

# Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Heiligenverehrung

Von Dietrich Ritschl

Die Verknüpfung von ernster theologischer Argumentation, ökumenischem Streben und doxologischer Freude, die für den Jubilar, Professor Jean-Louis Leuba, seit so vielen Jahrzehnten kennzeichnend ist, lädt an diesem Ort zur kurzen Darlegung einer Reflexion über ein Thema ein, das neben theologischer Strenge und ökumenischer Geduld auch Einsicht in die Eigenart doxologischer Sprache verlangt. Es geht um die Frage der Heiligenverehrung, die teilweise als selbständiges Thema, teilweise im Zusammenhang mit einer erneuten Analyse der Marienverehrung und der Mariologie in ökumenischen Gremien Aufmerksamkeit gefunden hat. Gemeinsame ökumenische Arbeitsthemen zerfallen bekanntlich in zwei Gruppen: in Fragen der Theologie und Frömmigkeit, die allen am Gespräch beteiligten Traditionen gemeinsam vertraut oder ähnlich wichtig sind, und in solche, die nur dem einen, aber nicht dem andern Partner am Herzen hegen. Marien- und Heiligenverehrung gehören zweifellos zur zweiten Gruppe. Damit ist von vorneherein eine Unsymmetrie gegeben, die von den dem Thema gegenüber neutralen oder gar ablehnenden Gesprächspartnern besondere Geduld und echte ökumenische Neugierde verlangt. Geduld ist nötig, um die alten Kontroversfragen aufs neue zu sichten, die Kritiken zu überprüfen, und echte Neugierde ist eine unverzichtbare Grundhaltung für jeden ehrlichen Dialog, denn es könnte doch sein, daß meine Neutralität oder Ablehnung irrig war und es Einsichten zu gewinnen gilt, die ich bislang nicht hatte. Es ist ein Zeichen ökumenischer Liebe, eine mir fremde Frage und mit Skepsis betrachtete Position doch zu meinem theologischen Thema zu machen, wobei sozusagen die neugierige Liebe als Vorschuß das leisten muß, was meine eigene theologische Tradition nicht oder noch nicht ermöglicht.

Moderne Sprachphilosophie, besonders aus dem Bereich analytischer Philosophie im englischen Sprachbereich, ermöglicht dem Theologen die Verwendung eines neuen Organons, das vielleicht zu tieferer Analyse und breiterer Toleranz befähigen kann als das bisher verwendete philosophische Rüstzeug. Wenigstens können die Grenzen der Sprache sowie auch wichtige Unterscheidungen, etwa zwischen deskriptiver und askriptiver (referierender und doxologischer) Sprache, klarer erkannt werden. Jüngste Diskussionen über Marienverehrung und Mariologie<sup>1</sup> haben schon gezeigt, welche neuen Einblicke durch differenzierte Handhabung der Analyse der Sprachgestalt gewonnen werden können. Manche mariologische Formulierung kann wie eine »Alloiosis« für eine andere Aussage aufgefaßt werden, die aus irgendwelchen Gründen (vielleicht auch kritisierbaren und verwerflichen Gründen) nicht gemacht wird. So sind bekanntlich viele mariologische Aussagen ein »modus loquendi« für ekklesiologische Sachverhalte. Sollte dies bei der Verehrung von Heiligen auch der Fall sein? Die Einsicht als solche würde freilich frühere Kritik nicht automatisch auslöschen, sie würde die Gewichte aber anders setzen und vielleicht auch protestantischer Theologie und Kirche einen neuen Zugang zu Traditionen eröffnen, die nur teilweise zu recht abgelehnt worden waren. Im Fall der Mariologie bzw. der von ihr scharf zu unterscheidenden Marienverehrung hat es sich in jüngsten Diskussionen gezeigt, daß vielleicht über das erste Dogma (*theotokos*, 431) ökumenischer Konsens erreicht werden könnte, daß vielleicht das zweite (*semper virgo* 55 3) als modus loquendi für eine konsensfähige theologische Einsicht aufgefaßt werden kann, daß hingegen das dritte (*immaculata conceptio*, 1854) sowie das vierte Dogma (*assumptio*, 1950) auch einer geduldigen Analyse als einer möglichen »Alloiosis« für etwas anderes, oder als eines Rück-

<sup>1</sup> Vgl. Heiko A. Oberman, »The Virgin Mary in Evangelical Perspective«, in: Journal of Ecum. Studies, Vol. I, Nr. 2, 1964, 271-298. S. auch »Maria, Evangelische Fragen und Gesichtspunkte«, hg. Catholica-Arbeitskreis der VELKD, Hannover 1982, dort Lit. Vgl. auch D. Ritschl, »Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie«, in diesem Band S. 40-59.

schlusses aus einer Anzahl von theologisch möglichen Rückschlüssen, eines Umkehrschlusses also, kaum standhalten können. Dabei ist es historisch interessant, daß die Orthodoxie des Ostens gerade diese beiden Mariendogmen des Westens nicht akzeptiert hat.

Nun ist das Phänomen der Heiligenverehrung ungleich weniger durch altkirchliche und dann durch römisch-katholische Dogmenbildung inhaltlich bestimmt und exklusiv definiert als die Verehrung Marias und die aus ihr hervorgegangene Mariologie als einer – logisch gesprochen – autonomen Paratheologie. Aber es gibt in der Orthodoxie eine tief verwurzelte und unaufgebbare Tradition der Heiligenverehrung und in der katholischen Theologie und Kirche besteht eine Fülle von dogmatischen Deduktionen aus ekklesiologischen Obersätzen, die eine auf Autonomie hinstrebende Theologie der Heiligen in deskriptiver Sprache erlaubt. Sie rechtfertigt nicht nur in der Frömmigkeit langsam gewachsene Verehrung von Heiligen, sie stimuliert und reguliert sie auch inhaltlich. Welche Positionen kann Theologie und Kirche reformatorischer Tradition durch ein neues Überdenken dieser Sachverhalte anstreben und zu entfalten hoffen? Das soll im folgenden in rein systematischer Weise skizziert werden. Die historische Arbeit ist bereits geleistet worden und muß hier nicht wiederholt werden<sup>2</sup>.

## 1. Die Hochschätzung der Heiligen in der östlichen Orthodoxie

Um es vorweg zu sagen: die Möglichkeit eines Konsenses zwischen der östlichen Orthodoxie und reformatorischer Tradition hängt in der Frage der Heiligenverehrung – und nicht nur hier – an der Entscheidung, ob die altkirchliche<sup>3</sup> und orthodoxe<sup>4</sup> Rede von der *theiosis*, der Vergöttlichung, letztlich dasselbe besagen will wie die westliche Lehre von der Rechtfertigung. Wenn dies nicht der Fall ist, wie Harnack und die ihm folgenden Autoren urteilten, dann wird westliche reformatorische (vielleicht auch katholische) Theologie vor der Heiligentradition der Orthodoxie weiterhin als vor einem vielleicht ästhetisch interessanten aber inhaltlich fremden Phänomen stehen. Wenn aber tiefere theologische Analyse und inhaltliche Übersetzungarbeit zur Erkenntnis eines bereits vorhandenen, wenn auch verborgenen Konsenses führen könnte, so wäre der Weg für einen Lernprozeß auch in protestantischen Kirchen offen. Gerade das Gespräch mit der Orthodoxie könnte diese Befreiung herbeiführen, weil hier die meisten der protestantischen Vorbehalte und Kritiken gegenüber westlich-katholischer Heiligenverehrung nicht verfangen.

Wir mögen Reserven gegenüber der orthodoxen Lehre haben, das Christsein sei als ein »Prozeß« vom Alten zum Neuen hin, vom sakralen zum geheiligten Status hin zu verstehen. Wir dürfen dann aber nicht über angeblich »statische« Elemente in der orthodoxen Theologie und Anthropologie klagen. Die »Stufen«, die es auch nach einem modernen Autor wie A. I. Osipov zu »erklimmen«<sup>5</sup> gilt, sollten nicht zu eilig als via salutis nach der Art des klassischen Methodismus oder auch des kontinentalen Pietismus interpretiert werden. Gerade der von Harnack der Orthodoxie vorgeworfene Automatismus der Erlösung wird durch den ständigen Hinweis auf das dynamische Wirken des Heiligen Geistes im Leben der Gläubigen widerlegt. Die altkirchliche Formulierung, daß die Gläubigen »durch den Sohn« und »im Geist« vom Vater adoptiert werden, d.h. in der Sprache der Kappadozier und ihrer Nachfolger, daß sie an den *energeiai*, den göttlichen Energien, die nicht von dieser Welt sind, teilhaben, birgt eine so

<sup>2</sup> Vgl. in: Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes, hg. Kirchl. Außenamt der EDK, Frankfurt 1981 (= Beiheft Nr. 41 zur ÖR), die Aufsätze von A. I. Osipov (96-113) und G. Kretschmar (114-136), dort Lit.

<sup>3</sup> Vgl. D. Ritschl, »Die Einheit mit Christus im Denken der griechischen Väter«, in: ders., Konzepte, Ges. Aufsätze, Patrist. Studien, Bd. I, Bem 1976, 78-101.

<sup>4</sup> S. z.B. A. I. Osipov, »Die Heiligen als Zeichen der Erfüllung von Gottes Verheißung für den Menschen«, in der in Anm. 2 gen. Publikation, 96-113.

<sup>5</sup> A. I. Osipov, a.a.O., 97.

differenzierte und reiche Theologie in sich, daß ein direktes Vergleichen ihrer sprachlichen Endergebnisse mit westlich-reformatorischen Standardthesen kaum sinnvoll sein kann. Dem Westen (freilich auch der röm.-katholischen Tradition) fehlt das Konzept der »Energien«. Das ist schon oft als Nachteil beklagt worden. In der Frage der Heiligen, ihres Vorbildes und ihrer Verehrung, wirkt sich diese theologische Differenz aus der Gotteslehre besonders stark aus. Mindestens die apophatische Seite theologischen Vorgehens muß dem Westen weitgehend verborgen und fremd bleiben und in seiner Beurteilung der Orthodoxie immer wieder zu dem Verdikt führen, dort sei Entweltlichung und damit auch das Fehlen von Sozialethik ein typisches Merkmal oder eine Folge der Rede von der »Vergöttlichung«. An dieser Stelle muß zukünftige ökumenische Arbeit Wichtiges leisten. Dabei wird es besonders schwierig sein, die unterschiedlichen Zeitbegriffe in Ost und West der Kirche zu analysieren und in die Sprache der jeweiligen Gegentradition zu übersetzen. Daran wird sich dann auch entscheiden, ob westliche (reformatorische) Theologie mit der für die Orthodoxie so zentralen Vorstellung der Transfiguration etwas anfangen kann: ist sie ein zeitlicher Vorläufer oder ein Zeichen der Auferstehung? Soll sie von der Transfiguration von Jesus her als Vorwegnahme verstanden werden, und wenn ja, ist sie von der Verklärung Christi her auf die Gläubigen übertragbar? Dieser Gedankengang ist – als Analogie sowie als Deduktion – reformatorischer und letztlich auch katholischer Denkweise fremd. Er ist aber ein durchaus möglicher Gedankengang, der an westliche Voraussetzungen anknüpfen könnte.

Das wesentliche an der ostkirchlichen Lehre – sie ist ja eigentlich keine Lehre sondern eine Frömmigkeitstradition – von den Heiligen und der ihnen gebührenden Verehrung ist nicht einfach aus der Historie zu erklären. Freilich ist es historisch richtig, auf die doppelte Wurzel zu verweisen, auf die Märtyrerverehrung und die damit verbundenen Feste einerseits, sowie auf die Bedeutung der Askese und des vorbildhaften, geheiligen Lebens andererseits. Zentraler ist die Feststellung, daß es beim ganzen Phänomen der Heiligen um nichts weniger als um die sichtbare Manifestation der Wirkung des Heiligen Geistes geht. Mir ist die Klage, die westliche, besonders die protestantische Theologie, habe keine »Lehre vom Heiligen Geist« entfaltet, immer als übertrieben erschienen; die Gründe sowie die geheimen Anliegen für diese Klage erscheinen mir sogar als suspekt. Aber es ist sicher richtig, daß unsere theologische Tradition vor der Bezeichnung konkreter »Manifestationen« der Wirkung des Heiligen Geistes zurückgeschreckt ist. Hier aber liegt ein wesentliches Moment ostkirchlicher, orthodoxer Betonung der tröstlichen, zeichenhaften Funktion der Heiligen. Es ist fast unnötig hier zu betonen, daß natürlich auch ostkirchliche Theologie vom paulinischen Sprachgebrauch weiß, nach dem alle Gläubigen als »Heilige« bezeichnet werden können. Nein, es geht um die besondere Manifestation! Sie zeigt sich weniger im Moralischen als im Himmlichen, weniger in der Qualität als in der vom Geist gewirkten Zeichenhaftigkeit, weniger im Faßbaren als im Erhofften. Was wir in gängiger protestantischer Sprache als Einbruch des Neuen in das Alte, als Liebe in einer Welt von Haß, als Demut inmitten von Hochmut bezeichnen, das genau meinen orthodoxen Christen, wenn sie in ihren Heiligen den »neuen Menschen«, Heiligkeit der Demut und Liebe, Askese, und im individuellen Leben »eine Stille,... ungemeine Süße,... ungeheure Freude, ... unbeschreibliche Wärme, ... und Wohlgeruch<sup>6</sup> zu erkennen meinen. Die protestantische Gegenfrage wird schnell darauf gerichtet sein, ob man überhaupt in einem individuellen Menschen die *kainektisis* zu erkennen hoffen könnte. Unsere Theologie hat uns streng angewiesen, das Neue nur in Jesus Christus sehen und feiern zu wollen. Es ist die Frage, ob wir in dieser theologischen Richtigkeit nicht die Konkretion zu verlieren in Gefahr waren.

Die Heiligen der Ostkirche sind nicht wie die der römisch-katholischen Frömmigkeit Gefäße gesammelter und gar überschüssiger Gnade oder Verdienste. Dieses Denken ist der Orthodoxie fremd. Vielmehr sind sie Zeichen der wirklichen Gegenwart des Geistes Gottes unter den

<sup>6</sup> Serafim v. Sarov, zitiert bei A. I. Osipov, a.a.O., 112.

Menschen, und sie können darum als Paradigmen ethischer Haltungen oder Entscheidungen verehrt werden. Das ist aber nur eine sekundäre Funktion. Primär ist ihr Zeichencharakter als Manifestationen der Wirklichkeit göttlicher Gegenwart, d.h. der Partizipation geschichtlicher Menschen an den »Energien« der Trinität im Heiligen Geist. Ihre Spiritualität – ein bei uns wieder häufig gebrauchter und gewiß nicht unproblematischer Terminus – ist nicht eine in ihnen ruhende Qualität, vielmehr ist sie ein Transparent für das den Menschen zugewandte Wirken der Trinität. Die Heiligen wirkten im Leben so wie die Ikonen im Bildhaften.

## 2. Die Verdienste der Heiligen in klassisch römisch-katholischer Tradition

Es genügt, wenn ich hier ganz kurz rekapituliere, was klassisch römisch-katholische Tradition über die Heiligen lehrt<sup>7</sup>. Es soll damit freilich nicht behauptet sein, alle heute einflußreichen katholischen Theologen – oder die Gläubigen insgesamt – machten sich die klassische Lehre zu eigen. Ähnlich fundamental wie für die Orthodoxie die *theiosis* für das Verständnis und die Verehrung der Heiligen, ist für unsere katholischen Mitchristen das quantitative Verständnis von Gnade. Es ist fast peinlich, sich so auszudrücken, denn an dieser Stelle ist wohl klassisch-katholische Theologie am ehesten verwundbar und protestantischer Hochmut kann hier die leichtesten Siege feiern. Und mehr noch: viele katholische Exegeten und Dogmatiker stimmen mit den klassisch-protestantischen Kritiken weitgehend überein. Um die Tradition aber sozusagen in ihrer Mitte greifen zu können, muß doch auf klassische Definitionen zurückgegriffen werden. Und um Definitionen handelt es sich hier in der Tat.

Voraussetzung theologischer Argumente zum Thema der Heiligen ist die Umdefinierung der Worte »communio sacramentorum« im Sinn des gemeinsamen Besitzes heiliger Güter<sup>8</sup>. Auch wer diese Interpretation konkret ablehnt, muß doch, um der katholischen Besonderheit des Verständnisses der Heiligen gerecht zu werden, lehren, daß die Heiligen als Glieder des mystischen Leibes Christi an »etwas« teilhaben, daß sie sich selbst, anderen (Lebenden oder Verstorbenen), sowie Gott zuwenden können. Eine der ersten Feststellungen in der dogmatischen Reflexion über Heilige ist aber die These, lebende Gläubige könnten sinnvoll für Verstorbene beten. Dies wiederum basiert auf der These, Lebende könnten »durch die im Gnadenstand verrichteten guten Werke füreinander Gaben von Gott de congruo verdienen«<sup>9</sup>. Stellvertretende »Genugtuung« durch »die im Gnadenstand verrichteten Bußwerke«<sup>10</sup> ist, auch von reformatorischer Theologie her, wohl eine verständliche Vorstellung. Sehr viel schwieriger ist die weitergehende Lehre, die Heiligen im Himmel zu verehren »und sie um ihre Fürbitte anzurufen«<sup>11</sup>, darum schwierig, weil damit doch ein »Weiterleben«, also eine Fortsetzung subjektiven Bewußtseins statuiert wird. Man könnte diesen Gedanken natürlich leicht dadurch relativieren, daß man auf mittelalterliches Weltbild und seine möglichen Folgevorstellungen verweist. Theologisch wichtiger aber ist die grundsätzliche Frage, ob wir heute wirklich von einer spirituellen Aktivität verstorbener Gläubiger sinnvoll sprechen können und wollen. Wie unterschiede sich diese christliche Rede von den verschiedenen aus der Religionsgeschichte bekannten (und noch heute geübten) Formen des Ahnenkultes? Wie ernst wird hier noch der Tod als wirklicher Tod eines Menschen, eines Gläubigen, genommen? Ich habe in afrikanischen Ländern erfahren, wie lebendig die Vorstellung ist, die verstorbenen Ahnen wirkten heute in Zorn und Behütung noch auf die Lebenden ein – inwiefern wollen wir Christen uns von diesen Ängsten und Hoffnungen unterscheiden?

<sup>7</sup> L. Ott, Grundriß der kath. Dogmatik, Freiburg 1961<sup>5</sup>, dient mir hier mit der Summierung der dogmatischen Sätze sowie der Belegstellen aus der Tradition als typisches Lehrbuch.

<sup>8</sup> L. Ott, a.a.O., 378f.

<sup>9</sup> L. Ott, a.a.O., 381.

<sup>10</sup> L. Ott, ebd.

<sup>11</sup> L. Ott, a.a.O., 383.

Noch wichtiger aber als die Frage nach der Ernsthaftigkeit des Todes ist die eingangs erwähnte Problematik der Quantifizierbarkeit der Gnade. L. Ott lehrt noch unmißverständlich, daß die Suffragien als satisfaktorischer Wert der guten Werke Gott »als Ersatz für die zeitlichen Sündenstrafen angeboten« werden können<sup>12</sup>, und daß die »Heiligen des Himmels« ihrerseits lebenden Menschen sowie »den armen Seelen im Fegefeuer durch ihre Fürbitte zu Hilfe kommen« können<sup>13</sup>. Bei all diesen vikariätsmäßigen Handlungen ist ein Überschuß an gnadenwirkenden Gehorsamstaten entscheidend wichtig; diese Grundthese wird durch etliche päpstliche Verlautbarungen belegt und bestätigt. Die Frage der Verehrung der Heiligen tritt gegenüber diesen Überlegungen weit in den Hintergrund. Sie ist, historisch geurteilt, ein Ergebnis der westlichen Position in der ikonoklassischen Kontroverse, als solche kein echtes theologisches Problem für den westlichen Theologen, schon darum nicht, weil die damaligen Voraussetzungen des Streites – neuplatonisches gegenüber pragmatischem, sprich aristotelischem Verständnis – gewiß nicht mehr die unsrigen sind.

Was »nützen die Heiligen« in unserer Stellung gegenüber Gott? Solche Fragestellung ist der östlichen Orthodoxie völlig fremd, sie ist aber ein wesentlicher Teil römisch-katholischer Frömmigkeit und Theologie. Die Argumentation besteht aus einer langen Serie von Deduktionen aus Obersätzen, genauer, aus Deduktionen von Deduktionen. Sprache, die eigentlich askriptiv, doxologisch sein sollte, wird in katholischer Dogmatik zur Deskription: die Heiligen, sofern sie verstorben sind, sind bewußte Individuen, sie »haben« Gnadenquantitäten, die andere Gläubige nicht haben oder hatten, sie können angerufen werden, bewirken etwas Gott und Menschen gegenüber, kein Wunder, daß den Gläubigen empfohlen wird, sie zu verehren. (Die von Protestanten – und in der Alten Kirche bereits von Vigilantius – verurteilte Reliquienverehrung ist so schlimm ja nicht, wenn man an die psychologische Wirkung eines Fetisch denkt; theologisch »schlimm« ist die Vorstellung einer Gnaden-»wirkung«. Ich persönlich freue mich über eine Krawatte von Dietrich Bonhoeffer und eine kupferne Teekanne, von ihm in Barcelona gekauft, die mir seine Schwester geschenkt hat, was würde mich dazu treiben, diese Objekte je als gnadenwirkend zu verstehen?)

Aber auch hier wirkt ein spezifisches Zeitverständnis. In einer Diskussion in der »Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen« in Deutschland und Berlin-West entgegnete mir ein geschätzter katholischer Kollege auf die Behauptung, katholische Heiligenverehrung müsse sich gegen den Vorwurf des »christlichen Ahnenkultes« zu wehren wissen, hier sei ein anderes Zeitverständnis anzuwenden: das Leben von Maximilian Kolbe oder von Dietrich Bonhoeffer sei als ein »Gebet« zu verstehen, das in der Zeitlosigkeit Gottes (hier liegt natürlich ein Problem!) heute noch als Gebet zu verstehen sei, in dessen Kraft und Demut ich mich aufgehoben fühlen kann. Dieser Gedankengang ist völlig nachvollziehbar. Anders aber steht es mit der in katholischer Dogmatik gerechtfertigten und von Papst Johannes Paul II. beanspruchten Behütung durch die Gottesmutter Maria bei dem Attentat auf ihn am 13. Mai 1981. Es ist eine Sache, ob die Heiligen (und Maria) für uns betend gedacht werden – eine nachvollziehbare Vorstellung in Grenzen –, eine andere Sache aber, ob die Heiligen (und Maria) als Agenten unserer Behütung tätig gedacht werden können. Welche »Alloiosis« oder welcher »modus loquendi« wäre wirksam und verständlich, wenn es sich um letzteres handeln sollte? Es müßten schon Maria und die Heiligen als »Alloiosis« für »Gott in Jesus Christus« statuiert werden, was erhebliche Schwierigkeiten bedeuten wird. Mindestens wird man fragen müssen, welche regulatorische Funktion eine solche dogmatische These haben würde, denn dogmatische Thesen sollen doch – neben vielleicht anderen Funktionen – regulative, d.h. den Dialog zwischen den Gläubigen steuernde Funktion haben. Was würde hier gesteuert? Würde nicht viel eher Neues, Steiles behauptet, das aus anderen Quellen nicht abgeleitet werden kann? Auch hier

<sup>12</sup> L. Ott, a.a.O., 387.

<sup>13</sup> L. Ott, a.a.O., 388.

wird in Zukunft in ökumenischer Arbeit entscheidend Wichtiges neu bedacht werden müssen. Eine Schwierigkeit, die bereits vorauszusehen ist, wird in diesem Dialog darin bestehen, die genuin theologischen von den weltanschaulichen und allgemein kosmologischen Fragen abzutrennen, also die im Evangelium der Bibel enthaltenen Aussagen vom Rahmenwerk der Vorstellung, verstorbene Menschen seien »im Himmel« weiterhin als Agenten für dies oder jenes tätig, loszulösen. Das ist nur in sekundärer Weise eine theologische Frage, primär handelt es sich hier um die unkritische Übernahme oder um die kritische Umformung antiker und mittelalterlicher Welt- und Himmelsvorstellungen. Katholische Theologen verweisen hier auf die Diskrepanz zwischen offizieller Theologie und tatsächlicher Frömmigkeit. Protestantische Theologie müßte dasselbe tun, wäre nicht durch ihren Rigorismus offiziell der Himmel »entleert« worden, d.h., wäre nicht seit Jahrhunderten den Gläubigen gesagt worden, ihre Vorstellungen vom Weiterleben ihrer geliebten Verstorbenen seien theologisch höchst fragwürdig, in Wahrheit sei »der Himmel« nur von der Trinität bevölkert, die Verstorbenen seien alle »im Gedächtnis Gottes« aufgehoben. Ich selbst bekenne mich an diesem Punkt für schuldig: auch ich habe so gelehrt und gepredigt, weil mir andere – konkretere – Vorstellungen suspekt sind.

### **3. Die klassisch protestantische Kritik**

Noch weniger als eine Summierung der katholischen Lehre von den Heiligen ist hier eine Zusammenfassung der klassisch protestantischen Kritik vonnöten. In ihr geht es einzig um ein Prinzip: um die Wahrung der Einzigkeit Christi bei allem, der Demonstration des wirklich Neuen, der wahren Heiligkeit, Fürbitte und Fürsorge. Er allein ist der Hohepriester genannt, der ständig für die Gläubigen, ja für die ganze Welt, Fürbitte leistet und einsteht. Zugleich aber hat protestantische Theologie – wohl zu recht – den Gläubigen immer wieder den Weg verwehrt, in Jesus von Nazareth das direkte »Vorbild« christlichen Lebens zu sehen. Die verschiedenen Modelle einer »imitatio-Christi-Ethik« sind immer wieder unter dem Hinweis, wir Christen seien nicht Christus, kritisiert worden. Damit bleibt freilich die Frage unbeantwortet, an wem wir uns orientieren sollen. Und hier setzen natürlich auch die Probleme ein. Wer ist denn dann unser Vorbild? Wollte man die ganze Frage der Heiligenverehrung auf das Phänomen des Vorbildes reduzieren, so würde es sich schon lohnen, die protestantische Position zu verlassen.

Georg Kretschmar hat in einem souveränen Artikel die historischen sowie die theologischen Bedenken, Offenheiten und Möglichkeiten reformatorischer Theologie gegenüber dem Phänomen der Heiligenverehrung aufgezeigt<sup>14</sup>. Unter Verweis auf Conf. Augustana XXI und ausgiebige Literatur zum Thema antwortet er in für ihn typischer Verbindung von historischer Gründlichkeit und theologischer Demut auf Professor A. I. Osipovs Referat über die orthodoxe Stellung zur Frage der Heiligenverehrung. Auch er denkt, – er spricht für Lutheraner, aber wohl auch für uns Reformierte – ein neues Erlernen der Verehrung von Heiligen sei sinnvoll und notwendig. H.-J. Held, der Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD, vertritt einen ähnlichen Standpunkt<sup>15</sup>. Aber wo belassen uns diese Einladungen und Ermahnungen? Sollen wir uns eher der orthodoxen oder der römisch-katholischen Fassung der Heiligenverehrung positiv zuwenden?

### **4. Neue Offenheit gegenüber Heiligenverehrung**

Psychologische Überlegungen scheinen – sehr zu unrecht – nicht in theologische

---

<sup>14</sup> G. Kretschmar, »Die Heiligen als Zeichen der Erfüllung von Gottes Verheibung für den Menschen«, in: Beifl. zur ÖR, Nr. 41, 114-136.

<sup>15</sup> H.-J. Held, »Im Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Zum VIII. Gespräch zwischen der russischen Orthodoxie und der Evang. Kirche in Deutschland, Odessa, Oktober 1979«, in: ÖR 29, 1980, 350-358.

Argumentationen zu passen. Die Angst der Theologen, vor allem protestantischer Theologen, vor psychologischen Argumenten, hat erklärbare theologieschichtliche Gründe, sie wird sich aber in den kommenden Jahren bitter rächen, sollte nicht eine Änderung eintreten. Wir leben in einer Zeit, in der viele Menschen, besonders die Jugend, nach Vorbildern suchen und sie nicht finden. Ich habe dies in der Kirche sowie in meinem anderen Beruf, in psychotherapeutischer Praxis, in erschreckendem Maße erfahren. Kein Wunder, daß viele Jugendliche nach »Gurus« und anderen Vorbildern suchen, wenn wir Theologen in den Kirchen, wenigstens den protestantischen, ihnen die Vorbilder vorenthalten. Aber sind Heilige – G. Kretschmar nennt in ausführlicher Darlegung als Beispiele Antonius in Ägypten, Franz von Assisi und Dietrich Bonhoeffer<sup>16</sup> – nur »Vorbilder«? Östliche Orthodoxie mag uns hier unterstützen, wiewohl ihr Verständnis von Heiligen nur sekundär sich mit der Vorstellung von Vorbildern deckt. Könnte nicht das Gott dargebrachte Gebet der Heiligen in katholischer Vorstellung auch eine Lehre und Anregung für uns sein, sofern wir uns weiterhin an die Kritik reformatorischer Tradition halten, keine Konzepte von einem *thesaurus ecclesiae*, einer quantitativen Vorstellung von Gnade, zu akzeptieren? In diesem Zusammenhang möchte ich erwähnen, daß der deutschsprachige Protestantismus besonders spröde gegenüber der Vorstellung von Heiligen überhaupt zu sein scheint. In der englischsprachigen Welt, in der ich zwanzig und mehr Jahre gelebt habe, ist auch dem evangelischen Kirchenmitglied – von den Anglikanern nicht zu reden – das Interesse an den Gestalten des Neuen Testamentes viel mehr vertraut als uns. Das mag mit einer gewissen Naivität in neutestamentlicher Exegese im Hinblick auf den historischen Jesus und seine Umwelt zu tun haben. Das Ergebnis ist jedenfalls, daß unter den Gemeindegliedern unproblematisch von »St. James«, »St. Paul«, »St. Philip«, »St. John« gesprochen wird und die Kirchengebäude in England, dem reformierten Schottland und in Amerika sowie in Australien – und ich schreibe diese Zeilen in Australien – tausendfach nach diesen »Heiligen« benannt sind, in der anglikanischen Kirche nach »St. Mary«. Das ist keine unwichtige Beobachtung. Unter diesen Protestanten (mit einem Risiko beziehe ich hier die Anglikaner mit ein) ist die Vorstellung, die Mit-Personen von Jesus seien »Heilige«, und es gäbe seither auch »Heilige«, nicht ungewöhnlich. Wir täten gut daran, diese Vorstellungen neu zu bedenken und unsern protestantischen Purismus, alle seien »Heilige« oder niemand, einer gründlichen Revision zu unterziehen. Allerdings sehe ich keinen Weg, auch keinen noch so raffinierten sprachphilosophischen, die Rede von den akkumulierten Verdiensten der »Heiligen im Himmel« aus der klassisch-katholischen Dogmatik interpretativ als »modus loquendi« für dies oder jenes zu rechtfertigen. Ich denke – so lieblos das tönt – dies sei im klassischen Katholizismus nichts anderes als ein Überbleibsel aus den psychologisch erklärbaren Urgründen religionshistorischer Ahnenverehrung. Aber dafür möchte ich offen sein: daß die Verstorbenen mit Gott in besonderer Beziehung stehen und daß ihr Leben, ihr Opfer und ihr Gebet uns Vorbild und Zeichen der Wirksamkeit des Heiligen Geistes bleiben, wirklich mehr als moralische Vorbilder. Sie sind Zeichen des Neuen. Kein Grund, daß nicht auch reformatorische Christen neu lernen, von Heiligen zu sprechen und sie zu verehren. Freilich, wenn wir von Verstorbenen als den Heiligen sprechen, so bedienen wir uns nicht deskriptiver sondern eher doxologischer Sprache, weil wir letztlich nicht über diese Verstorbenen, sondern über die Herrlichkeit des verklärten und auferweckten Christus sprechen. Dieses Reden ist am Rande der Sprache, die wir gemeinhin benützen. Deduktionen von ihr sind höchst riskant und im Endergebnis meist eine Einladung zum Aberglauben.

Quelle: Dietrich Ritschl, *Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze*, München: Chr. Kaiser, 1986, S. 60-71.

---

16 G. Kretschmar, »Die Heiligen ...«, 122-130.

Ritschl - Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Heiligenverehrung