

Annäherung an ein evangelisches Heiligengedenken¹

Systematisch-theologisches Plädoyer
für eine Revision

Roman Winter²



1. Einleitung

Die Thematisierung der Heiligen sorgt in der evangelischen Kirche immer wieder für provokative Positionen. Im Sommer 2012 z.B. insistierte Margot Käßmann in einem Interview mit der Frankfurter Rundschau darauf, dass die Evangelischen keine Heiligen haben und eine Heiligenverehrung unbedingt einer Kritik unterzogen werden muss.³ Sechs Jahre zuvor thematisierte bereits Wolfgang Huber in einem Vortrag das Gedenken der Heiligen, indem er sein Referat mit „Dietrich Bonhoeffer – ein evangelischer Heiliger“ titelte.⁴ Vorsichtig versuchte Huber damit den Gedanken zu entwickeln, wie dieser für Protestanten fremde theologische Begriff in der Kirche seinen Platz finden kann. Harsche Töne, wie die von Käßmann, sind eher eine Ausnahme geblieben. Das Drängen auf einen kritischen Umgang mit Heiligen scheint aber identitätsstiftend für den evangelischen Glauben zu sein. Zuerst und zuletzt, wenn es um eine Abgrenzung zu Ka-

¹ Dieser Aufsatz ist inspiriert durch den Gegenstand meiner noch unveröffentlichten Dissertation: „Das christliche Martyrium im 20. Jahrhundert.“ Darin habe ich mich ausführlich mit dem Gedenken der Märtyrer*innen befasst. Ich übertrage die dortigen Erkenntnisse hier auf Heilige. Teile dieses Artikels sind wörtliche Wiedergaben meiner Dissertation.

² Roman Winter M. A. ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Religionsphilosophie der Evangelischen Fakultät der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

³ Vgl. www.fr-online.de/leute/margot-kaessmann-der-liebe-gott-hat-eine-menge-humor,9548600,16564912.html (aufgerufen am 24.10.2018).

⁴ Vgl. www.ekd.de/060203_huber_breslau.htm (aufgerufen am 24.10.2018).

tholischen und Orthodoxen gehen soll, wird man die Ablehnung der Heiligenverehrung wieder auf die Fahnen schreiben. Aber spricht theologisch wirklich so viel gegen die Heiligen und ihr Gedenken? Gibt es nicht auch einige ernsthafte theologische Gründe, die strikte Ablehnung einer Revision zu unterziehen?

Im Folgenden möchte ich das tun und am Ende ein Plädoyer für die Wiederaufnahme der Diskussion um ein evangelisches Heiligengedenken aussprechen. Vielleicht sollte nicht unbedingt von Verehrung (*douleia*), sondern vom Gedenken (*memoria*) gesprochen werden. Mindestens ist das meines Erachtens aus Sicht der evangelischen Theologie tragbar und zu empfehlen. Mein Beitrag geht auf den ökumenischen Dialog nur wenig ein, da es mir primär darum geht, das Gedenken der Heiligen aus inner-evangelischer Perspektive systematisch-theologisch anzustoßen und zu diskutieren. Aber natürlich sind die gewonnenen Fortschritte in den bilateralen Gesprächen mit der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen zu berücksichtigen. In diesem Zusammenhang ist die evangelische Heiligen-Vorstellung und ihre mögliche Verehrung biblisch-theologisch fundiert reflektiert worden. Die Schriften wachsender Übereinstimmung zeugen von großen Annäherungen zu katholischen und orthodoxen Positionen. So hält die zentrale Studie der VELKD und der Deutschen Bischofskonferenz *Communio Sanctorum* den fortgeschrittenen Konsens fest. Unter anderem wurde dort formuliert:

„Blutzeugen [...] [und] Heilige [...] sind diejenigen Glieder der Kirche, die aus Gnade und Glaube allein die christliche Liebe und die anderen christlichen Tugenden in beispielhafter Weise gelebt haben und deren Lebenszeugnis nach ihrem Tod in der Kirche Anerkennung gefunden hat.“⁵

Die Wertschätzung des „aus Gnade und Glaube allein“ verweist m. E. darauf, dass Märtyrer*innen und Heilige keine Menschen mit besonderen Qualitäten oder Fähigkeiten (auch im moralischen Sinne) waren, sondern allein durch Gott zum Zeugnis berufen sind. Mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche⁶ ist die EKD zu der Einigung gekommen, dass grundsätzlich

⁵ *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (Hg.): *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. Paderborn 2000, 110. Im gleichen Papier wird festgehalten, dass man 1) die Heiligen ehren soll; 2) ihrer in der Liturgie gedenken darf; 3) sie helfende Vorbilder für den Glauben sind; und 4) in ihnen der Dreieinige verehrt und lobgepriesen wird. Vgl. ebd., 110–119.

zwischen Verehrung (*douleia*) und Anbetung (*latreia*) unterschieden werden muss.⁷ Während sich die Anbetung allein auf Gott richten darf, zielt die Verehrung auf jene Erinnerung, die „in exemplarischer Weise den Glauben an Christus und das Wirken des Heiligen Geistes vor Augen stellt“.⁸ Beide Kirchen halten fest, dass die Hervorhebung von bestimmten Einzelnen oder einer Gruppe aus der universalen Gemeinschaft der Heiligen selbst in „ihren spezifischen Gnadengaben (*charismata*) und ihrer Hingabe an Christus als dem Heiland und Erlöser“⁹ fundiert ist. Die Kirchen *machen* also keine Heiligen; sie erkennen in ihnen bloß das gnadenhafte Handeln Gottes. Mit der Russisch-Orthodoxen Kirche wurde im Jahre 1979 der Konsens erzielt, dass die Heiligkeit der Christ*innen nicht auf moralische Vollkommenheit reduziert werden darf.¹⁰ Vielmehr ist Heiligkeit „das Ziel der Verheißung Gottes für den Menschen“.¹¹ Heilige sind Vorbilder für den Glauben, da „Gott ihnen Gnade gegeben hat“.¹² Meine folgenden Überlegungen wären hierzu zu ergänzen, nämlich: Die Orientierung eines möglichen evangelischen Heiligengedenkens könnte am bereits (wenig) praktizierten Gedächtnis der evangelischen *Märtyrer*innen* ausgerichtet sein. Und bei solchen Blutzügen wird man wohl nicht mehr behaupten können, dass die Evangelischen keine kennen.¹³

⁶ Die Gespräche mit der rumänischen Kirche thematisierten bereits im Jahre 1995 die *communio sanctorum*. Größerer Konsens zeichnete sich aber erst 2013 ab. Vgl. Rolf Koppe (Hg.): *Gemeinschaft der Heiligen – Berufung unserer Kirchen und ihre Erfüllung in der säkularisierten Welt*. Siebtes Gespräch im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland; in: *Theologische Gespräche mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche*. Studienheft 24, Hermannsburg 1999. Und Martin Illert/Martin Schindehütte (Hg.): *Theologischer Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche*. Die Apostolizität der Kirche. Heiligkeit und Heiligung. Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 97 (2014).

⁷ Ähnlich bereits im Polykarpmartirium, 17. Kapitel. Es gilt m. E. jedoch zu prüfen, ob die gegenwärtige Verwendung des Wortes „Verehrung“ in der deutschen Sprache nicht doch das Missverständnis einer Identifizierung von *latreia* und *douleia* nahelegt.

⁸ *Kommuniqué der 13. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche*; in: *Illert/Schindehütte* (Hg.), *Theologischer Dialog*, 134.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. *Kirchliches Außenamt der EKD* (Hg.): *Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes*. Achtes Theologisches Gespräch zwischen Vertretern der Russischen-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 10. bis 13. Oktober 1979 im Geistlichen Seminar Odessa. Studienheft 12. Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 41 (1981), 43.

¹¹ Ebd., 45.

¹² Ebd.

¹³ Den inneren Zusammenhang von Märtyrer*innen und Heiligen in ökumenischer Per-

2. Ergänzende Begründung für die Diskussion um ein Heiligengedenken

Ein Nachdenken über Heilige, ihre Ehrung und das Gedenken lohnt sich meines Erachtens auch aus folgenden drei Gründen. 1) Wie Peter Zimmerling schon vor 20 Jahren herausgestellt hat, sind christliche Glaubende auf der Suche nach geistlicher Erfahrung und Erfahrbarkeit von Geistlichkeit.¹⁴ Man darf annehmen, dass Heilige und Märtyrer*innen sich gerade darin auszeichnen, dass sie eine solche Erfahrung exemplarisch erlebt haben. Insofern ist es mindestens naheliegend, anhand ihrer Biographie nach Kennzeichen religiöser Identität zu suchen.¹⁵ 2) Vorbilder, Heroen und Leitfiguren scheinen auch heute noch einen relevanten Einfluss¹⁶ auf die Identitätsbildung¹⁷ zu besitzen. Die Forschung zur religiösen Identität hat wiederholt betont, dass die Biographisierung in einem Verbund aus autonomen, sozialen und religiösen Kontexten entsteht und dass eine narrative Struktur das Ganze fundiert.¹⁸ Das bedeutet, dass Erzählungen, ob sie aus

spektive hat Hans-Martin Barth bereits in den 1990er Jahren klar erkannt. Vgl. *ders.*: Sehnsucht nach den Heiligen. Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität, Stuttgart 1992, 20 f.

¹⁴ Vgl. *Peter Zimmerling*: Die Heiligen in evangelischer Sicht. Ein ökumenischer Versuch; in: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung*, 54 (1999), 346. *Illert/Schindelhütte* (Hg.), *Theologischer Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, 359.

¹⁵ Diese Suche nach Erfahrung und den Hunger nach Identität hat die EKD Denkschrift *Identität und Verständigung* bereits 1994 thematisiert: „Der Identitätshunger der Kinder und Jugendlichen trifft in unserer Zeit einerseits auf viele zweifelhafte ‚Leitbilder‘, während andererseits besonders der evangelische Religionsunterricht die Kraft biographischer Repräsentanz des Christentums noch nicht genügend entdeckt hat.“ *Evangelische Kirche in Deutschland: Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift*, Gütersloh 1994, 13.

¹⁶ In der TNS Emnid-Umfrage aus dem Jahre 2015 gaben nur zwei Prozent der 500 befragten Jugendlichen an, gar keine Vorbilder zu haben. Die Mehrzahl (46 Prozent) verorteten ihre Vorbilder in der Familie. Auf dem zweiten Rang (15 Prozent) waren Menschen mit sozialem Engagement als Vorbilder gewertet.

Vgl. www.jugendcreativ.de/jc.nsf/index.xsp?template=news&doc=96336863D416E984C1257EEC00386189 (aufgerufen am 24.10.2018).

¹⁷ Vgl. *Margit Stamm*: Vorbilder Jugendlicher aus pädagogischer Sicht; in: *Christoph Bizer u. a.* (Hg.): *Sehnsucht nach Orientierung. Vorbilder im Religionsunterricht*, Neukirchen-Vluyn 2008, 47–50. Und *Gunther Klosinski*: *Vorbilder – Was steht dahinter? Vorbilder und ihre Funktion für Identitäts- und Sinnfindung. Kinder- und Jugendpsychiatrische Anmerkungen*; in: *Bizer u. a.*, *Sehnsucht*, 55–65. Ich denke, Heilige und Märtyrer*innen haben gerade deswegen das große Potential, bei der Identitätsbildung Orientierung zu schaffen, weil ihre Erfahrung oft darin besteht, das eigen-empfundene Ich dem zuge-

der eigenen Biographie oder aus fremden Lebensläufen stammen, insgesamt prägend für das Selbstbild sind.¹⁹ Sofern christliche Leitbilder hier nicht angeboten werden, regieren andere Mächte.²⁰ Der 3) Grund stammt aus der Neuen Politischen Theologie und kommuniziert das Eingedenken von Leid und Heil: Das Christentum ist mit dem Judentum dahingehend wesensgleich, als es eine Religion der Erinnerung ist. Sofern die christliche Botschaft nicht als eine Lehre, sondern als eine Existenzmitteilung²¹ oder Gedächtnis ergriffen wird, bleibt es im Gedenken gebunden an die Erfahrung von Ohnmacht und Befreiung: Exodus, Kreuz und Auferstehung sind die Inhalte der Erinnerung, die narrativ vermittelt werden. Heilige und Märtyrer*innen sind vielleicht Exempel solcher Kreuzes-, Befreiungs- und Auferstehungserfahrung, die durch narrative und anamnetische Vermittlung zur Glaubens-Nachfolge beitragen können.

3. *Evangelische Märtyrer*innen und ihr Gedenken*

Im Jahre 2006 publizierte die EKD-Kommission für Kirchliche Zeitschichte, insb. die Herausgeber Harald Schultze und Andreas Kurschat, das

schriebenen Ich vorzuziehen. Mit Sören Kierkegaard zu sprechen, symbolisieren Heilige das Ich, das sie in Wahrheit sind, d. h. das von der Macht der Verzweiflung (nicht sein wollen, wie man ist) entrissene Ich. Grundsätzlich muss man aber festhalten, dass positive Vorbilder weder eine Garantie für positive Entwicklung der Jugendlichen bieten noch dass Vorbilder überhaupt positiv gebraucht werden müssen. Es gibt offensichtlich auch Vorbilder der Destruktion. Vgl. *Regina Ammicht Quinn*: Risiken und Nebenwirkungen: Wann sind Vorbilder ‚gut‘?; in: *Bizer u. a.*, Sehnsucht, 65–75. Was aber feststeht, ist, dass kein Mensch ohne Vorbilder aufwächst und seien es „nur“ die Eltern.

¹⁸ Vgl. *Zimmerling*, Die Heiligen, 347 f; und *Klosinski*, Vorbilder, 58 ff.

¹⁹ Die EKD-Denkschrift hebt hervor: „In den religiös relevanten Lebenszeugnissen anderer erkennt man sich selbst wieder.“ *Identität und Verständigung*, 24.

²⁰ Die EKD-Denkschrift schlägt darum vor, für religiöses Lernen christliche Vorbilder einzusetzen: „Darum ist als nächstes wichtiges Lernprinzip an die Rolle identifikatorischen Lernens zu erinnern. Dieses Lernen wird durch die Glaubwürdigkeit eindrucksvoller Vorbilder ausgelöst.“ *Identität und Verständigung*, 27. Vgl. auch *Kommuniqué der 7. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland*; in: *Koppe* (Hg.), *Gemeinschaft der Heiligen*, 16 f.

²¹ Sören Kierkegaard hat mehrfach darauf insistiert, das Christentum nicht länger als eine Sammlung von Lehren aufzufassen, sondern als Existenz-Mitteilung. Vgl. den deutlichen Journaleintrag NB14:19; in: *Niels Jørgen Cappelaern/Hermann Deuser u. a.* (Hg.): *Sören Kierkegaard Deutsche Edition, Band 6, Journale und Aufzeichnungen, NB11–NB14*, Berlin 2018, 408–410.

evangelische Martyrologium „Ihr Ende schaut an ...“.²² In einer langen Reihe von Listen zu evangelischen Märtyrer*innen ist dieses Martyrologium das wohl umfassendste und vorläufig letzte für das 20. Jahrhundert.²³ Doch machen die Herausgeber in der Einleitung zum Martyrologium darauf aufmerksam, dass „dieses Gedenkbuch [...] kein Katalog evangelischer Heiliger [ist]“²⁴. Ein Märtyrer*innenverzeichnis, das aber kein Heiligenkatalog sein soll: Das könnte überraschen. Die Differenzierung zwischen Heiligen und Märtyrer*innen sei hier kurz auf den Punkt gebracht. Der wesentliche Unterschied liegt in der *Zeugniform*: Während bei Heiligen ihr Leben und ihr Werk das christliche Zeugnis gestalten, legen Märtyrer*innen bekanntlich durch ihren Tod ihr Testament ab und werden so quasi vom Ende ihres Weges her gesehen. Deswegen: „Ihr Ende schaut an...“. Märtyrer*innen müssen der klassischen Definition nach²⁵ kein vorbildliches, evangelischerseits nicht einmal ein sittliches Leben gehabt haben.²⁶

²² Vgl. *Harald Schultze/Andreas Kurschat* (Hg.): „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig²2008.

²³ Begonnen hat die Märtyrer*innen-Suche und -Listung im 20. Jahrhundert mit *Oskar Schaberts* Baltischem Märtyrerbuch aus dem Jahre 1926. *Schabert* dokumentierte dort die evangelischen Opfer des Bolschewismus. Nach dem Zweiten Weltkrieg war es dann *Bernhard Heinrich Forck*, der im Auftrag des Bruderrates der EKD eine Liste mit Märtyrern der Bekennenden Kirche herausgab. Vgl. *Oskar Schabert*: Baltisches Märtyrerbuch, Berlin 1926. Und *Bernhard Heinrich Forck*: Und folget ihrem Glauben nach. Gedenkbuch für die Blutzengen der Bekennenden Kirche, Stuttgart 1949. Zahlreiche weitere Martyrologien der evangelischen Kirche und Individualbemühungen folgten.

²⁴ *Harald Schultze*: Das Projekt „Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“ im ökumenischen Kontext; in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 32. Ergänzt R.W.

²⁵ Die katholische Theologie hat seitens des Vatikans und der Kommission für Heiligsprechung drei Kriterien formuliert, wie christliche Märtyrer*innen zu bestimmen sind. An dieser Stelle möchte ich die kirchengeschichtliche Entwicklung diesbezüglich nicht weiter entfalten, sondern allein auf die Kriterien zu sprechen kommen. Diese sind: 1) Martyrium materialiter, 2) Martyrium formaliter ex parte tyranni, 3) Martyrium formaliter ex parte victimae. Das erste Kriterium betrifft den Tod: Märtyrer*innen müssen gewaltsam getötet worden sein. Das zweite Kriterium betrifft die Täter; diese müssen aus Hass auf den christlichen Glauben zur Gewalt motiviert gewesen sein, d. h. Märtyrer*innen sterben für den christlichen Glauben. Das dritte Kriterium bewahrt die Integrität der Freiheit im Konflikt, d. h. Märtyrer*innen müssen ihr Geschick annehmen können und nicht bloß Opfer der Gewalt sein. Vgl. dazu die Einleitung zum katholischen Martyrologium des 20. Jhs.: *Helmut Moll* (Hg.): Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, Band 1, Paderborn⁴2006.

²⁶ In der katholischen und der orthodoxen Martyriumstheologie gehört die Sittlichkeit mitunter zu den Kriterien einer Märtyrer*innenidentifikation. Das kann man gut am katholischen martyrium puritatis beobachten, wonach Frauen ihr Martyrium in der Abwehr

Und während alle wahren christlichen Märtyrer*innen auch die Kriterien der Heiligkeit durch ihr Zeugnis einlösen, ist eine Person, die heiliggesprochen wurde, noch keineswegs damit eine Märtyrer*in.

Begründet wird die Absage an einen Heiligenkatalog jedoch mit dem Verweis darauf, dass es in den evangelischen Kirchen keine Autorität für verbindliche Kanonisierung, d. h. von der Überführung der Märtyrer*innen zu Heiligen und also keine offizielle Feststellung derselben gibt.²⁷ Am Begriff des Heiligen wiederholt sich offenkundig die Problematik einer marginalisierten Gedenkkultur im Protestantismus und dem Fehlen des ausgebildeten *sensus fidei*. Ob die Lösung des Mangels am *sensus fidei* nun aber das Einsetzen einer Autorität ist, bleibt höchst fragwürdig. Die biblischen Schriften hingegen (bspw. 1 Kor 1) nennen alle Glieder der Kirche Heilige. Diese Anwendung grenzt offensichtlich an den Begriff der *communio sanctorum*, womit jeder, der aus der Taufe gekrochen kommt, zum Priester eingesetzt ist. Ich will an dieser Stelle diesen Gedanken der *communio* nicht weiter vertiefen, denn es geht mir um ein anderes Verständnis von Heiligen, welches aber der *communio sanctorum* nicht entgegensteht.²⁸ Wenn das evangelische Martyrologium des 20. Jahrhunderts ein Gedenkbuch sein will und auch eine Verehrung von christlichen Glaubenden kennt, deren „Zahl [...] viel größer ist als die der Märtyrer“²⁹, dann könnte auch dieses Verzeichnis mit *Heiligen* gefüllt sein, sofern es gelingt, den Begriff von seiner Verkürzung und dem Ressentiment ihm gegenüber

sexualisierter Gewalt erleiden können. Vgl. *Moll*, Zeugen, XLIII. Die Orthodoxie verlagert den Schwerpunkt beim Martyrium auf „ein Leben hingebungsvollen Glaubens“ sowie die Sichtbarkeit der „Aneignung eines inneren Weges zur Nachfolge“; vgl. *Vladimir Ivanov*: Die Heiligsprechung der neuen russischen Märtyrer; in: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Nr. 21(2003), 47 [beide Zitate].

²⁷ Vgl. *Schultze*, Projekt; in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 32.

²⁸ Den Unterschied von *communio sanctorum* und Heiligen hält das Kommuniqué der 7. Begegnung der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche wie folgt fest: „*Communio sanctorum* bedeutet ein ständig erneuertes Sein in Christus und umfaßt den Menschen in seiner Ganzheit [...]“. Die Heiligen sind hingegen „jene Menschen [...], die in besonderer Weise durch das ihnen zuteil gewordene Charisma und durch askesis Wegweisung und Hilfe für andere Christen geworden sind“. Kommuniqué; in: *Koppe* (Hg.), *Gemeinschaft der Heiligen*, 14 [beide Zitate]. Es geht also auf der einen Seite um ein Sein der Kirche; auf der anderen Seite um die gnadenhafte Berufung zur Hilfe der Geschwister.

²⁹ Vgl. *Schultze*, Projekt; in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 32.

zu befreien. Diese Heiligen müssten sich indes nicht von der Autorität der Heiligsprechung (oder überhaupt einer menschlichen Autorität) her begründen – sondern von der *Verehrung* und vom *Gedenken*, wie Schultze es richtig anspricht und wie es die *Confessio Augustana und die Apologie der Confessio*, Artikel 21, treffend formulieren: „*Confessio nostra probat honores sanctorum.*“³⁰ Die Guttheißung der Verehrung der Heiligen wird dreifach begründet: Mit der Danksagung an Gott für das Gnadenbeispiel; mit der Stärkung des Glaubens am Beispiel ihrer eigenen Sündenvergebungserfahrung; und mit der Begründung der Nachfolge in ihrem Beispiel.³¹ Das Gedenken wiederum kann schon vom biblischen Verständnis her als etwas Positives bestimmt werden: „Gedenkt eurer Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben; ihr Ende schaut an und folgt dem Beispiel ihres Glaubens.“³² Um die Verehrung und das Gedenken zu ermöglichen oder zu fördern, müsste grundsätzlich der *sensus fidei* der Glaubenden ausgebildet werden; dem aber steht eine undeutliche und vielleicht voreingenommene evangelische Positionierung gegenüber den Heiligen entgegen.

Den Kern der Kritik am Heiligenverständnis findet man im folgenden Satz von Schultze: „Die Beschreibung des Lebens- und Sterbewegs der Märtyrerinnen und Märtyrer steht daher auch nicht unter der inneren Nötigung, im Sinne klassischer Hagiographie Lebensbilder von Menschen zu zeichnen, die schon in ihrer irdischen Existenz als Heilige erkennbar waren.“³³ Womit die Kritik sich deutlich gegen ein Heiligenbild im Sinne eines „perfekten Menschen“ richtet. Darum soll es im Martyrologium „Ihr Ende schaut an ...“ nicht gehen und *eo ipso* darf für Märtyrer*innen etwas gelten, das für das evangelische Bild der Heiligen scheinbar nicht gilt: „Das lutherische ‚simul iustus et peccator‘ [...]“³⁴ Das Ressentiment besteht im Wesentlichen darin, dass Heilige immer noch unter dem Verdikt *solus iustus non peccator* verstanden werden und die „innere Nötigung“ (der Hagiographie) den Zwang vorgibt, ihre Lebensbeschreibung nur als

³⁰ *Apologia Confessionis Augustanae*. Artikel XXI; in: *Irene Dingel* (Hg.): *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Vollständige Neuedition, Göttingen 2014, [BSLK], 563.

³¹ Vgl. *Apologia*. Art. XXI; in: BSLK, 562.

³² Hebr 13,7, Lutherübersetzung 2017.

³³ *Schultze*, Projekt; in: *Schultze/Kurschat* (Hg.); „Ihr Ende schaut an ...“, 32 f.

³⁴ Ebd., 33.

eine geheilte (geheiligte) vorzustellen,³⁵ was für Märtyrer*innen so nicht gelten muss, da bei ihnen „oft genug wunderliche Wege, [...] Irrtümer und Wahrheitserkenntnis“³⁶ kennzeichnend sind. Bei Heiligen aber nicht? Dieses Heiligenbild (solus iustus – non peccator) – welches ja zurecht kritisiert werden muss – hat aber weder die Confessio Augustana,³⁷ noch sollte es als Erbe reformatorischer Kritik (oder Kurzsichtigkeit) bis ans Ende aller Tage mitradiert werden. Es ist ein verzerrtes Heiligenbild, das in der Vergangenheit zwar durchaus auf eine Realität traf, aber heute nach einer Neukonzeption verlangt.³⁸ Hans-Martin Barth hat schon vor dreißig Jahren deutlich gemacht, dass den evangelischen Gemeindegliedern im Hinblick auf Heilige durchaus mehr zugemutet werden kann.³⁹ Darum sollte es vielmehr die Aufgabe der evangelischen Theologie sein, ein Heiligenbild zu entwerfen, das sachgemäß und konfessionell anschlussfähig ist,⁴⁰ welches aber zugleich die wahre „innere Nötigung“ der evangelischen Kritik erkennt, nämlich die Gefahr, dass Heilige – aber auch Märtyrer*innen – den einzigen Mittler, Jesus Christus, in den Schatten stellen *können*.⁴¹ Um nochmals mit Barth zu sprechen: „Die Christenheit – ich würde sogar sagen: die Menschheit – braucht ein neues Profil des Heiligen. Was hat der Protestantismus [...] hier beizutragen?“⁴²

³⁵ Diese Kritik formuliert im selben Werk Hauschild. Vgl. *ders.*, Märtyrer; in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 51.

³⁶ *Schultze*, Projekt; in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 33.

³⁷ Wenn es in der CA 21 heißt: „so wir sehen, wie ihnen gnad widerfahren, auch wie ihnen durch glauben geholfen ist [...]“ kann doch wohl keine Rede von *reinen Gerechten* und „perfekten Menschen“ sein. Die Hilfsbedürftigkeit und die Gnade Gottes werden als *Wesenselemente* von Heiligen klar benannt. Confessio Augustana, Artikel XXI; in: BSLK, 128 und 130. Vgl. zur vertieften Auseinandersetzung mit CA 21: *Gunther Wenz*: Evangelischer Heiligendienst nach CA XXI; in: *Illert u. a.* (Hg.), Theologischer Dialog, 234–243.

³⁸ Das Zentrum der Kritik am *Heiligenkult* ist die gottgleiche Verehrung. Heilige haben in der Vergangenheit und z. T. sicher auch in der Gegenwart dazu geführt, Christus als Mittler zu ersetzen. Darüber hinaus gibt es weitere Kritikpunkte an Heiligen: 1) Der Schatz der Kirche, der zum käuflichen Ablasswesen geführt hat. 2) Die frühere Pilgerverpflichtung, die das christliche Engagement vom Wesentlichen ablenkte. 3) Die biblische Unbegündetheit. Vgl. *Barth*, Sehnsucht, 72 ff.

³⁹ Barth macht deutlich, dass die Rechtfertigungsbotschaft das Leitmotiv evangelischer Christenheit ist. Darum „weiß der evangelische Christ über sich selbst, daß er ein ‚Heiliger‘ im Sinne ethischer Vollkommenheit nicht werden kann und nicht werden soll“. Vgl. *Barth*, Sehnsucht, 18.

⁴⁰ D. h. über das hinaus, was in den ökumenischen Gesprächen schon geleistet wurde.

⁴¹ Das ist die Speerspitze der Argumentation der Apologie, Artikel 21: „Das ist nu garnicht zu leiden, denn da geben sie die ehre, so Christo allein gebürt, den heiligen, Denn sie machen aus ihnen mitler und versüner.“ Apologia, Art. XXI; in: BSLK, 564.

⁴² *Barth*, Sehnsucht, 98.

4. Die Heiligen – Versuch einer evangelischen Interpretation

Eine Karikatur und Verzerrung der Heiligen geschieht unter der Voraussetzung, dass von Beginn an ein falsches (oder präjudiziert-projiziertes) Verständnis angelegt wird. Darauf macht Hauschild aufmerksam, wenn er den Begriff des Heiligen an die ursprüngliche Bedeutung im NT binden will, wo er „als geläufige Bezeichnung für alle Christinnen und Christen begegnet, also für ganz normale Gläubige“⁴³ steht. Aus dem NT und mit Hinzuziehung der lutherischen Bekenntnisschriften lässt sich durchaus ein anschlussfähiges Konzept des Heiligen gestalten, so seine Ansicht. Anders ist dem auch nicht beizukommen; denn es gibt tatsächlich in den evangelischen Kirchen keine Zuständigen, die *norma normata* bescheinigen könnten, wer „Heilige“ eigentlich sind. Die Praxis der Kanonisierung ist nicht vorhanden, die Frage nach der Definition der Heiligen und Märtyrer*innen ist in den Händen von Theolog*innen und Kirchenvertreter*innen, ohne dass diese Macht hätten, jemanden als Heiligen oder als Märtyrer*in widerspruchsfrei zu bestimmen. Und trotzdem darf gelten: „Auch die evangelische Kirche kennt ihre Heiligen [...]“⁴⁴

Das Konzept des Heiligen hat einen Kern, und dieser liegt, wie Hauschild weiter formuliert, nicht etwa in der besonderen Qualität (oder Charakter) eines Menschen, sondern in den spezifischen *Lebenssituationen*, denen diese Menschen ausgesetzt sind oder waren – und in denen sie sich anders verhalten (bewährt) haben, als es das Alltägliche gefordert hat.⁴⁵

An dieser Stelle ist mit Zustimmung an Hauschild nochmals die Frage zu richten, warum denn das Martyrologium „Ihr Ende schaut an...“ nun kein Katalog der Heiligen sein sollte? Ganz offensichtlich haben sowohl Heilige als auch Märtyrer*innen dem Wesen nach nichts mit der besonderen Qualität des Christseins zu tun; es ist die – theologisch formuliert – in ihnen aufleuchtende Gnade Gottes⁴⁶ und seine erwählende Lenkung (*providentia specialissima*),⁴⁷ die das sonst Alltägliche sprengt; und darum können sie zurecht in einem Atemzug gemeinsam genannt werden. Ange-

⁴³ Hauschild, Märtyrer; in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 51.

⁴⁴ Forck, Glauben, 5.

⁴⁵ Hauschild, Märtyrer; in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 51.

⁴⁶ Oskar Planck hat darum den Heiligen als eine „Gestalt der Gnade“ beschrieben. Vgl. *Zimmerling*, Die Heiligen, 356.

⁴⁷ Das hat *Zimmerling* ebenso betont: „Der Mensch ist nicht aufgrund eigener Qualitäten heilig, sondern aufgrund seiner Erwählung durch Gott in Jesus Christus.“ Vgl. *Zimmer-*

sichts dessen ist es offensichtlich zentral, die moralische Verengung der Heiligenbestimmung zu überwinden: Heilige und Märtyrer*innen dürfen nicht allein in einem moralisch vorbildlichen Leben aufgehen, sodass von ihrer Erfahrung mit dem Heiligen nichts weiter übrigbleibt als sittliches Verhalten. Allerdings würde ich Peter Zimmerling auch darin widersprechen, dass „Heilige nicht länger moralisch interpretiert werden [sollten]“⁴⁸; denn es kann mitunter durchaus richtig und sinnvoll sein, das Außergewöhnliche ihrer Lebens- und Sterbenssituationen in einem moralischen Korrelat zu sehen. Als die vier Lübecker Märtyrer gegen die nationalsozialistische Euthanasie protestierten und schlussendlich dafür auch ermordet wurden, kann gerade dieses moralisch richtige Verhalten als vorbildlich und exzeptionell-christlich interpretiert werden. Es ist die Verengung und Isolierung der Motive, die gefährlich und unchristlich wird.

Auch aus pädagogischer Sicht ist es gemäß Wolfgang Hohensee sinnvoll, von evangelischen Heiligen zu sprechen, die in ihrem Leben die Erfahrung mit *dem Heiligen* gemacht haben: „Es ist gut, Vorbilder des Glaubens zu haben [...], von denen in besonderer Weise Ströme des lebendigen Geistes ausgingen. [...] Ja, von Heiligen können wir verschiedenes lernen, denn jeder und jede wurde anders für die Arbeit im ‚Reich Gottes‘ gebraucht.“⁴⁹ In Heiligen drückt sich somit gerade die Pluralität der Gotteserfahrung, die verschiedenen Charismen und die Wertschätzungen individueller Berufung aus.⁵⁰ Auch der Begriff der Nachfolge rückt beim Nachdenken über Heilige in den Mittelpunkt. Er tangiert auf eine zentrale Weise das Heiligenverständnis, wie Zimmerling betont: „Die Heiligen machen exemplarisch sichtbar, wie sich die gnädige Annahme durch Gott in der Nachfolge konkretisiert, wie Rechtfertigungsbotschaft und Bergpredigt wechselseitig aufeinander bezogen werden können.“⁵¹ Damit sind sie „Mo-

ling, Die Heiligen, 351. Hans-Martin Barth hat herausgestellt, dass das Exzeptionelle und Extreme genuin zum Heiligen gehört und als Prüfstein christlichen Seins verstanden werden kann: „In gewisser Weise bringen gerade [...] Extremsituationen zum Ausdruck, was es mit ‚Heiligkeit‘ im christlichen Glauben auf sich hat.“ Vgl. *Barth*, Sehnsucht, 35.

⁴⁸ *Zimmerling*, Die Heiligen, 357. Ergänzt R. W.

⁴⁹ *Wolfgang Hohensee*: Können evangelische Christen von Heiligen lernen? Eine Untersuchung am Beispiel des Heiligen Seraphim von Sarow; in: Deutsches Pfarrerblatt 112 (2012), Heft 12, 690–694, hier 693 f.

⁵⁰ Das hat Peter Zimmerling m. E. gut herausgestellt: „Allein durch ihre Existenz bestreiten sie die Allmacht moderner Nivellierungsprozesse und halten das Wissen um das Außerordentliche wach.“ Vgl. *Zimmerling*, Die Heiligen, 347.

⁵¹ Ebd., 346.

delle der Gerechtfertigten generell“.⁵² In Anlehnung an das zweite Konzil von Nicäa kann man davon ausgehen, dass die Verehrung von Heiligen und Märtyrer*innen einen wesentlichen Beitrag dazu leistet, in die *Nachfolge Christi* hineinzuwachsen. Das Anschauen und die Verehrung der *exempla fidei* von Christi Nachfolger*innen (Bilderverehrung) stärken und ermutigen alle Christ*innen, den gleichen Weg zu gehen; beide Funktionen haben damit eine hohe pädagogische Relevanz:

„Je häufiger sie [die Heiligen] nämlich [...] angeschaut werden, desto häufiger werden auch diejenigen, die diese betrachten, emporgesichert zur Erinnerung an die Urbilder und zur Sehnsucht nach ihnen, und dazu, daß sie diesen einen Gruß und achtungsvolle Verehrung zuwenden.“⁵³

Grundsätzlich kann auch für die evangelische Kirche diese Funktionen ebenso festgehalten werden, da die Confessio Augustana und die Apologie in Artikel 21 bestätigen, dass man der Heiligen gedenken soll, um den eigenen Glauben zu stärken und die Hoffnung, durch die ihnen von Gott widerfahrene Gnade, zu mehren. Auch wenn in der CA, Art. 21 (wie auch im 2. Nicänum) die Nachfolge als solche nicht thematisiert wird, darf man den Verweis auf die Lebensbeispiele und die Lebensrelevanz der Heiligen (und Märtyrer*innen) wohl im Sinne der nachahmenden und gottwohlgefälligen Haltung interpretieren. „Nach CA 21 ist derjenige Christ ein besonders zu ehrender Heiliger, dessen Vorbild hilft, das eigene Vertrauen auf die Rechtfertigung allein aus Gnaden zu stärken und zur Nachfolge Jesu Christi im Beruf zu ermuntern.“⁵⁴ Die Confessio und ebenso die Apologie wollen vorwiegend den Gedanken einer Gleichstellung zu Christus und der Außerkraftsetzung seiner einzigartigen Vermittlung widersprechen. Nachfolge, als praktische Realisierung des Christseins, tangiert dies aber nicht, sodass die CA auch das Beispiel der Heiligenwerke loben kann. Zentrum der CA und der Apologie bleibt das Werk der Gnade Gottes am schwachen Menschen (am Heiligen).⁵⁵ Schließlich kann Christsein nicht einzig im noeti-

⁵² *Hauschild*, Märtyrer; in: *Schultze/Kurschat*, „Ihr Ende schaut an ...“, 64.

⁵³ *Heinrich Denzinger/Peter Hünemann* (Hg.): *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von *Helmut Hoping* hg. von *Peter Hünemann*, Freiburg 432010. Nr. 601. Ergänzt von R.W.: Das 2. Nicänum spricht eigentlich von einer Bilderverehrung. Ich übertrage das aufgrund der pädagogischen Relevanz auf die Nachfolge.

⁵⁴ *Zimmerling*, *Die Heiligen*, 352.

⁵⁵ So auch die Einschätzung von *Leif Grane* in seinem Kommentar zu CA 21: „Das Leben

schen Charakter gründen, der oft genug auch das Verständnis des Martyriums dominiert hat. Alle Lebensbereiche sind durch den Glauben durchtränkt und verändert. In Heiligen würde sich nicht auf besondere Art und Weise etwas zeigen, was anderen Christ*innen *verwehrt* wäre, sondern vielmehr die allen Christ*innen genuin gegebene *Möglichkeit* „gnadenhafte[r] innere[r] Führung“.⁵⁶ Der Unterschied ist nur, dass diese Möglichkeit in ihnen zur Wirklichkeit geworden ist qua Beistand Gottes, wie Paul Althaus schrieb: „Die Gemeinde lebt von ihren ‚Heiligen‘, den im Glauben sonderlich *Bewährten*.“⁵⁷ Nicht das Menschenwerk steht im Vordergrund der Heiligen, sondern die Macht Gottes in Christus selbst: „Die tragende Macht Christi ist mir konkret nahe in dem Tragen der Brüder. Christus trägt mich als der in seinen Christen Lebendige, der in ihnen Gestalt gewonnen hat, sofern sie selber von ihm leben.“⁵⁸ Diesen Sachverhalt hat auch Paul Tillich auf eindrucksvolle Weise mit dem Begriff des Neuen Seins umschrieben. Seine Gedanken will ich darum hier in Kürze referieren, um

der Heiligen ist uns nicht mehr nützlich kraft ihrer [der Heiligen] erworbenen Verdienste, sondern als ein Zeugnis von der Barmherzigkeit Gottes an schwachen Menschen. So wird die Betrachtung der Heiligen zur Verkündigung des Evangeliums.“ *Leif Grane*: Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation, ³1986, 163. Auf diesen letzten Satz möchte ich besonders hinweisen: Es ist gemäß evangelischer Theologie durchaus denkbar, dass Heilige als Beispiele in der Predigt thematisiert werden und sogar zum Zeugnis des Evangeliums selbst gehören können.

⁵⁶ *Hohensee*, Christen, 693 f. Ergänzt R. W.

⁵⁷ *Paul Althaus*: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh ⁶1962, 519. Kursiv R. W. Demgegenüber kann man mit *Matthias Heesch* auch die profanierte Version des Gedenkens vertreten, wonach es sinnvoll ist, derjenigen Menschen dankbar zu gedenken, die durch ihre menschlichen Leistungen Wirkung und Gestaltung auf die (je-weilige) Konfession hatten. „Die Evangelische Kirche lebt auch von den Menschen, die in ihr und mit ihr leben. Sie lebt, wie jedes geschichtliche Gebilde, gerade auch von den Menschen (bzw. der deutenden Erinnerung an sie), die in kraftvoller Gestaltung und Deutungsoffenheit dessen, was sie gestaltet haben, relativ Bleibendes geschaffen und bestimmt haben. Das dankbare Erinnern an solche Menschen wäre eine protestantisch-legitime Form eines höchst relativen und gebrochenen ‚Heroenkultus‘, der nicht in der Gefahr steht, Gottes Geschichtshandeln und menschliche Werke zu verwechseln.“ *Matthias Heesch*: Evangelische Heldenverehrung? Philosophische und theologische Überlegungen zu den Fragen der Geschichte, Geschichtsmächtigkeit und Einzelpersönlichkeit; in: *Martin Rothgangel/Hans Schwarz* (Hg.): Götter, Heroen, Heilige. Von römischen Göttern bis zu Heiligen des Alltags, Frankfurt a. M. 2011, 101–111. Das hat dann freilich mit Heiligen – und mit dem Heiligen –, die auf das Heil und Leiden hin verweisen (eben das Nicht-Relative), wenig zu tun. Ferner ist hier das Geschichtshandeln Gottes nur schwer verständlich: Wie anders findet es statt als durch die Hände seiner Geschöpfe? Vgl. *Dorothee Sölle*: Gegenwind. Erinnerungen, Hamburg ²1995, 62.

⁵⁸ *Althaus*, Wahrheit, 519.

so den Vorbildcharakter der christlichen Identität im Modus der Erfahrbarkeit deutlich zu machen. Das Neue Sein ist bei Tillich erfahrbar und in allen Christ*innen lebendig – nicht besonders in Heiligen oder Märtyrer*innen, aber bei ihnen eben *wirklich* (wirksam).

Jesus der Christus steht gemäß Tillich in einer derartigen Einheit mit Gott, dass er in seinem personhaften Sein die Überwindung der Entfremdung (Sünde) repräsentiert. Jede Teilhabe (Glauben) an diesem Christus bringt die Erfahrung, oder die Macht mit sich, den gottwidrigen Kräften der Entfremdung (Sünde) hier und heute zu *widerstehen*.⁵⁹ Aus der Zuversicht auf die Überwindung der Entfremdung können die an seiner Identität Teilhabenden die Hoffnung schöpfen, ebenfalls der Sünde zu *widerstehen*.⁶⁰ Dieses neugebrachte Leben des Christus wirkt objektiv u. a. durch die Heiligung des Menschen. Tillich bestimmt sie als das „[A]ufgenommensein in die Gemeinschaft der Heiligen“, nämlich in die Gemeinschaft derer, die von der Macht des Neuen Seins ergriffen sind“.⁶¹ Wesentlich für Heiligung ist ihr Wirkcharakter auf die am Leben Christi Teilhabenden: Die Umformung und Verwandlung des alten Lebens in das neue Leben; es ist ein Prozess der Veränderung hin auf das einzigartige Neue Sein und das neue Leben in Christus.⁶²

Mit Tillich scheint es mir also plausibel anzunehmen, dass es eine Wirkkraft des Göttlichen im Menschen gibt, in der symbolischen Sprache: Ein Wirken des Heiligen Geistes im menschlichen Geist.⁶³ Gebe es dieses Einwirken nicht, so wäre die Rede von der Gnade abstrakt und hätte keinen subjektiven Charakter.⁶⁴ Das Wirken des göttlichen Geistes geschieht

⁵⁹ Vgl. *Paul Tillich: Systematische Theologie*. Band II, Stuttgart 21958, 136.

⁶⁰ Das hat Hans-Martin Barth positiv mit dem Begriff des Heiligen verbunden: „Ausgehend von der Berufung, ein Heiliger zu sein, wendet sich der Mensch nunmehr mit allen Kräften gegen das, was an Sünde in ihm ist.“ *Barth*, Sehnsucht, 101.

⁶¹ *Tillich*, Theologie, Bd. II, 193.

⁶² Mit *Paul Tillich* und *Hans-Martin Barth* vertrete ich die dynamische Heiligung, d. h. eine Bewegung, die voranschreitet: „Die Heiligung nach reformatorischem Verständnis ist gewiß ein dynamischer Vorgang, der von vielerlei Kraftwirkungen und Impulsen des Heiligen Geistes lebt. Aber dieser Vorgang verläuft nicht geradlinig, es ist ein Weg mit Auf und Ab und vielen Windungen, unübersichtlich und gefährlich.“ Vgl. *Barth*, Sehnsucht, 110.

⁶³ Vgl. *Paul Tillich: Systematische Theologie*. Band III. Das Leben und der Geist. Die Geschichte und das Reich Gottes, Stuttgart 1966, 134.

⁶⁴ Grundsätzlich gibt es auch andere Arten der Rede von einer Verbindung zwischen Transzendenz und Immanenz. Ich wähle hier mit Tillich eine Sprache, die von realen Erfahrungen spricht und also eine tatsächliche Wirkung des Göttlichen annimmt. Wem dies

für Tillich nicht in einer Zerstörung oder Ersetzung der menschlichen Person: Das Einwirken „zerstört nicht die Zentriertheit des integrierten Selbst“. ⁶⁵ Sonst wäre das ein manipulativ-magisches Denken oder das Dämonische. ⁶⁶ Vielmehr wirkt der Geist Gottes derart, dass er den menschlichen Geist dazu *befähigt*, über sich selbst hinauszutreiben, was das menschliche Subjekt so an und für sich aus eigenen Kräften nicht vermag. ⁶⁷ „Er ist noch der menschliche Geist, er bleibt, was er ist, aber zu gleicher Zeit geht er unter dem Einwirken des göttlichen Geistes über sich hinaus.“ ⁶⁸ Der göttliche Geist *ermöglicht* also eine *erfahrbare* Dimension der Transzendierung im Menschen. ⁶⁹ Und diese Sphäre der *Transzendie-*

noch zu magisch oder voraufklärerisch erscheint, mag sich mit subjektivitätstheoretischen Ansätzen vielleicht besser begnügen. Einen solchen hat z. B. *Christian Danz* in seiner Christologie vorgelegt. Unter der Prämisse, dass Gott selbst keine Entität substanzhaften Seins ist, sondern der Gottesgedanke eine im Menschen stattfindende Reflexion beschreibt: „[D]as Geschehen der Durchsichtigkeit im Selbstverhältnis des Bewusstseins im Vollzug des Sich-Bestimmens,“ 220. Unter dieser Prämisse ist die Durchführung des Sich-Bestimmens, resp. das Sich-Verstehen des Menschen als Offenbarung zu deuten, in der „Gott“ als die *Unableitbarkeit menschlichen Glaubens* realisiert und so benannt wird. Christus ist dann jenes Symbol, in dem der sich-durchsichtig gewordene, d. h. glaubende Mensch, sein Selbst beschreiben oder sogar entwerfen kann. „Im Christusbild des Glaubens kommt das Ereignis des Sich-Verstehens des Selbstverhältnisses als personales Gottesverhältnis zur Darstellung. Es ist die Selbstdarstellung des Glaubens und seines eigenen unableitbaren Entstehens in der Geschichte,“ 221. „Christus“ wird so zum Bild des reflexiven Selbst und zur Beschreibung der eigenen, jedoch *neuen* Subjektivität. Das Neue ist das Durchsichtig-Gewordensein durch ein in der Anthropologie des Menschen nicht Auffindbares, Unableitbares. Das Moment des Neuen kommt also als Plötzliches und ein Sich-selbst-durchsichtig-Machendes, als Offenbarung. Die Unableitbarkeit wird mit dem Begriff Gott identifiziert. Die Verbindung von Transzendenz und Immanenz ist hier im Vorgang der Subjektivität vermittelt, als ein unableitbares Geschehen, in dem ein neues Selbst-Bild angeeignet und mit dem Symbol des Christus ausgesagt werden kann. Vgl. insgesamt: *Christian Danz: Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013, 209–222.

⁶⁵ *Tillich*, Theologie, Band III, 135.

⁶⁶ Vgl. *Paul Tillich: Systematische Theologie*. Band I, Stuttgart ³1956, 138.

⁶⁷ Vgl. *Tillich*, Theologie. Band III, 134.

⁶⁸ Ebd., 135.

⁶⁹ Deswegen spricht *Tillich* auch von wirklich erfahrbaren Phänomenen: z. B. der Ekstase. Ekstatische Phänomene haben zwar in unserer Zeit abgenommen, aber ihre Wirkung ist noch bekannt: Das Ausweiten des Bewusstseins, das Erkennen des Unerkannten, die Berührung mit den im Alltag nicht vorkommenden Sphären. Derart ist auch die Wirkung des Heiligen Geistes auf den menschlichen Geist: „Ekstase [...] weist auf einen Bewußtseinszustand hin, der außergewöhnlich ist in dem Sinne, daß [sic!] das Bewußtsein seinen gewohnten Zustand transzendiert. Ekstase ist keine Negation der Vernunft. Sie ist der Bewußtseinszustand, in dem die Vernunft jenseits ihrer selbst ist, d.h. jenseits ihrer

zung ist qualifiziert als „unzweideutiges Leben“,⁷⁰ was darauf verweist, dass hier gottgewolltes und geschöpfliches Leben gemeint ist. Unzweideutig ist das Leben *nur* im Sein und in der Identität des Christus, die Ermöglichung unzweideutigen Lebens ist die Wirkkraft des Heiligen Geistes. Erst dann ist das Leben wirklich unzweideutig, wenn es gutes, d. h. Leben aus dem Leben des Christus ist. Tillich kann dieses neugeschaffene Leben durch den Heiligen Geist als das Leben im *Glauben* und in der *Liebe* beschreiben.⁷¹ Beide sind erfahrbare Manifestationen des Neuen Seins, der Einheit aus Essenz und Existenz, die so nur in Christus wirklich geworden ist. Glaube und Liebe charakterisieren also die Neue Identität christlichen Lebens. Glaube meint dann, gemäß Tillich, den Zustand des Ergriffenseins vom Geist Gottes;⁷² Liebe wiederum das Verweilen in der Manifestation der Neuen Identität in Christus.⁷³

Dieser Prozess kann insgesamt mit dem Begriff der *Heiligung* benannt werden, er unterliegt nach Tillich vier anthropologischen, d. h. aneignenden Dimensionen: Die erste ist „Bewußt-werden, zweitens wachsendes Frei-werden, drittens wachsendes Verbunden-sein, viertens wachsende Selbst-Transzendierung“.⁷⁴ Gemeint ist damit das Über-sich-hinaus des menschlichen Geistes durch das Wirken des Heiligen Geistes in ihm. Ich würde das, den vier Dimensionen nach, so interpretieren: 1) Das Anwachs-

Subjekt-Objekt-Struktur.“ Vgl. *Tillich*, Theologie. Band I, 135. Die Erfahrbarkeit dieses phänomenalen Sachverhaltes hatte auch Rudolf Otto in seinem Werk über das Heilige beschrieben. Im *mysterium tremendum et fascinans* berührt der göttliche Geist die Erfahrung des Menschen und transzendiert diese ebenfalls. In Anlehnung dazu spricht Martin Buber von Offenbarung: Einem Moment der Begegnung, in dem etwas am Menschen geschieht, das vorher nicht da war. „Was ist das ewige: das im Jetzt und Hier gegenwärtige Urphänomen dessen, was wir Offenbarung nennen? Es ist dies, daß der Mensch aus dem Moment der höchsten Begegnung nicht als der gleiche hervorgeht, als der er in ihn eingetreten ist. Der Moment der Begegnung ist nicht ein „Erlebnis“, das sich in der empfänglichen Seele erregt und selig rundet: es geschieht da etwas am Menschen. Das ist zuweilen wie ein Anhauch, zuweilen wie ein Ringkampf, gleichviel: es geschieht. Der Mensch, der aus dem Wesensakt der reinen Beziehung tritt, hat in seinem Wesen ein Mehr, ein Hinzugewachsenes, von dem er zuvor nicht wußte und dessen Ursprung er nicht rechtmäßig zu bezeichnen vermag.“ *Martin Buber: Ich und Du*, Stuttgart¹¹1995, 105. Dies aufgreifend, ist es nicht unpassend zu sagen: Bei Heiligen und Märtyrer*innen wird etwas offenbar; sie begegnen der reinen Beziehung.

⁷⁰ Vgl. *Tillich*, Theologie. Band III, 135.

⁷¹ Vgl. ebd., 154.

⁷² Vgl. ebd., 155 f.

⁷³ Ebd., 160 f.

⁷⁴ Ebd., 266.

sen der Bewusstwerdung bedeutet die Erfassung der eigenen Seinssituation, sowohl auf die Heiligung bezogen als auch auf alle ihr widerstrebenden Kräfte: Die Zweideutigkeit, d. h. die Brüchigkeit und Endlichkeit unserer Freiheit wird immer mehr bewusst, die mögliche Überwindung der Verstrickung in Entfremdung wird aber ebenfalls immer tiefer realisiert, sodass das Bewusstwerden zur Verschärfung der Konflikte im Menschen selber führt.⁷⁵ 2) Frei wird der Mensch laut Tillich dort, wo er sein essentielles Sein realisiert. Die Zunahme der Freiheit ist heute zwar überall greifbar, aber immer in der Zweideutigkeit des Lebens, sodass es dialektische und weiterhin in sich verstrickte (befreiungsbedürftige) Freiheit bleibt. Die von Tillich gemeinte Freiheit ist die Freiheit vom Gesetz Gottes und diese nimmt dort zu, wo sich der Mensch dem Neuen Sein annähert; in der Verwirklichung des Neuen Seins gibt es das Gesetz nicht mehr, weil es selbst die *Erfüllung* des Gesetzes, das lebendige Gesetz als solches ist.⁷⁶ Wo Christ*innen sich in der Heiligung dem im eigenen Leben *erfüllten* Gesetz nähern, dort sind sie in wachsender Übereinstimmung mit ihm – und damit von ihm entbunden.⁷⁷ 3) Verbunden sind sie hingegen durch die dritte Dimension der Heiligung, die darauf abzielt, dass das Freiwerden nicht zur Isolation und Verschlussenheit führt. Im Prozess der Heiligung steigt die *Beziehungshaftigkeit* zu anderen und die Gemeinschaft als solche an; Freisein realisiert sich eben nur innerhalb der Grenzen des Anderen und so nur mit ihm.⁷⁸ 4) Schließlich meint Selbst-Transzendierung die Übergießung aller Dimensionen des menschlichen Lebens mit dem Hauch des Unbedingten, d. i. nach Tillich die „Partizipation am Heiligen“.⁷⁹ Erst wenn die gesamte Existenz des Menschen in der Beziehung zum Heiligen, d. h. wenn die ganze Identität durch das Neue Sein bestimmt ist und alle Sphären durch das Religiöse erfasst sind, kann von einem ganzheitlichen Prozess der Heiligung gesprochen werden. Religiöses Leben nur im Privaten oder im Gottesdienst ist verfehlte Heiligung; erst wo das Profane selbst vom Geist des Göttlichen umfasst ist, ist von Selbst-Transzendierung die Rede.⁸⁰

Heilige hätten also wesentlich die Funktion des Aufzeigens dieses Heiligungsprozesses. In ihrem Leben (und Sterben) scheint das *gelungene* Le-

⁷⁵ Vgl. Ebd., 266 f. Das kann u. a. den Zustand der Verzweiflung implizieren.

⁷⁶ Vgl. *Tillich*, Theologie. Band II, 130.

⁷⁷ Vgl. *Tillich*, Theologie. Band III, 267.

⁷⁸ Vgl. ebd., 268 f.

⁷⁹ Ebd., 271.

⁸⁰ Vgl. ebd., 270 f.

ben, d. h. das christliche Leben auf, wie es in der Analogie zum Neuen Sein, d. h. zum Leben des Christus allen geschenkt wurde. Doch dieses gelungene Leben steht nicht isoliert da, es ist umrahmt von der Landschaft der Schreie, es ist die dialektische Geschichte aus Gelungenem und Zerstörtem. In ihnen und bei ihrem Exempel zähle dann nicht ihr Handeln oder ihr Wort an und für sich (die konkreten Gestalten des Neuen Seins, die Einzelzüge, sind nicht relevant), sondern die Manifestation des ihnen geschenkten Seins (Identität) als solches. Auch Hans-Martin Barth ist bei seinem Ansatz zur Neuinterpretation der Heiligen wesentlich von der Wirkung Gottes ausgegangen:

„Sie [die Heiligen] geben zu erkennen, wie man unter Gottes Vergebung frei davon wird, sich von seinem Versagen allzusehr niederdrücken zu lassen, und auf diese Weise die Kraft gewinnt, als ‚gerechtfertigter‘, ‚gestörter‘ und notfalls als ‚tapferer‘ Sünder verantwortlich zu handeln. Der Heilige im Sinne der Reformation ist in erster Linie Zeuge für Gottes gnädige, frei machende Gegenwart.“⁸¹

Die in allen Teilhabenden am Neuen Sein befindliche Gnade würde in ihnen „nur“ konkrete Gestalt gewonnen haben. „Sie sind Beispiele für die Verwirklichung des Neuen Seins im persönlichen Leben und sind als solche von großer Bedeutung für das Leben der Kirche. Aber auch sie sind in jedem Augenblick sowohl entfremdet wie wiedervereint [...]“⁸² Wäre das nicht möglich, so ist die Rede von Gnade obsolet. Und anders ist der *praktische* Charakter des Christseins nicht zu begründen. Folglich kann es auch nicht darum gehen, eine unkritische Glorifizierung abzuhalten;⁸³ das Prinzip des *simul iustus et peccator* bleibt bestehen.⁸⁴ Das schließt ein,

⁸¹ Barth, Sehnsucht, 130.

⁸² Tillich, Theologie. Band III, 273.

⁸³ Gegen eine solche unkritische Übernahme von Vorbildern hat sich Folkert Rickers ausgesprochen: Bei christlichen Vorbildern gehe es „um Menschen, die aus ihrer religiösen Position heraus Vorbildliches/Außergewöhnliches geleistet haben, aber darin zugleich auch in ihren Grenzen gesehen werden müssen“. Ders.: ‚Kritisch gebrochene Vorbilder‘ in der religiösen Erziehung; in: Christoph Bizer u. a. (Hg.), Sehnsucht, 213–240. Vgl. auch: Ders.: Orientieren statt idealisieren. Kritische Anmerkung zum Märtyrerbegriff aus der Sicht der Religionspädagogik; in: Mensing/Rathke (Hg.), Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer, Leipzig 2002, 205–224.

⁸⁴ Vgl. Gerhard Knodt: Evangelische Märtyrer!; in: Theologische Beiträge 45 (2014), Heft 2, 107 f. Auch Tillich insistiert massiv auf diesem ‚protestantischen Prinzip‘. Vgl. Tillich, Theologie. Band III, 272 f.

dass eine Konfession mit „ihren“ Heiligen eine andere nicht verunglimpft, denn von einer Anhäufung falschen Ruhmes kann ebenfalls nicht gesprochen werden.⁸⁵ Das hat Gerhard Voss auch für die katholische Theologie klar benannt: „Doch ein Rühmen, das der Rechtfertigungslehre widerspricht, darf es auch in der katholischen Kirche nicht geben. Viele Heilige werden gerade deshalb verehrt, weil sie die Torheit des Evangeliums gelebt haben.“⁸⁶ Dieser letztere Punkt scheint heute seine Qualität neu zu entfalten. Es gilt darum, die Orientierung gegenüber der (verkehrten) *Heilsmittlerschaft* zu setzen.

5. Plädoyer für die Diskussion um ein evangelisches Heiligengedenken

Ich schlage vor, den Begriff des Heiligen wieder neu verwenden zu lernen, um damit den Sachverhalt der (unter anderem charismatischen) Gottesbegegnung zum einen und den Umstand eines Eingedenkens von Leid und Heil zum anderen zu artikulieren. Denn schließlich müssen sich auch evangelische Christ*innen fragen, ob mit dem sprachlichen Verlust von „Heiligkeit“ auch die *Erfahrbarkeit* der Begegnung mit dem *Heiligen* (*mysterium tremendum et fascinans*) verloren ging?⁸⁷ Darauf hat die EKHN in ihrer Beschreibung von Heiligen aufmerksam gemacht:

„Heilige‘ können aber sehr wohl Vorbilder für die Lebensgestaltung oder auch zu Identifikationsfiguren werden, um das geistliche Leben daran auszurichten. So verstanden nützt das Gedenken an die ‚Heiligen‘ der Kirchengeschichte, um im eigenen Leben den Satz ‚Du bist heilig‘ erfahrbar zu machen.“⁸⁸

⁸⁵ Auf die Gefahr des Rühmens hat auch *Hans Urs von Balthasar* hingewiesen. Vgl. *Hans Urs von Balthasar*: Neue Klarstellungen, Einsiedeln 1979, 159.

⁸⁶ *Gerhard Voss*: Das Kreuz Christi. Mitte der Geschichte und des Kosmos. Plädoyer für eine Kreuzestheologie in neutestamentlicher Vielfalt; in: *Friederike Schönemann u. a.* (Hg.): Prüft Alles, und das Gute behaltet! Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt. FS für *H.-M. Barth*, Frankfurt a. M. 2004, 564.

⁸⁷ In der eigenen Lehrpraxis stoße ich zunehmend auf den Umstand, dass Begriffe wie Ehrfurcht oder „Furcht und Zittern“ (Phil 2,13) von Studierenden der evangelischen Theologie religiös kaum noch nachvollzogen werden. Die Erfahrbarkeit Gottes, von der Rudolf Otto noch so viel zu sagen hatte, ist stumm geworden (nach Otto müssten wir damit das Phänomen des Heiligen eigentlich *ad acta* legen).

⁸⁸ Vgl. www.ekhn.de/aktuell/leistung-musse/sie-sind-heilig/heilig-definition-evangelisch-katholisch.html (aufgerufen am 24.10.2018).

Der zweite Umstand fragt danach, ob mit dem Verlust vom Gedenken nicht auch eine Reduktion der Theodizeeempfindlichkeit evoziert wurde? „Schließlich begann das Christentum als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu, dessen erster Blick dem fremden Leid gegolten hat.“⁸⁹ Johann Baptist Metz hat darum versucht, das Bewusstsein einer Theodizee-Empfindung im Christentum zu schärfen. Gäbe es sachliche Gründe, warum Heilige und Märtyrer*innen nicht eine Gedenkhilfe auf diesem Wege sein können? Metz hat seinerseits der *Synagoge* die Funktion der Gotteslehrerin zugewiesen und von ihr eine Lehre vom „Geist der Erinnerung“, der Erlösung und Erinnerung verbindet, erhofft.⁹⁰ Ich meine, Heilige und Märtyrer*innen können auf diesem Wege auch helfen. Das Gedenken – nicht unbedingt Verehrung – bietet ebenso jene Rückkehr zur anamnetischen Kultur des Christentums, die Metz eingefordert hatte. Darauf hat auch Zimmerling hingewiesen: „An den Heiligen wird mir bewußt, daß ich eingebettet bin in eine lange Generationenfolge von Menschen, die vor mir im Glauben gelebt haben und auch nach mir im Glauben leben werden.“⁹¹ Nicht bloß Erinnerung an Vergangenes ist der Ausdruck einer solchen Kultur, sondern jenes Gedenken der Gotteserfahrung, das in der Gegenwart aktualisiert wird, die Gegenwart selbst aktualisiert und umformt. Gedenken kann ein kreativer Umgang mit Gegenwart sein und Zukunft gestalten; die *memoria passionis et salvationis* ist ein provozierendes Gedächtnis, das einem „weiterhin nötigen und ermöglichen [wird], von Humanität und Solidarität, von Unterdrückung und Befreiung zu reden, gegen himmelschreiende Ungerechtigkeit zu protestieren und gegen Verelendung und zerstörerische Armut zu kämpfen.“⁹² Die Risiken des Vergessens auf der anderen Seite scheinen fatal: „Woraus nährte sich dann noch der Aufstand gegen die Sinnlosigkeit des unschuldigen und gerechten Leidens in der Welt, was inspirierte dann noch zur Aufmerksamkeit für das fremde Leid und zur Vision einer neuen größeren Gerechtigkeit?“⁹³

Eine solche anamnetische Kultur hieße aber, dass einem bestimmten Typus des Heiligen nicht mehr zu gedenken sei. Nämlich jenem, der nichts mit der *Leidensgeschichte* dieser Welt zu tun hat oder haben will. „Ge-

⁸⁹ *Johann Baptist Metz: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006, 62.

⁹⁰ Vgl. ebd., 64.

⁹¹ *Zimmerling*, Die Heiligen, 354.

⁹² *Metz*, Memoria Passionis, 85.

⁹³ Ebd., 76.

denkt eurer Lehrer“ heißt eben gerade jene zu memorieren, die Lehrer*innen waren und sein sollen; diejenigen, die das *Wort Gottes* verkündet und richtig verkündet haben, die das „Es ist vollbracht“ mit dem „Warum hast du mich verlassen“ zusammen verkündet haben. Sieger der Geschichte sind keine Heiligen und der Kranz des Martyriums kann nur dann glorreich sein, wenn er die Ohnmacht krönt:

„Erst wo Geschichte so wahrgenommen und angenommen wird, dass sich in ihr nicht nur das Gelungene, sondern auch das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern auch das Verlorene zeigt, erst dort, wo der ‚Sinn‘ der Geschichte nicht einfach als Ausdruck der Sieghaftigkeit des (evolutionär) Gewordenen begriffen wird, ist diese Gefahr gebannt.“⁹⁴

Von evangelischen Märtyrer*innen gäbe es meines Erachtens viel über die Heiligkeit zu lernen. Dass nämlich viele von ihnen in den letzten Stunden und Tagen ihres Lebens eine Gottesbegegnung – eine Begegnung mit dem *Heiligen* – hatten und es so bezeugten, ist in ihren Worten greifbar. Aber mit Buber sollte man festhalten: „Die Gottesbegegnung widerfährt dem Menschen nicht, auf daß er sich mit Gott befasse, sondern auf daß er den Sinn an der Welt bewähre. Alle Offenbarung ist Berufung und Sendung.“⁹⁵ So geben Märtyrer*innen und Heilige den Nachkommenden stets eine Aufgabe und eine Herausforderung, die Metz mit dem Begriff der *memoria passionis* beschrieben hat: Die Opfer nicht zu vergessen und dessen zu gedenken, was für sie getan werden *muss*.

⁹⁴ Ebd., 48.

⁹⁵ *Buber*, Ich und Du, 111.