

## Heiligenverehrung aus evangelischer Perspektive

**Bernd Oberdorfer**

### **Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:**

Oberdorfer, Bernd. 2004. "Heiligenverehrung aus evangelischer Perspektive." In Hl. Afra: eine frühchristliche Märtyrerin in Geschichte, Kunst und Kult, edited by Manfred Weitlauff and Melanie Thierbach, 130–35. Lindenberg: Josef Fink Kunstverlag.

### **Nutzungsbedingungen / Terms of use:**

**licgercopyright**

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

**Deutsches Urheberrecht**

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren/>



## Heiligenverehrung aus evangelischer Perspektive

Eine Abhandlung über „evangelische Heiligenverehrung“ würde sich – so möchte man meinen – umstandslos zu jenen Werken gesellen, die dem bekannten Witz zufolge die kürzesten der Weltliteratur sind: denen über feine englische Küche nämlich oder deutschen Humor. Gibt es dazu mehr zu sagen als ein schlichtes: „Haben wir nicht; brauchen wir nicht“? Auf einer Tagung über die hl. Afra hätte ich dann allerdings nichts zu suchen. Indes lässt sich die deutliche Zurückhaltung der Reformatoren in der Heiligenfrage nicht auf ein undifferenziertes „Nein“ reduzieren.

Und auch in der Gegenwart gehört die Heiligenverehrung zwar zu Recht nicht zu den Schwerpunkten der lutherischen Theologie (was sie freilich auch für das Tridentinum nicht ist, das sie als „gut und nützlich“, aber nicht ausdrücklich als heilsnotwendig bezeichnet). Doch lässt sich in den vergangenen Jahrzehnten durchaus ein gesteigertes Interesse an der Frage feststellen. Dies ist sicherlich angestoßen durch den intensivierten Dialog mit der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche, für die beide die Heiligenverehrung eine wichtige Rolle spielt. Es dürfte aber auch zusammenhängen mit Veränderungen im Zeitgeist, die Momenten der Volksfrömmigkeit in wie auch immer transformierter Gestalt eine neue lebensweltliche Bedeutsamkeit zukommen lassen; in dieser Hinsicht stehen die Heiligen neben den Engeln.

Die theologische Reflexion über die Heiligen zeichnet sich jedoch aus durch eine große Bandbreite. Auf der einen Seite steht die rigide Ablehnung. So schließt etwa Jörg Haustein einen die kritische Haltung Luthers zur Heiligenverehrung überaus stark pointierenden Artikel mit der irenisch gemeinten Überlegung, die Verehrung der Heiligen könne lutherischerseits als die Praxis anderer Partikularkirchen durchaus toleriert werden, aber: „nostra res non agitur“<sup>2</sup>. Noch schroffer urteilt das Gutachten der Tübinger Evangelisch-theologischen Fakultät zu der bilateralen lutherisch-katholischen Studie „Communio Sanctorum“: Es lehnt im Grunde schon jede theologische Reflexion ab, die über die Feststellung der allgemeinen und gemeinsamen Heiligkeit aller Christen hinaus einzelnen Christen eine spezifische Form von Heiligkeit zuschreiben möchte<sup>3</sup>. Auf der anderen Seite gibt es durchaus Versuche, der Heiligenverehrung, oder genauer: dem Heiligengedächtnis, einen legitimen Ort in der lutherischen Theologie und Kirche zuzuweisen. Dies geschieht teils unter Rückgriff auf Einsichten der Reformatoren selbst; es kann aber auch eine Kritik an theologischen Engführungen in der reformatorischen Lehre einschließen<sup>4</sup>.

Wenn wir den Spielraum ausloten wollen, der im Rahmen der lutherischen Theologie der Heiligenverehrung oder dem Heiligengedächtnis offen steht, müssen wir uns zunächst jenen normativen Texten aus dem 16. Jahrhundert zuwenden, die in der Lutherischen Kirche bis heute als „Bekenntnisschriften“ gelten. Ich werde deshalb in einem ersten Schritt skizzieren, wie die Frage in der Confessio Augustana (CA), der Apologie der Confessio Augustana (beide verfasst von Philipp Melanchthon) und in Luthers Schmalkaldischen Artikeln abgehandelt wird. In einem zweiten Schritt möchte ich ein Schlaglicht werfen auf Formen des Heiligengedächtnisses, wie sie in lutherischen Kirchen schon im 16. Jahrhundert entwickelt worden sind. Dabei werden sich sowohl überraschende Kontinuitätslinien als auch unübersehbare Brüche zur römisch-katholischen Praxis zeigen. Drittens schließlich möchte ich einige Gedanken zur möglichen Bedeutung des Heiligengedächtnisses im Luthertum heute anfügen.

### 1. Die Heiligenverehrung in den Lutherischen Bekenntnisschriften<sup>5</sup>

Ich beginne mit einem aufschlussreichen historischen Detail. Die Confessio Augustana von 1530 ist in zwei Teile eingeteilt: Der erste – die Artikel 1–21 – enthält grundlegende theologische Aussagen, bei denen Melanchthon „eine gemeinsame und tragfähige ökumenische Sachbasis“ unterstellte<sup>6</sup>. Der zweite – die Artikel 22–28 – behandelt strittige Fragen des Kultus und der Kirchenordnung wie Priesterehe, Laienkelch und Mönchsgelübde. Anders als noch in den Vorstufen der CA ist in der Endfassung die Heiligenverehrung nun überraschenderweise nicht unter die strittigen Artikel eingereiht, sondern erscheint als der letzte der Artikel, in denen nach Melanchthon kein grundsätzlicher Dissens besteht. Gewiss haben die Diskussionen um die CA gezeigt, dass diese Einschätzung von katholischer Seite durchaus nicht ohne weiteres geteilt wurde (der Heiligenartikel wurde in der Confutatio ziemlich pauschal verworfen). Dennoch ist – wie Gunther Wenz in seinem Standardwerk zur Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften mit Recht hervorhebt – die mit dieser „auffälligen und unerwarteten Einordnung von CA XXI“ verbundene Überzeugung von einer gemeinsamen Gesprächsgrundlage in der Heiligenfrage „auch heute noch dogmatisch ernst zu nehmen“<sup>7</sup>.



Der (übrigens bemerkenswert kurze) Artikel<sup>8</sup> beginnt denn auch betont positiv: „Vom Heiligendienst wird von den Unseren also gelehrt, daß man der Heiligen gedenken soll“ (BSLK 83b). Mit den Begriffen der lateinischen Fassung gesagt, bedeutet das: *cultus sanctorum* ist *memoria sanctorum* (ebd.). Dass man „die Heiligen anrufen oder Hilf bei ihnen suchen soll“, wird hingegen als aus der Heiligen Schrift nicht beweisbar abgelehnt (ebd.). Die Anrufung der Heiligen verdunkelt nach Überzeugung der Reformatoren die theologisch grundlegende Tatsache, dass die Schrift uns *Christus allein* als „Mittler, Versöhner, Pontifex und Fürsprecher“<sup>9</sup> gesetzt hat. Fehlender Schriftgrund und Relativierung der Alleinmittleerschaft Christi – das sind und bleiben die beiden entscheidenden Argumente der Reformatoren gegen die *invocatio sanctorum*.

Wichtige Präzisierungen bringt die Apologie, mit der Melanchthon die Confessio Augustana gegen die katholische Kritik der Confutatio verteidigt<sup>10</sup>. Dabei entfaltet Melanchthon ausführlich Sinn und Funktion des Heiligengedächtnisses. Mit „dreierlei Ehre“ (BSLK 317) werden die Heiligen nämlich dabei versehen:

a)

Gott hat uns „an den Heiligen Exempel seiner Gnaden“ vor Augen gestellt, indem er der Kirche „Lehrer (...) und andere Gaben“ gegeben hat (ebd.). Wir sollen mit dem Dank für diese Gaben „auch die Heiligen selbst loben, die solcher Gaben wohl gebraucht haben“ (ebd.).

b)

Wir ehren die Heiligen, weil „wir an ihrem Exempel unsern Glauben stärken“ können (ebd.). Bezeichnenderweise nennt Melanchthon als Beispiel für diesen Aspekt Petrus: „wenn ich sehe, daß Petro aus so reicher Gnade die Sunde vergeben ist, da er Christum verleugnet, wird mein Herz und Gewissen gestärkt, daß ich gläube, daß die Gnade mächtiger sei denn die Sunde“ (BSLK 317f).

c)

Wir ehren die Heiligen schließlich, indem „wir ihres Glaubens, ihrer Liebe, ihrer Geduld Exempel nachfolgen, ein jeder nach seinem Beruf“ (ebd.). Dieser letzte Aspekt ist insofern zukunftsweisend für das evangelische Verständnis der Heiligen geworden, als die Heiligen zwar extraordinäre Vorbilder im Glauben und in der Liebe sind, dies aber so, dass sie nichts prinzipiell anderes machen, als das jeder und jede Gläubige in seinem und ihrem jeweiligen Lebensbereich tut. Die Heiligen sind also keine besondere Klasse von Christen, sondern sie sind Christen, an denen

das alltäglich lebbare Christsein in besonderer Eindrücklichkeit anschaulich werden kann. Darin spiegelt sich die reformatorische Grundeinsicht wider, dass „heilig“ kein Ausdruck für eine bestimmte Teilmenge der Christen ist, sondern geradezu Synonym für „Christ“: In dem der Kirche gewidmeten Artikel 7 der CA wird der lateinische Begriff „congregatio sanctorum“ in der deutschen Fassung mit „Versammlung aller Gläubigen“ wiedergegeben. Natürlich steht im Hintergrund auch die reformatorische Ablehnung eines Zwei-Klassen-Christentums, wie es sich in der Unterscheidung zwischen den für alle Gläubigen verbindlichen Geboten (*praecepta*) und den nur für den Mönchsstand gültigen „evangelischen Räten“ (*consilia*) Armut, Keuschheit und Gehorsam dokumentierte<sup>11</sup>. In neuerer Zeit wird freilich auch von evangelischen Theologen gefragt, ob die Hervorhebung der *alltäglichen* Glaubensbewährung nicht auch eine Verengung darstelle, wenn dadurch *außergewöhnliche*, nur bestimmten Menschen zugewandte, nicht ohne weiteres wiederholbare und übertragbare Gnadenerweise Gottes ausgeschlossen sind (die dadurch natürlich nicht aufhören, in radikalem Sinne Gnadenerweise zu sein!)<sup>12</sup>. Diese Überlegung könnte einen neuen evangelischen Zugang eröffnen zum römisch-katholischen Heiligenverständnis.

Auch den besonders strittigen Aspekt der *Anrufung der Heiligen*, d.h. der Bitte um Fürbitte an bestimmte verstorbene und von der Kirche als heilig anerkannte Christen, erörtert Melanchthon in der Apologie ausführlich und differenziert. Dass „die Engel für uns bitten“, geht aus der Schrift hervor (BSLK 318, unter Verweis auf Sach 1,12). Auch schließt Melanchthon es nicht grundsätzlich aus, „daß, gleichwie die lebendigen Heiligen für die ganze Kirche bitten ingemein oder *in genere*, also mügen für die ganze Kirchen die Heiligen im Himmel bitten ingemein, *in genere*“ (ebd.). Dafür gebe es indes keinen Schriftgrund außer einer Stelle aus dem apokryphen 2. Makkabäerbuch (2 Makk 15,14). Doch selbst wenn es eine solche Fürbitte der verstorbenen Christen im Himmel geben sollte, „so folget doch daraus nicht, daß man die Heiligen solle *anrufen*“ (ebd.; Herv. von mir). Denn dafür lassen sich „weder Gebot noch Zusage noch Exempel aus der Schrift ... fürbringen“, und „woher will ich denn wissen, daß Gott ihm gefallen läßt Anrufen der Heiligen, wenn ich nicht Gottes Wort davon habe? Wodurch werde ich gewiß, daß die Heiligen mein Gebet ... hören?“ (ebd.)

Vollends indiskutabel ist nun aber, wenn gesagt wird, „daß Gott der Heiligen Verdienst annehme für unsere Sunde“ (BSLK 319). Denn dies mache „aus den Heiligen nicht allein Fürbitter [*deprecatores*], sondern Mittler und Versöhner [*propitiatores*]“ (ebd.). Damit treten die Heiligen in Konkurrenz zu Christus, dem jedoch diese Ehre allein gebührt. Den Einwand, man müsse unterscheiden zwischen „Mittlern, die für uns bitten, und dem Mittler, der uns erlöst und Gott versöhnet hat“ – lateinisch: zwischen „mediatoribus intercessionis“ und „mediatoribus redemptionis“ –, lässt Melanchthon nicht gelten (ebd.). Von Fürbittmählern sei in der Schrift nicht die Rede. Sie für erforderlich zu halten, verdanke sich dem „Wahn, als sei Christus ein strenger Richter und die Heiligen gnädige gütige Mittler“ (ebd.). Die Menschen „fliehen also zu den Heiligen, scheuen sich für [vor] Christo, wie für



[vor] einem Tyrannen, vertrauen mehr auf die Güte der Heiligen, denn auf die Güte Christi, laufen von Christo und suchen der Heiligen Hilfe." (ebd.) Und Melanchthon schließt: „Also machen sie im Grunde doch *mediatores redemptionis* aus den Heiligen." (ebd.)

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf Luthers Schmalkaldische Artikel von 1537. Der zweite Artikel des zweiten Teils<sup>13</sup> endet mit einem Abschnitt nicht zum Heiligendienst im Allgemeinen, sondern nur zum „Heiligen-Anrufen" im Besonderen (BSLK 424–426). In der Sache ist kein substanzieller Unterschied zu Melanchthon erkennbar; auffällig ist gleichwohl der verschärfte Ton. Die „Anrufung der Heiligen" zählt jetzt ausdrücklich zu den „endchristlichen Mißbräuche(n)"; sie „streitet wider den ersten Hauptartikel [d. h., sie ist Götzendienst!] und tilget die Erkenntnis Christi" (BSLK 424). Luther erklärt es für „Abgötterei", „dass wir die Engel und Heiligen anrufen, anbeten, ihnen fasten, feiern, Messe halten, opfern, Kirchen, Altar, Gottesdienst stiften (...) und sie für Nothelfer halten und allerlei Hülfe unter sie teilen" (BSLK 425). Interessanterweise begründet Luther die Unmöglichkeit der Anrufung der Heiligen mit den Kommunikationsverhältnissen zwischen *lebenden* Christen. So wenig wie aus der Tatsache, dass ich einen Mitschristen bitte, für mich zu beten, folgt, dass ich diesen Mitschristen dann „anbeten, anrufen, feiern, fasten, opfern, Messe halten [ihm] zu Ehren und auf [ihn] meinen Glauben zur Seligkeit setzen" dürfte oder müsste (ebd.), so wenig folgt dies auch im Verhältnis zu den verstorbenen Christen. Es gebe durchaus andere, angemessenere Weisen als diese, Mitschristen zu „ehren, lieben und danken in Christo" (ebd.). Und Luther wagt die sarkastische Prognose, dass, wenn durch die reformatorische Predigt „solche abgöttische Ehre von den Engeln und toten Heiligen weggetan" sei, das Gedenken an die Heiligen „balde vergessen" sein werde; „denn wo der Nutz und Hülfe, beide leiblich und geistlich, nicht mehr zu hoffen ist, werden sie die Heiligen wohl mit Frieden lassen, beide im Grabe und im Himmel; denn ümbsonst oder aus Liebe wird ihr niemand viel gedenken, achten noch ehren." (ebd.)

Hat Luther mit dieser Prognose Recht behalten? Intuitiv möchte man wohl kaum zögern zu sagen: Ja. Denn spielt nach der Abschaffung der Anrufung der Heiligen das Heiligengedächtnis im Protestantismus noch eine nennenswerte Rolle? Aber das ist eine recht oberflächliche Betrachtung, die sich den Blick verstellen lässt durch Fixierung auf ein bestimmtes Heiligenverständnis. In einer spannenden Studie hat der Historiker Thomas Fuchs aufgewiesen, dass es auch in den reformatorischen Kirchen sehr bald „Heiligen-*memoria*" gegeben hat<sup>14</sup>. Dem müssen wir uns nun zuwenden.

## 2. „Gegengeschichte" und „Eigengeschichte": Protestantisches Heiligengedächtnis

Bekanntlich wehrten die Reformatoren sich entschieden dagegen, Neuerer zu sein. Im Gegenteil lag ihnen alles daran, die Kontinuität zu der wahren einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu bekräftigen; von dieser Kontinuität sahen sie ja gerade die römische Kirche abgewichen. Im Grunde ist die Reformation ein Streit zwischen zwei unterschiedlichen Konzepten des Traditionsanschlusses, der Kontinuitätsvergewisserung<sup>15</sup>. Auch nach reformatorischem Selbstverständnis beginnt die eigentliche Kirchengeschichte nicht erst am 31. Oktober 1517.

Für die reformatorischen Kirchen stellte sich dann aber die Aufgabe, sich selbst gleichsam in die Geschichte der wahren Kirche von den Aposteln an bis in die Gegenwart einzuschreiben. Fuchs sieht die Konstruktion einer „Geschichte der Kirche" als Teil einer „protestantischen Erinnerungspolitik"<sup>16</sup>. Dabei hätten sich „zwei miteinander konkurrierende() und sich diametral widersprechende() Erinnerungskonzepte()" entwickelt, die Fuchs als „Gegengeschichte" und „Eigengeschichte" bezeichnet. Diesen lassen sich die literarischen „Erinnerungsgattungen" Martyrologium und Heiligenkalender zuordnen, die sich beide auch im Protestantismus etablierten.

„Die protestantischen Martyrologien konstruierten ihre Gegengeschichte in dem Sinne, dass neben der päpstlichen Kirche immer eine sukzessive, rechtgläubige und unterdrückte Kirche parallel dazu existiert und ihre Materialisierung in den Märtyrern gefunden habe."<sup>17</sup> Im Extremfall ging das so weit, „dass quasi jeder irgendwann einmal von der Kirche verurteilte Ketzler zum Ahnherrn der Reformation gemacht wurde"<sup>18</sup>. Der Züricher Reformator Heinrich Bullinger etwa „interpretierte die Geschichte der wahren Kirche als Verfolgungsgeschichte"<sup>19</sup>. Diesem Konzept „stand eine Eigengeschichte der Heiligen-*memoria* gegenüber, die sich im Gegensatz dazu in die Tradition der Kirche stellte und die Heiligenkalender der römischen Kirche fortzuschreiben suchte und bestimmten Selektionskriterien der Erinnerung unterwarf"<sup>20</sup>. „Dahinter steht die These ..., dass die wahre protestantische Kirche schon immer innerhalb der Ge-

schichte der Kirche und nicht wie bei den Martyriologien außerhalb der Kirche existiert habe."<sup>21</sup> Wie ein Vergleich lutherischer Heiligenkalender ergibt, „(stand) schon in den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts ... mehr oder weniger fest, an welche Personen als Heilige im lutherischen Sinne erinnert werden konnte“<sup>22</sup>. Fuchs möchte sogar „von einem echten Kanonisationsprozess sprechen, der durch bestimmte Selektionsprinzipien gesteuert wurde“<sup>23</sup>. Dies ist allerdings nur dann zutreffend, wenn man dabei nicht an ein lehramtlich gesteuertes, rechtsförmiges Verfahren wie in den römischen Heiligsprechungsprozessen denkt. Die Selektionskriterien bestanden *negativ* in einer „antirömische(n) Tendenz, die theologisch auf dem *sola fide* aufbaute und sich vehement gegen bestimmte Tendenzen in der Heiligentheologie richtete“, und *positiv* in einem „lutherische(n) Glaubensverständnis“<sup>24</sup>. Insgesamt sollten die Heiligenkalender „den Menschen vorbildhaftes, weil schriftgemäßes und damit gottgefälliges Handeln vorstellen“<sup>25</sup>.

Wer wurde nun für die Heiligenkalender ausgewählt?<sup>26</sup> Einen „deutlichen Schwerpunkt“ bildet die „Zeit der Alten Kirche“<sup>27</sup>. Im Mittelalter, kaum verwunderlich, werden weniger Heilige erfasst, und weithin nur solche, „die im reformatorischen Sinne uminterpretiert werden konnten“<sup>28</sup>. Dies trieb mitunter merkwürdige Blüten. So wurde „Bischof Ulrich von Augsburg ... wegen seines angeblichen Einsatzes gegen den Zölibat ... unter die Heiligen gezählt“<sup>29</sup>. Oder der hl. Dominikus wurde „zu einem antiklerikalen Prediger gemacht, seine Ordensgemeinschaft zu einer Versammlung evangelischer Geistlicher“<sup>30</sup>. Andere, wie etwa Thomas Becket, kamen nur selten in die Heiligenlisten; er war „für die falsche Sache gestorben“<sup>31</sup>. Viele „bedeutende mittelalterliche Heilige“ – besonders Päpste und Kardinäle – hatten „durch ihre herausragende Stellung in der Kirche sich selbst unmöglich gemacht“<sup>32</sup>. Umgekehrt wurde Jan Hus in das Heiligengedächtnis hineingenommen, als Reformator *avant la lettre* und Martyrer. Erwartbar, aber doch bemerkenswert ist, dass aus der Reformationszeit eine erhebliche Anzahl von Heiligen in die Kalender aufgenommen wird, v.a. Luther, dessen Name nie fehlt, oder Kurfürst Johann Friedrich der Ältere von Sachsen<sup>33</sup>, z.T. aber auch Erasmus von Rotterdam. Die reformatorischen Kirchen produzierten also bereits ihre eigenen Heiligen.

### 3. Heiligengedächtnis – ökumenische Perspektiven

Was trägt nun dieses wenig bekannte Kapitel aus der Geschichte der Konsolidierung reformatorischen Kirchentums für das Verständnis des lutherischen Heiligengedenkens aus? Auffällig und bedenkenswert ist zunächst, dass die reformatorischen Theologen dem Gedächtnis der Heiligen erheblich mehr Aufmerksamkeit schenkten, als man das erwarten würde; die von Luther erwartete Erosion der Heiligenverehrung fand erst sehr viel später statt<sup>34</sup>. Offensichtlich ist aber auch, dass die Anrufung der Heiligen schlechterdings keine Rolle spielt. Es gibt in lutherischen Dogmatiken zwar bald ein Lehrstück „De vocatione Lutheri“; ihn um Fürbitte zu bitten, wäre jedoch völlig undenkbar gewesen. Heiligenverehrung ist Heiligengedächtnis, und nichts sonst. Versuche, diese Einschränkung wieder rückgängig zu machen und Ansätze für eine evangelische Form der Heiligenanrufung zu suchen, hielte ich für theologisch problematisch; sie hätten auch keinerlei Anhalt an der protestantischen Frömmigkeitspraxis.

Gleichwohl verdient Beachtung, wie unbefangen die reformatorischen Theologen damit rechneten, dass Gott in der Geschichte bestimmte konkrete Menschen erwählt, um durch ihre besonderen Gaben der Christenheit ein Vorbild des Glaubens und der Liebe zu setzen<sup>35</sup>. Heiligengedächtnis ist keineswegs bloß historische Erinnerung, sondern hat zutiefst theologische Qualität. Es nimmt ernst, dass die Kirche keineswegs nur die Gemeinschaft der in der Gegenwart lebenden Gläubigen ist, sondern die Christen aller Zeiten und Räume umfasst, die in den erinnerten Heiligen gleichsam stellvertretend repräsentiert sind. Es schließt die Überzeugung ein, dass Trost, Erbauung und Ermutigung auch durch das lebendige Gedächtnis lange verstorbener Mitchristen vermittelt werden können. Es widerstreitet somit jenem weit verbreiteten Provinzialismus der Gegenwart, der von vergangenen Epochen der Christentumsgeschichte keine geistliche Inspiration für die Orientierung in der heutigen Zeit erwartet und sich damit abschneidet von den reichen Erfahrungsschätzen der „Wolke der Zeugen“, von der der Hebräerbrief spricht (Hebr 12,1).

In dieser Hinsicht ist gewiss ein gemeinsames ökumenisches Heiligengedächtnis möglich, ja geradezu wünschenswert. Denn es könnte dazu beitragen, dass die tiefen Gemeinsamkeiten, die uns in der Geschichte verbinden, immer stärker und lebendiger ins allgemeine Bewusstsein treten. Evangelischen Christen



könnte wieder deutlicher werden, dass ihre Geschichte – wie bereits gesagt – nicht erst 1517 beginnt und dass die Zeit davor nicht nur Schatten, sondern auch viel Licht enthält. Katholische Christen könnten dadurch sinnenfälliger erkennen, dass die evangelische Kirche sich nicht als Neuerer versteht, sondern Anteil nimmt an der gemeinsamen apostolischen Tradition.

Indes macht der Blick auf die protestantische Heiligen-*memoria* im 16. Jahrhundert auch auf gravierende Probleme und offene Fragen aufmerksam, die ich nicht verschweigen möchte. Ich hatte ja schon beiläufig darauf hingewiesen, dass es im Protestantismus keine Form der Kanonisierung gibt, die den lehramtlich-juridischen Heiligsprechungsprozessen in der römisch-katholischen Kirche vergleichbar ist. Und das aus prinzipiellen Gründen. Denn aus reformatorischer Perspektive erheben sich schwere Bedenken, ob die Kirche das Recht hat, kraft der ihr verliehenen Vollmacht autoritativ-rechtskräftig zu dekretieren, dass ein bestimmter Mensch bereits jetzt im ewigen Heilsstand ist. Wird damit nicht Gottes Gericht vorgegriffen? Werden damit nicht Menschen aus der Zweideutigkeit herausgenommen, die auch die ‚heiligste‘ Existenz unter den Bedingungen der Erbsünde kennzeichnet? Anders gefragt: Vermag die Kirche den Heiligen so in die Herzen zu sehen, dass sie mit Gewissheit konstatieren kann, ihrem vorbildlichen Lebenswandel entspreche auch eine reine Seele? Evangelische Theologie kommt nicht umhin zu sagen: Nein.

Eine definitive Kanonisierung bestimmter Heiliger kann es deshalb nach evangelischem Verständnis nicht geben. Die Auswahl von Heiligen bleibt immer historisch-kontingent und darum vorläufig. Sie ist auch keine autoritative Entscheidung einer Kirchenleitung, sondern geschieht gleichsam in einem ungesteuerten kirchlichen Rezeptionsprozess, in dem sich bestimmte Gestalten als vorbildfähig herauskristallisieren. Die Entwicklung ist dabei im Fluss. Die Eingrenzung eines festen Kreises von „Heiligen“ im Unterschied zu denen, die nicht heilig sind, ist nicht möglich. Es ist auch kein Zufall, dass sich die feste Zuschreibung des Attributs „heilig“ an eine bestimmte Person im Protestantismus nicht eingebürgert hat; es gibt keinen „heiligen Martin Luther“. Dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass auch für die exemplarischen Christen, die man in einem emphatischen Sinn als „Heilige“ bezeichnen könnte, das „*simul iustus et peccator*“ („gerecht und Sünder zugleich“) gilt. Ja, ihre Vorbildlichkeit gründet geradezu darin, dass sie sich in exemplarischer Weise ihrer Erlösungsbedürftigkeit bewusst sind und sich ganz auf Gott verlassen. Unter diesem Gesichtspunkt würde übrigens (ganz allgemein gesagt) die Verehrung für die Heiligen nicht geschwächt, sondern intensiviert und in ihrer Überzeugungskraft gestärkt, wenn man die Heiligen mit ihren Fehlern und in ihrer Widersprüchlichkeit zeichnen würde, statt sie als Glaubens- und Liebesheroen zu überhöhen.

Die genannten gravierenden Differenzen ändern jedoch nichts daran, dass ein ökumenisches Heiligengedenken im beschriebenen Sinn möglich und wünschenswert ist. Interessanterweise hat Papst Johannes Paul II. von einer „Ökumene der Märtyrer“<sup>36</sup> gesprochen und damit dokumentiert, dass die römisch-katholische Kirche (unabhängig von der Möglichkeit eines formalen Heiligsprechungsverfahrens) erinnerungswürdige Glaubenszeugen auch jenseits ihrer Konfessionsgrenzen zu erkennen vermag. Entsprechend können Protestanten in „evangelischer Katholizität ... etwa einen Maximilian Kolbe ebenso als Vorbild oder Heiligen ... ehren wie Dietrich Bonhoeffer“<sup>37</sup>. Gewiss wird es „Heilige“ geben, deren Name so stark mit konfessioneller Identitätsvergewisserung verbunden ist, dass es der jeweils anderen Seite schwer fällt, sie als gemeinsames Erbe anzuerkennen. Und es wird ein Prüfstein für den ökumenischen Fortschritt sein, inwieweit das möglich ist. Denn wenn etwa Luther nicht in das gemeinsame Erbe integrierbar sein sollte, dann kann von einem gemeinsamen Erbe wohl kaum gesprochen werden<sup>38</sup>. Umgekehrt dürfte – wie Jörg Haustein zu Recht anmerkt – die „Kanonisierung von Exponenten der Konvertitenmacherei wie Niels Stensen oder extremer und gewaltsamer Katholisierung wie Jan Sarkander“<sup>39</sup> sich kaum als Akt ökumenischer Offenheit deuten lassen – von deren „Propagierung als ökumenische Vorbilder“<sup>40</sup> ganz zu schweigen! –, und es wäre zu fragen, ob derartige Heiligsprechungen im Lichte neuer Einsichten nicht auch wieder rückgängig gemacht werden können oder gar müssen. Zumindest wäre gerade an diesen Fällen im Sinne ökumenischer Verständigung exemplarisch zu zeigen und auszusprechen, dass Heiligsprechung keineswegs die Billigung *aller* Worte und Taten der so Geehrten einschließt: Auch die Heiligen sind Sünder. Aber es gibt doch auch Gestalten, deren Zugehörigkeit zur gemeinsamen Geschichte weniger strittig ist. Und vorbehaltlich besserer historischer Belehrung würde ich vermuten, dass die hl. Afra zu ihnen gehört. Warum sollten wir ihr Gedächtnis dann nicht gemeinsam ehren?

- 1 DH 1821.
- 2 Hausteint, Luthers frühe Kritik 1202.
- 3 Stellungnahme der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen zu dem Text „Communio Sanctorum“ der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Tübingen 2002, Abschnitt C3 (Nr. 153–168), bes. Nr. 155f.
- 4 Vgl. u.a.: Barth, Sehnsucht nach den Heiligen; Wenz, Evangelisches Heiligenverständnis; Zimmerling, Die Heiligen in evangelischer Sicht.
- 5 Vgl. dazu u.a.: Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften 277–300; Kretschmar-Laurentin, Der Artikel vom Dienst der Heiligen; Peter Manns, Luther und die Heiligen, in: Ders., Vater im Glauben 535–580; ders., Die Heiligenverehrung nach CA 2. Ebd. 596–640.
- 6 Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften 280.
- 7 Ebd.
- 8 Abgedruckt in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 91980, 83b–83c. Die folgenden Belege im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.
- 9 Ebd.; Übersetzung der lateinischen Fassung: „...mediatorem, propitiatorem, pontificem et intercessorem“.
- 10 Apol 21; abgedruckt in: Die Bekenntnisschriften (wie Anm. 8) 316–328.
- 11 Die prinzipielle Gleichordnung von Mönchsberuf und bürgerlichem Beruf wird schön illustriert durch eine altkirchliche Anekdote, die Melanchthon in Apol 27 erzählt. Der hl. Antonius habe Gott einst um ein Zeichen gebeten, „wie weit er kommen wäre ins Leben der Vollkommenheit. Da ward ihm [im Traum] angezeigt ein Schuster zu Alexandria, und ward ihm gesagt, dem Handwerksmanne wäre er in Heiligkeit gleich. Bald den andern Tag macht sich Antonius auf, zog gen Alexandria, sprach denselbigen Schuster an, und fraget mit Fleiß, was er für ein heiligen Wandel, Leben und Wesen führet. Da antwortet ihm der Schuster: Ich tu nichts besonders; denn morgens spreche ich mein Gebet vor [für] die ganze Stadt und arbeite darnach mein Handwerk, warte meines Hauses usw. Da verstund Antonius bald, was Gott durch die Offenbarung gemeint hätte. Denn man wird nicht durch dies oder jenes Leben für [vor] Gott gerecht, sondern allein durch den Glauben an Christum.“ Die Bekenntnisschriften (wie Anm. 8) 389; vgl. Wenz, Evangelisches Heiligenverständnis 188.
- 12 Vgl. etwa: Zimmerling, Die Heiligen in evangelischer Sicht 352 f.
- 13 Die Bekenntnisschriften (wie Anm. 8) 416–426.
- 14 Fuchs, Protestantische Heiligen-memoria.
- 15 Deshalb ist im übrigen auch der bis heute beliebte Ausdruck „Altgläubige“ für die römische „Religionspartei“ in hohem Maße irreführend; jedenfalls entspricht er nur der römischen Selbstwahrnehmung und ist darum als neutrale Bezeichnung ungeeignet.
- 16 Fuchs, Protestantische Heiligen-memoria 592 (alle folgenden Zitate dieses Absatzes ebd.). – Diese Aufgabe stellte sich jedenfalls nach dem Erlahmen der eschatologischen Naherwartung, mit der die „erste Generation der Reformatoren ... ihr eigenes Wirken als die Vorbereitung auf das Wiederkommen des Herrn interpretieren“ konnte (ebd.).
- 17 Ebd. 593.
- 18 Ebd. 593f., zur Charakterisierung von: Heinrich Bullinger, Veruolung. Von der schweren/langwirigen Veruolung der Heiligen Christlichen Kirchen, Zürich 1573.
- 19 Fuchs, Protestantische Heiligen-memoria 594.
- 20 Ebd. 595.
- 21 Ebd. 600.
- 22 Ebd. 602.
- 23 Ebd.
- 24 Ebd. 603.
- 25 Ebd. 613.
- 26 Fuchs nennt „prinzipiell fünf Möglichkeiten des Umgangs mit der Heiligkeitradition: Vergessen, Neuschöpfung, Übernahme, Traditions-kritik und Umdeutung“ (ebd. 607).
- 27 Ebd. 602.
- 28 Ebd.
- 29 Ebd. 604.
- 30 Ebd. 608.
- 31 Ebd. 602 f.
- 32 Ebd. 607.
- 33 Zu Letzterem vgl. ebd. 609 f.
- 34 So „hielt sich die Heiligenverehrung bis hin zum Wallfahrtswesen in vielen protestantischen Gebieten. 1552 ließ die Stadt Wismar Münzen schlagen, die den hl. Laurentius zusammen mit seinem Martergerät, dem Rost, zeigten. Selbst in Hessen-Kassel gehörten Heiligenbilder in den Kirchen und ihr Verehrung noch zu Zeiten des Landgrafen Moritz zum religiösen Normalverhalten der Bevölkerung.“ Ebd. 597.
- 35 Übrigens hatte man auch keine prinzipiellen Schwierigkeiten mit den Wundern, die den Heiligen zugeschrieben wurden. Vgl. ebd. 606.
- 36 Zitiert nach: Hausteint, Luthers frühe Kritik 1202 (dort unbelegt).
- 37 Ebd.
- 38 Unbefriedigend sind in dieser Hinsicht übrigens gut gemeinte Formeln wie die, Luther sei „weder Ketzer noch Heiliger“ (so der Titel eines von Hans Friedrich Geißer herausgegebenen Sammelbandes über – wie der Untertitel angibt – „Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog“ [Regensburg 1982]). Denn nach evangelischem Verständnis kann die Kirche Heiligkeit weder verbindlich zu- noch gar definitiv absprechen.
- 39 Hausteint, Luthers frühe Kritik 1202.
- 40 Ebd.