästhetischen Theorie als letzten Rest eines Glücksversprechens in der Apparition von Kunstwerken zu finden meinte, an etwas, was einstmals den Wundern zugeschrieben wurde und nurmehr in der Kunst sein Dasein zu fristen scheint (Ebrecht 2007). Tatsächlich aber kann es, wie Hannah Arendt gezeigt hat, im Neuanfang auch eine politische Realität gewinnen.

Fragen

1. Was bedeutet es in politischer und psychologischer Hinsicht, dass Menschen an Wunder glauben?

2. Welche Funktion haben das Wunder und der Wunderglaube in der Moderne im Vergleich zur Antike und zum Mittelalter?

3. Wie lässt sich der Funktionswandel der Religion und des Wunderglaubens im politischen Raum beschreiben und begreifen? Welche Rolle spielt Religion für unsere heutige politische und soziale Realität? Trifft es zu, dass sie in den letzten Jahren wieder an Bedeutung gewonnen hat?

4. Wie verhält sich der Wunderglaube zur politischen Kultur und wie zur inneren Realität der einzelnen Subjekte? Resultiert die neuerliche Renaissance der Religion tatsächlich aus einer Krise der westlichen Moderne?

5. Welche Rolle spielt die Geschlechterbeziehung dabei? Ist der religiöse Wunderglaube lediglich ein Mittel, um Frauen in die modernen patriarchalen Herrschaftsverhältnisse einzubinden? Wie kommt es, dass Frauen mitunter eine besondere religiöse Autorität zugesprochen wird?

6. Woher beziehen Wunder ihre spezifische Autorität? Welche Rolle spielen sie für den Glauben im Allgemeinen? Sind sie als Illusionen bzw. Wahnprodukte oder als Repräsentanten einer inneren Wahrheit der Subjekte aufzufassen?

7. Beruht der Wunderglaube nur auf antimodernen, autoritären, antirationalen und antidemokratischen Impulsen und Deutungsmustern? Oder besitzt ihre emotional bindende Kraft auch einen demokratischen Kern?

8. Was bedeutet es, dass Wunder Gefühle hervorrufen und dass sich der Wunderglaube an Gefühle richtet? Äußert sich in ihnen eine ‚kranke Einbildungskraft‘ oder bilden sie eine Quelle der Inspiration und Selbsterkenntnis?

9. Bedeutet der Wunderglaube eher eine Flucht vor der Realität oder einen Antrieb zu schöpferischem Handeln und politischem Neuanfang?

Links

<http://www.evfh-berlin.de>

<http://www.querelles-net.de/>

<http://www.lourdes-france.org>

<http://www.lourdes2008.com>

<http://www.heiligenlexikon.de>

http://www.youtube.com/watch?v=Hm7LYING0dY&url=http3A2F2Fwww2Eheiligenlexikon2Ede2FBiographienB2FBernadette5FSoubiros5FMarie5FBernard2Ehtm&feature=player_embedded



Literatur

Adorno, Th. W. (1970): Ästhetische Theorie. 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974.

Ahrendt, Hannah (1968): Was ist Politik? München, Piper, 1993.

Anonymus [d.i. Knoblauch auf Hatzbach, Karl von]: III. Über Wunder. In: Der Teutsche Merkur vom Jahre 1787. Zweytes Vierteljahr. Weimar. April 1787, S. 85–91.

Anonymus [d.i. Knoblauch auf Hatzbach, Karl von]: I. Vertheidigung der in der Abhandlung über Wunder, im T.M. April, 1787. vorgetragenen Grundsätze. Viertes Vierteljahr. Weimar. November 1787, S.97–107.

Anonymus [d.i. Knoblauch auf Hatzbach, Karl von]: V. Rousseaus Lehre von den Wundern. In: Der Teutsche Merkur vom Jahre 1787. Drittes Vierteljahr. Weimar. August 1787, S.169–174.

Beland, Hermann (2004): „Nichts Feierliches“. Gleichschwebende Aufmerksamkeit als Unwissen und Wagnis (Faith in O). In: Alf Gerlach, Anne-Marie Schlösser, Anne Springer (Hg.): Psychoanalyse des Glaubens. Gießen: Psychosozial, S. 71–102.

Bischof von Tarbes, Offiziellen Website zum 150. Jubiläum der Erscheinungen wird der der Lourdes, http://www.lourdes2008.com/de/index.php?option=com_content&task=view&id=36&MenuIte mid=15&Itemid=15 , 26.10.2008

Britton, Ronald (1998): Glaube, Phantasie und psychische Realität. Psychoanalytische Erkundungen. Frankfurt/M: Klett-Cotta.

Dondelinger, Patrick (2007): Bernadette Soubirous. Visionen und Wunder. Kovelöer: Topos plus.

Douglas, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. (1970) Frankfurt/M: Fischer, 1986.

Durkheim, Emile (1898): Individuelle und kollektive Vorstellungen. In: ders. (1985) Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor W.

Adorno. 2. Aufl. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 45–83.

Ebrecht, Angelika (1994): Träume und Wunder. Theorien zur psychischen Repräsentation eines inneren Anderen im 18. Jahrhundert. In: Irmela von der Lühe; Anita Runge (Hg.): Wechsel der Orte. Studien zum Wandel des literarischen Geschichtsbewußtseins. Festschrift für Anke Bennholdt-Thomsen. Göttingen: Wallstein, S. 173–185.

Ebrecht, Angelika (2007): Vom glücklichen Bewusstsein, vom unglücklichen Bewusstsein und vom plötzlichen Erscheinen des Guten. In: Türcke, Christoph / Decker, Oliver: Kritische Theorie - Psychoanalytische Praxis. Gießen: Psychosozial-Verlag, S.182 – 195.

Eisenstadt, Samuel N. (2000): Die Vielfalt der Moderne. Übersetzt und bearbeitet von Brigitte Schluchter. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Freud, Sigmund (1921): Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Gesammelte Werke XIII. Frankfurt/M, S. 71–161.

Freud, Sigmund (1927): Die Zukunft einer Illusion. In: Gesammelte Werke XIV. Frankfurt/M, S. 325–380.

Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt/M, Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2005): Vorpolitische Grundlage des demokratischen Rechtsstaates? In: Jürgen Habermas, Josef Ratzinger (2005): Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg/Basel/Wien: Herder, S. 15–37.

Habermas, Jürgen (2005a): Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In: Ders. (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt/M, Suhrkamp, S. 119–154.

Habermas, Rebekka (1991): Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit“, Frankfurt/NY: Campus.

Habermas, Rebekka (1999): The People's Princess: Heiligenverehrung und Marienkult. In: Sabine Bergahn; Siegrid Koch-Baumgarten (Hg.): Mythos und Politik: Diana – von der Princess of Wales zur Queen of



Hearts. Gießen: psychosozial, 1999, S. 107–117.

Hardt, Michael / Negri, Antonio (2001): Empire. Cambridge: Harvard University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1795/1796): Die Positivität der christlichen Religion. Werke 1. frühen Schriften, Frankfurt/M, Suhrkamp (1971), S. 104–229., 116ff.

Hume, David (1748): An Enquiry Concerning Human Understanding. In: The Philosophical Works of David Hume. Vol. IV. Ed. by T.H. Green and T.H. Grose. London 1875, S.1–135, hier S.89.

Hume, David (1741/1963): On Miracles. In: Ders.: Essays Moral, Political, And Literary (1741 bis 1742), London.

Keller, Ernst / Keller, Marie-Luise (1968): Der Streit um die Wunder. Kritik und Auslegung des Übernatürlichen in der Neuzeit. Gütersloh, S.22ff.

Laurence, Bischof http://www.lourdes-france.org/index.php?goto_centre=ru&contexte=de&id=1123&id_rubrique=1123

Meyer, Thomas (1989): Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne. Hamburg: Rowohlt.

Pockels, Carl Friedrich: VII. Über die Neigung des Menschen zum Wunderbaren. In: Karl Philipp Moritz (Hg.): Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Zehn Bände. Berlin 1783–1793. (Nachdruck hg. u. mit e. Nachwort vers. von Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni. Lindau i.B. 1978–79.) Dritten Bandes drittes Stück. Berlin 1785, S.81–99.

Riesebrodts, Martin (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München: Beck.

Rousseau, Jean-Jacques: Briefe vom Berge (1764). In: Jean-Jacques Rousseau. Schriften. Bd.2. Hg. von Henning Ritter, München, Wien 1978, S.7–252.

Schmitt, Carl (1922): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 5. Aufl. Unver. Nachdr. D. 1934 ersch. 2. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 1990

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. rev. Aufl., bes. von Johannes Winckelmann. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1976.

Weber, M. (1904/05): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd.1. Tübingen, 1920, S.1–206.

Weber, Max (1919): Vom inneren Beruf zur Wissenschaft. In: Ders. (1973): Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Stuttgart, Alfred Kröner, S.311–339.

Wikipedia: Lourdes, http://de.wikipedia.org/wiki/Marienerscheinungen_und_Wallfahrt_in_Lourdes, 26.10.2008

Weland, Jakob Christian: IV. Über Wunder, in Rücksicht auf einen Aufsatz im T.M. In: Der Teutsche Merkur vom Jahre 1788. Erstes Vierteljahr. Weimar. Januar 1788, S.62–76; hier S.64.

Weland, Jakob Christian: V. Hrn. Pred. Weland's Apologie der von ihm behaupteten Möglichkeit der Wunder gegen einen zweyten Anonymus. In: Der Teutsche Merkur vom Jahre 1788. Viertes Vierteljahr. Weimar. November 1788, S.186–200.

Werfel, Franz (1941): Das Lied von Bernadette. Berlin und Frankfurt/M: Suhrkamp.

Wichmann, Gottfried Joachim: II. Bemerkungen über den Aufsatz No.V im August des Teutschen Merkurs d.J. über Rousseaus Lehre von den Wundern. Viertes Vierteljahr. Weimar. November 1787, S.107–124; hier S.109.

Wieland, Christoph Martin: Gedanken von der Freiheit über Gegenstände des Glaubens zu philosophieren. In: Der Teutsche Merkur vom Jahre 1788. Erstes Vierteljahr. Januar. S.77–93.

Winnicott, Donald W. (1970): Der Ort der Monarchie. In: Ders.: Der Anfang ist unsere Heimat. Zur gesellschaftlichen Entwicklung des Individuums. S. 290–299. Stuttgart: Klett-Cotta.

Žižek, Slavoj (2001): Die gnadenlose Liebe. Aus dem Englischen von Nikolaus G. Schneider. Frankfurt/M: Suhrkamp.



Über die Autorin

Ebrecht, Angelika; Dr. phil.; Diplom Psychologin, Politologin und Germanistin, Psychologische Psychotherapeutin, Psychoanalytikerin DPV/IPA/DGPT, ehemals Privat-Dozentin am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft der Freien Universität Berlin (Fachbereich Politik und Sozialwissenschaften).

Derzeit Professorin für Psychologie an der Evangelischen Fachhochschule Berlin; Forschungsschwerpunkte: psychoanalytische Sozialpsychologie und Kulturtheorie, Genderforschung, politische Psychologie und Philosophie, kulturelle Anthropologie, ästhetische Theorie und Literaturwissenschaft.

Ausgewählte Veröffentlichungen mit Berücksichtigung der Gender-Problematik seit 1999

Ebrecht, Angelika (2008): Der Hut als zerstörerischer Phallus – Transgressionen der Geschlechterordnung und Destruktion der romantischen Liebe in Heinrich Manns Roman „Professor Unrat“ und Josef von Sternbergs Film „Der Blaue Engel“, in: Busch, Hans-Joachim / Ebrecht, Angelika (Hg.): Liebe im Kapitalismus. Psychosozial-Verlag, S.49-70.

Ebrecht, Angelika (2007): Vom glücklichen Bewusstsein, vom unglücklichen Bewusstsein und vom plötzlichen Erscheinen des Guten, in: Türcke, Christoph / Decker, Oliver (Hg.): Kritische Theorie - Psychoanalytische Praxis. Gießen: Psychosozial-Verlag, S.182-195.

Ebrecht, Angelika (2006): Masochismus und Macht. Zur Konstitution von Herrschaft im Geschlechterverhältnis, in: Haubl, Rolf / Busch, Hans-Joachim (Hg.): Spuren des Subjekts. Positionen Psychoanalytischer Sozialpsychologie, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 169-199.

Ebrecht, Angelika (2003): Die Seele und die Normen. Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Politik. Gießen.

Bettinger, Elfi / Ebrecht, Angelika (Hg.) (2000): Transgressionen: Grenzgängerinnen des moralischen Geschlechts. Querelles. Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung. Band 5. Stuttgart: Metzler.

Ebrecht, Angelika (2000): Phantasierte Zerstörung – Zerstörte Phantasie. Zur Konstitution und Destruktion von Realität in Symbolbildungsprozessen. In: Löchel, Elfriede (Hg.): Aggression – Symbolisierung – Geschlecht. Psychoanalytische Blätter 17, S. 34–61.

Ebrecht, Angelika (1999): Die List der Frauen – Beschädigte Weiblichkeit und politische Subjektivität. In: Hans-Joachim Busch, August Schüle (Hg.): psychosozial. Schwerpunktthema: Politische Psychologie. 22.Jg., Nr.75, Heft I, S. 57–68.

Ebrecht, Angelika (1999): Das gläserne und das steinerne Herz. Zur politischen Psychologie der Monarchie am Beispiel von Prinzessin Diana. In: Sabine Berghahn; Siegrid Koch-Baumgarten (Hg.): Mythos und Politik: Diana – von der Princess of Wales zur Queen of Hearts. Gießen: psychosozial, S. 117–132.

Kontakt

Angelika Ebrecht-Laermann
Evangelische Fachhochschule Berlin
Postfach 370255
14132 Berlin
Email: ebrecht-laermann@evfh-berlin.de



Bilder von Lourdes 2008

Lourdes als Pilger- und Wallfahrtsort

Dies sind Photos von der US-Amerikanerin Jenny, die im September 2008 anlässlich des 10. Todestages ihres Vaters von New York aus nach Toulouse flog und von hier aus zu Fuß nach Lourdes ging. Sie kehrte damit erstmals in eine Gegend zurück, aus der die Mutter des Vaters in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts in die USA ausgewandert war.





