

Gott, du allein bist heilig. Dich ehren wir, wenn wir der Heiligen gedenken¹

Julia Knop, Freiburg i. Br.

Die Praxis der Heiligsprechung, der Heiligen- und besonders Marienverehrung gilt manchem, der von außen auf die katholische Kirche blickt, als Relikt vergangener Zeiten oder (zumal dann, wenn dieser Blick kritisch und misstrauisch angeschärft ist) als Bestätigung für die allfällige Einschätzung, dass die Kirche sich in ihrer Kompetenz, über gut und böse zu befinden, überschätze. Schnell sind altbekannte (Vor-) Urteile über kirchliche Selbstinszenierung, über ungebührliche Vermischung von Aberglaube und Gottesverehrung, von Kirchenpolitik und Frömmigkeit, über die Verwechslung von Verehrungssprache und Rationalität, über gezielte Konservierung kindlich-religiöser Vorstellungen etc. bei der Hand – Urteile, die in der medialen Öffentlichkeit, die sich nicht immer durch theologische Kompetenz hervortut, gern bedient und gepflegt werden.

Für viele durchaus aufgeklärte und reflektierte Menschen, die in ihrer Kirche beheimatet sind, gehören dagegen die vielfältigen Formen der Marienverehrung, das Rosenkranzgebet, die Allerheiligenlitanei in der Osternacht, die Feier des Namenstages, die Festlichkeiten zum Pfarreipatrozinium, ortstypische Prozessionen, das Schmücken von Wegkreuzen, die Kräuterweihe an Mariä Himmelfahrt, der Empfang des Blasiussegens und vieles mehr zum vertrauten Schatz ihres Glaubens, der Alltag und Fest, Kopf und Sinne, den Einzelnen, Familie und Gemeinde umfasst.

Die Schere könnte kaum größer sein: auf der einen Seite der Verdacht, in der Heiligenverehrung werde ein unaufgeklärter, altbackener Kinderglaube gepflegt, der die Menschen in vormoderner Abhängigkeit halte – auf der anderen Seite eine tief verwurzelte, oft generationenübergreifende religiöse Praxis ernstzunehmender Christen, die vielfältige regionale Besonderheiten hervorgebracht hat und zu den Konstanten des Gemeindelebens wie der privaten Frömmigkeit gehört.

Dieser so aufgebauten Frontstellung ist zunächst einmal die Schärfe zu nehmen – aus theologischen, nicht aus taktischen Gründen. Gerhard Ludwig Müller, der sich immerhin über das Thema der *Communitio Sanctorum* habilitiert hat², stellt nüchtern fest: Die Verehrung der Heiligen kann „innerhalb der ‚Rangordnung der Wahrheiten‘, von der das II. Vatikanische Konzil spricht, [...] nicht zu den zentralen Aussagen des Glaubens und den Grundzügen der Liturgie gezählt werden“³. Am Zugang, den der heutige Gläubige zur Heiligenverehrung findet oder (etwa mangels biographischer Beheimatung in einer solchen Praxis) möglicherweise auch nicht findet, entscheidet sich deshalb auch nicht sein Christsein. Sein Christsein entscheidet sich vielmehr daran, ob er selbst darum bemüht ist, in seinem konkreten Alltag zum Interpreten Christi zu werden und so seiner eigenen Berufung zur Heiligkeit (*Röm 1,7*) zu folgen.

Das Thema *Heilige* ist also zu „relativieren“: d.h. nicht aufzulösen, sondern einzuordnen in das Gesamtgefüge des Glaubens, von dem her eine sachgerechte theologische Reflexion ausgehen muss. Eine solche Einordnung geschieht z.B. in zahlreichen (weniger bekannten) kirchlichen Stellungnahmen, die Missverständnisse der Volksfrömmigkeit kritisieren und den rechten Platz der Verehrung Heiliger im Gesamtgefüge des Glaubens anmahnen: Bereits das Tridentinum⁴, also das Konzil, das auf die Herausforderung durch die reformatorische Kritik reagierte, die sich namentlich an fehlgeleiteten Formen der Heiligenverehrung und des Reliquienkultes festmachte, befand die Heiligenverehrung für „gut und nützlich“ (DH 1821), ohne sie aber allzu sehr in den Vordergrund der katholischen Frömmigkeit zu rücken. Zudem mahnt es: „Sollten sich aber [...] irgendwelche Missbräuche eingeschlichen haben, so wünscht das heilige Konzil ausdrücklich, dass diese völlig abgeschafft werden“ (DH 1825).

Gerade die *Eingebundenheit* der Heiligenverehrung in das Gesamtgefüge des Glaubens verspricht nun eine gewinnbringende Auseinandersetzung – sowohl für denjenigen, der sie praktiziert, als auch für denjenigen, der diesem Thema nur mit Unbehagen zu begegnen vermag. Denn gerade weil die Heiligenverehrung nicht an der Spitze, sondern in der Mitte des christlichen Credo angesiedelt ist, aus der heraus sie als „gut und nützlich“ einzuschätzen ist, vermag sie den Blick zu öffnen für zu- und übergeordnete Bezugsgrößen. Die Beschäftigung mit kirchlicher Heiligenverehrung kann zentrale theologische, christologische und ekklesiologische Dimensionen des christlichen Credo sichtbar und verständlich machen: Denn wenn die Kirche über Heilige spricht oder sie verehrt, drückt sie implizit ein bestimmtes Gottesbild aus. Sie setzt eine bestimmte Vorstellung von Gottes Beziehung zur Welt voraus. Sie ist der Überzeugung, dass die Welt, dass ein Geschöpf tatsächlich transparent werden kann für Gott. Sie glaubt, dass das Reich Gottes keine rein jenseitige Größe ist, sondern im konkreten Leben von konkreten Christen der verschiedenen Zeiten und Kulturen präsent werden kann, ja, präsent geworden ist. Wer glaubt, dass es Heilige gibt, Menschen also, deren Christusnachfolge vorbildlich gelungen ist, vertritt ein bestimmtes Christus-Bild. Und umgekehrt gilt: Wer Aussagen darüber macht, was ein Heiliger ist, muss sich Rechenschaft darüber geben, ob sein Verständnis von Heiligkeit einzuordnen ist in übergeordnete theologische und christologische Bezugsgrößen, von denen es sich ggf. korrigieren lassen muss. Auch die mariologischen Aussagen sind wie die vielfältigen Formen der Marienverehrung gebunden an das Christusbekenntnis. Konsequenterweise wird die Mariologie in der Theologie i.d.R. nicht als eigenständiger Traktat, sondern als Entfaltung der Christologie, der Gnadentheologie, der Ekklesiologie oder der Eschatologie behandelt.

Laut religionswissenschaftlicher Forschung bezieht sich das Attribut *heilig* auf eine Wirklichkeit, die menschlicher Verfügung entzogen ist. Es dient dazu, religiöse Gegebenheiten in ihrem Gegensatz zur profanen Welt zu beschreiben. Das Heilige ist hier das schlechthin Andere, das, wenn es sich zeigt, in unsere Welt einbricht. Angesichts

einer solchen Macht erfährt sich der Mensch abhängig, kreatürlich, ggf. auch ausgeliefert. Das Heilige ist hier das *fascinosum et tremendum*, das Erhabene und das Übermächtige, das „Woher und Woraufhin des menschlichen Strebens, dem [gleichzeitig] religiöse Scheu, Ehrfurcht und Verehrung entgegengbracht wird“⁵.

Das jüdische und christliche Schöpfungs-, Bundes- und Offenbarungsdenken eröffnet eine differenziertere Zuordnung: Das Heilige und das Profane werden hier klar unterschieden, aber nicht als einander ausschließende Gegensätze verstanden. Im Gegenteil: Menschliche Geschichte wird als Ort der *Begegnung* von Heiligem und Profanem erlebt. Das Heilige wird *personal* erfahren: Gott ist der (dreimal) Heilige (Jes 6,3). Er ist kein weltabgewandtes Numinosum, keine unbestimmte Sphäre, sondern den Menschen zugewandt, bezogen auf ein konkretes Volk: Er ist *der Heilige Israels* (Jes 43,3). Jesus Christus, seine Gegenwart in unserer Welt, ist *der Heilige Gottes* – so die unverdächtige Auskunft eines unreinen Geistes nach dem Markusevangelium (Mk 1,24).

Die *Communio sanctorum* schließlich, von der im Credo die Rede ist, bezeichnet sowohl die *Gemeinschaft der Heiligen* als auch die *Teilhabe am Heiligen*. Beides gehört zusammen: Jesus Christus als *der Heilige Gottes* ist nach dem christlichen Bekenntnis die ausgezeichnete Stelle der Begegnung von Gott und Welt, zugleich Zuwendung Gottes zur Welt und der Welt zu Gott. Das Konzil von Chalcedon (451 n. Chr.) hat dies in die christologische Formel „wahrer Gott und wahrer Mensch“ gebracht. Dynamischer formuliert können wir von Christus als dem *Realsymbol* oder dem *Sakrament Gottes* sprechen. Er ist die Wirklichkeit, die Gott im Symbol, im geschichtlich-kreatürlichen Zeichen, nämlich im Menschen Jesus, real präsent setzt. Dabei geht es nicht um eine statische Repräsentation, sondern um die Heilswirklichkeit Gottes. Die traditionelle soteriologische Bezeichnung Christi als des Mittlers bringt dies auf den Punkt: Christus ist Vermittlung, Zeichen und Realität der heilenden Gegenwart Gottes, Erfüllung des Bundes Gottes mit den Menschen. In diesem Sinn ist er der Heilige Gottes, *der Zugang zum Vater* schlechthin. Anteilhabe an ihm, Inkorporation in seinen Leib, konstituiert die *Communio Sanctorum*, denn sie gibt Anteil am *Heiligen Gottes*. Jesus

Christus ist daher „Vermittlung in die Unmittelbarkeit Gottes. Die Verbindung mit Jesus in Glauben und Liebe bringt den Menschen in eine Gemeinschaft mit ihm. So wird Christus als Haupt Ursprung einer neuen Menschengemeinschaft ‚in seinem Leib‘. Durch ihn ist diese Gemeinschaft dauerndes Zeichen und Instrument der Vergegenwärtigung Gottes. [...] Auf ihre kreatürliche Weise kann sie im Hl. Geist an der ewigen Einung des Vaters und des Sohnes in der Liebe teilhaben.“⁶

Schauen wir noch einmal zurück auf die Gegenüberstellung von heilig und profan, Gott und Welt: Anders als zeitgenössische manichäisch-dualistische oder gnostisch-monistische Deutungsansätze entwickelte die altkirchliche Schöpfungstheologie einen rundweg positiven Blick auf Welt und Geschichte: Ihre Nicht-Göttlichkeit und Profanität wird nicht als Abfall vom Eigentlichen oder als unheilvolle Materialität verstanden, sondern als Gabe der Autonomie gewürdigt. Würde des Menschen und Eigenständigkeit der Schöpfung resultieren nach christlichen Verständnis gerade daraus, dass sie von Gott her gewollt und ermöglicht wurden. Das zweite Vatikanum wird im 20. Jh. von der rechtmäßigen Autonomie der weltlichen Dinge sprechen (*Gaudium et Spes*, Nr. 36; 41). Ist die Welt von Gott her als Schöpfung gesetzt, wird ein personales, also freies und bewusst intendiertes Verhältnis zwischen Gott und Mensch und Geschichte als echter Freiheitsraum denkbar. Die Relation Gott-Welt ist christlich also nicht durch das Begriffspaar Gut (= Gott) versus Böse (= Welt) zu fassen, sondern Gut und Böse sind Möglichkeiten der gottgewollten menschlichen Freiheit, die als Freiheit unabhängig von ihrer Möglichkeit, sich selbst (sündig) zu pervertieren, wertzuschätzen ist.

Anders als die philosophischen Deutungsmuster, von denen sich christliche Schöpfungstheologie abgrenzte, sind hier also Autonomie, Personalität und Geschichtlichkeit der Welt im strengen Sinn denkbar, ohne dass aber Gott und Welt (modern-deistisch) ihre Berührbarkeit verlieren würden. Welt und Mensch sind nicht Epiphänomene von göttlicher Notwendigkeit oder chaotischer Zufälligkeit, sondern in Freiheit gesetzt und zur Gottesbegegnung gerufen. Die Berührung von Gott und Welt ist keine Vermischung, keine Einverleibung des Profanen in das Hei-

lige, keine Loslösung von der Welt, sondern *Begegnung von Freiheiten* in der Geschichte. Gott allein ist der Heilige, doch in der Begegnung mit ihm kann auch die profane Welt heil werden und Anteil an seiner Heiligkeit bekommen. Die ganze Welt ist berufen, durchlässig zu werden für das Heilige, für das Konkret-Werden Gottes, ohne dadurch im pantheistischen Sinn vergöttlicht zu werden. Sie ist aus sich heraus weder nur schlecht noch aus sich heraus göttlich. Aber sofern sie ihren Bezug zu Gott aktiviert und lebt, kann sie die Heiligkeit Gottes sichtbar machen. Außer Gott ist nichts heilig, aber in Verbindung mit Gott kann alles heilig werden.

Bereits die Bestimmung von Welt und Geschichte als Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch mag modernen Ohren Schwierigkeiten bereiten. Gott als abstraktes Wovonher und Woraufhin des menschlichen Geistes zu verstehen, das noch die Spezifizierungen der verschiedenen Religionen transzendiert, aber im Letzten entpersonalisiert und weltfern zu denken sei, erscheint vielen zugänglicher. Doch die Reduktion Gottes auf ein unbekanntes, unerkennbares und unpersonales Numinosum widerspricht jüdischem und christlichem Zeugnis ebenso wie der Abschluss eines geschichtlich-konkreten Handelns Gottes. Der Weg Gottes mit seinem Volk, sein wunderbares Wirken in der Welt, die besondere Berufung Einzelner, die Sendung des Volkes, Zeugnis zu geben und Strahlkraft zu entfalten für diesen geschichtlich sich offenbarenden Gott – all dies gehört in das Zentrum jüdischer und christlicher Gotteserfahrung und Glaubenspraxis.

Doch wie ist eine Beziehung zwischen Gott und Welt denkbar? Denn selbst wenn jüdische und christliche Theologie keine unüberbrückbare Distanz zwischen Gott und Welt, zwischen dem Heiligen und dem Profanen aufbaut – Gott ist *als Transzendent* kein Gegenstand der (sinnlichen) Erfahrung. Wenn Gott und Welt einander begegnen, geschieht das vermittelt durch geschöpfliche, kategoriale Wirklichkeit: durch den Dornbusch, durch die Stimme der Propheten, durch Wort und Sakrament, durch Menschen, die seine Heiligkeit in Welt und Geschichte erfahrbar machen. Auch dort, wo wir von Selbstoffenbarung sprechen, im Christusereignis, ist der Transzendent nicht als Transzendenz in der Welt, sondern als geschichtlich-konkrete Person: als Jude Jesus von Nazareth.

Geschöpfliche Vermittlung des Handelns Gottes in unserer Welt hat selbstverständlich eine leibliche Dimension, die empirischer Forschung zugänglich ist. Eine naturwissenschaftliche Erklärung eines Phänomens kann dabei jedoch weder ausschließen noch beweisen, dass etwas „in der Kraft des Höchsten“ (Lk 1,35) vonstatten ging, die das Geschöpf über sich hinauswachsen ließ und dem Schöpfungssinn neuen Glanz verlieh. Die Wirklichkeit und Kraft Gottes, die im Gebet wie im Rahmen einer theologischen Wunderkonzeption angenommen wird, ist empirisch weder anzudemonstrieren noch zu widerlegen.

Von herausragender Bedeutung der geschöpflichen Vermittlung Gottes, des Zusammenwirkens von göttlichem und menschlichem Handeln, von Gnade und Freiheit, ist für das christliche Bekenntnis die Bereitschaft Mariens, den „Sohn des Höchsten“ (Lk 1,32) zu gebären und aufzuziehen. „Ein Staunen die Natur erfasst, dass du den Herrn geboren hast, den Herrn und Schöpfer aller Welt, der dich erschaffen und erwählt“, heißt es in einem bekannten Kirchenlied (GL 577,2). *Mater misericordiae, Mutter der Barmherzigkeit (Salve Regina), Mutter des Herrn (Lk 1,43)*, ja sogar *theotókos, Gottesgebälerin*, wird sie genannt (Konzil von Ephesus, DH 252). All dies geschieht nicht, um einer weiblichen, mütterlichen Seite in Gott bzw. einem unreligiösen Bedürfnis nach einem polaren Gottesbild Rechnung zu tragen, wie dies ein Vergleich des religiösen Selbstausdrucks der Völker und Kulturen nahe legen könnte, der vor allem nach religionsgeschichtlichen Parallelen sucht. Sondern solche Verehrungs- und Deutungssprache ist *christologisch* motiviert: Das Konzil von Ephesus, das 431 n. Chr. den Marientitel *Gottesgebälerin* theologisch legitimierte, zeigt dies in aller wünschenswerten Deutlichkeit. Aussageintention dieses Marientitels ist das Bekenntnis zur personalen Identität des göttlichen Logos mit dem Sohn der Maria. Nur weil Jesus Christus als Gegenwart des Höchsten, als Heiliger Gottes geglaubt wird, darf seine Mutter *Mutter des Herrn, Mutter der göttlichen Barmherzigkeit, Gottesgebälerin* genannt werden.

Unerlässliche Voraussetzung, ohne die eine solche Bezeichnung dem Mythologischen zuzurechnen wäre, ist einmal mehr die Annahme, dass Geschichte Ereignisraum von Freiheit ist und als solcher auch Ort der

Begegnung zwischen Gott und Mensch werden kann; dass es qualifizierte Gottesbegegnung, besondere Vergegenwärtigung Gottes in unserer Welt geben kann, die über einen unbestimmten menschlichen Transzendenzbezug hinausgeht; dass im Christusereignis tatsächlich „etwas“ geschehen ist, das mit Methoden, die primär auf Gegenständlichkeit, Gleichmäßigkeit und Wiederholbarkeit ausgerichtet sind, nicht zu erfassen ist; dass in Christus „die Fülle der Zeit“ gekommen ist, in der „Gott seinen Sohn sandte, geboren von einer Frau“ (Gal 4,4).

Dass das Heil Gottes Ereignis, also geschichtlich und geschöpflich vermittelt wird, was für jüdische und christliche Glaubenserfahrung konstitutiv ist, macht das so genannte „Fiat“ Mariens besonders anschaulich, das im Lukasevangelium als Antwort auf die Ankündigung des Engels überliefert ist, sie werde den Sohn des Höchsten empfangen (Lk 1,38): „Fiat – mir geschehe nach deinem Wort.“ „Nicht in einem Überspringen und Weglassen des Endlichen, sondern gerade vermittelt durch das Endliche“⁷ geschieht Heilsgeschichte – in einer konkreten Biographie, an einem konkreten Ort, zu einer bestimmten Zeit und vor allem: mit der Bereitschaft, mit dem „Ja“ dessen, der sich von Gott in Anspruch nehmen lässt und genau darin seiner Sendung gerecht wird. Denn göttliches und menschliches Handeln stehen nicht in Konkurrenz zueinander. Menschliche Transparenz und Werkzeuglichkeit für Gott einerseits und menschlicher Eigenstand, menschliche Authentizität andererseits wachsen im gleichen Maß. Je stärker sich ein Mensch auf das Heilshandeln Gottes einlässt, umso deutlicher und tatkräftiger kann dieses werden. Hier wird existenziell eingeholt, was das Sein des Menschen ausmacht: Dass er verdanktes Dasein vor Gott ist, fähig und gerufen, in seiner konkreten Individualität transparent zu werden auf seinen Schöpfer und Erlöser. „Mir geschehe nach deinem Wort“ ist aus dieser Perspektive Mitvollzug der inkarnatorischen, sich verleiblichenden Bewegung des Heils und zugleich Einstimmen Mariens in ihre unvertretbare Sendung, in ihre ureigene Berufung, der Welt den Erlöser zu schenken (vgl. GL 594,1). Diese Antwort bringt, ähnlich wie das Magnifikat, das der Evangelist Maria sprechen lässt, ihre Indienstrahme ebenso ins Wort wie ihre Zeugenschaft für Christus, den Heiligen Gottes.

Was Maria vor anderen Heiligen heraus-

hebt, ist zunächst ihre Position in der „Fülle der Zeit“ (*Gal 4,4*); ihre Berufung, nicht nur Christus nachzufolgen, sondern ihm als Mutter „den Weg zu bereiten“. Zudem ist es die Bedingungslosigkeit und Ganzheitlichkeit, mit der sie kraft besonderer Berufung und Begnadung ihr „Ja“ sprechen kann: Ihre Lebensantwort auf den Ruf Gottes, ihr „Fiat“, ist ungeteilt, ohne die Schwerkraft des „Allzumenschlichen“, ohne halbherziges „Ja, aber“, ohne Ausweichplan in der Hinterhand. Es prägt ihre Persönlichkeit von Beginn an (*Immaculata Conceptio*, Ursündenfreiheit Mariens, 1854, DH 2803) und ist, weil zeitlebens ungebrochen und vorbehaltlos, weder läuterungsbedürftig noch durch den Tod letztlich in Frage gestellt (*Assumptio*, Aufnahme Mariens in den Himmel, 1950, DH 3903). Die Hoffnung der Christen, einmal ganz und gar, mit Leib und Seele, in Gemeinschaft mit Christus zu sein, ist nach dem Glauben der Kirche in Maria erfüllt.

Die marianischen Dogmen von 1854 und 1950 sind „hymnischer Lobpreis der Frau, die bei Gott Gnade gefunden hat“ (*Lk 1,30*). An ihr, „die geglaubt hat“ (*Lk 1,45*), haben sich auch die Verheißungen des Glaubens und Ziel aller Jüngerschaft erfüllt.⁸ Unter systematischem Gesichtspunkt sind sie gnadentheologische und eschatologische Entfaltungen des Christusbekenntnisses: Die Präsenz des Heils Christi in unserer Welt ist Gabe, die sich menschlich vermitteln lässt. Christi Heil bricht nicht unvermittelt ein, sondern ist angewiesen auf die Freiheit der Zustimmung und des Mituns (Gnadentheologie). Gemeinschaft mit Christus wiederum ist Gleichgestaltung mit ihm, Eingliederung in seinen Leib, der die Todesschranke nicht kennt (Eschatologie). Denn Himmel ist ja im theologischen Sinn kein „geschichtsloser Ort, in den man kommt; dass es ‚Himmel‘ gibt, beruht darauf, dass Jesus Christus als Gott Mensch ist, dem menschlichen Sein einen Ort im Sein Gottes gegeben hat. [...] Die christologische Aussage schließt aber auch ein ekklesiologisches Moment ein: Wenn Himmel auf dem Insein in Christus gründet, dann schließt er das Mitsein all derer ein, die zusammen den einen Leib Christi bilden.“⁹

Heiligkeit ist in christlichem Verständnis deshalb auch nicht engzuführen auf herausragende Tugendhaftigkeit und Sittlichkeit im Sinn einer philosophischen Ethik. Sondern Heiligkeit bedeutet letztlich immer Gemein-

schaft mit Christus (vgl. *1 Joh 3,1-3*). Das bedeutet nicht, dass jemand, der heilig genannt wird, keine Fehler und Schwächen gehabt hätte. „Die Seligen und Heiligen sind keine ‚Glückstreffer‘ einer abstrakten Heilsanstalt Kirche, deren heroisch geübter Tugendgrad sie als Vorbilder aus dem sündigen Alltag der ‚normalen‘ Gläubigen abhebt und denen man deshalb die schuldige Heldenverehrung entgegenzubringen hat; die Seligen und Heiligen sind vielmehr bereits die Verwirklichung der konkreten Heilszusage unseres Herrn an seine Kirche“¹⁰, die in den Möglichkeiten und Grenzen eines konkreten Alltags, einer konkreten Zeit und eines konkreten Charakters ihren Ort findet. „Der Heilige war immer auch Sünder, hat menschlich-allzumenschlich gehandelt, ist Zeitirrtümern aufgesessen, war von beschränkter theologischer Einsicht usw.“¹¹

Die Heiligkeit der Kirche, von der im Credo die Rede ist (credo ... unam *sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*), ist daher keine Aussage über Tugendgrad oder sittliche Unfehlbarkeit ihrer Glieder. Sondern auch in diesem ekklesiologischen Zusammenhang geht es um die Verbundenheit mit Christus, aus der allein der Kirche im abgeleiteten Sinn Heiligkeit zugesprochen werden kann.

Die konkret sichtbare Kirche versteht sich, wie es in der dogmatischen Konstitution über die Kirche, dem Konzilsdokument *Lumen Gentium*, heißt, als „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich“ (*Nr. 8*). Das bedeutet: So wenig der göttliche Logos und der Mensch Jesus identisch sind, so wenig sind die konkret sichtbare Kirche und der Leib Christi identisch, so wenig ist also Kirche aus sich selbst heraus heilig oder jeglicher Kritik entzogen. Aber wie der göttliche Logos und der Sohn der Maria unlöslich aufeinander bezogen bleiben, so sind auch Leib Christi und Kirche untrennbar. Diese geglaubte Verbundenheit der sichtbaren Kirche mit dem Leib Christi erlaubt es, theologisch von der Kirche als heiliger zu sprechen, ihre sichtbare institutionelle Gestalt in ihrer Transparenz auf ihren göttlichen Grund hin wahrzunehmen. Dies unterscheidet das katholische vom protestantischen Kirchenverständnis. Deshalb ist die katholische Kirche nicht „Kirche“ im Sinn des reformatorischen Verständnisses von Kirche, und deshalb können (und wollen!) die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften nicht „Kirche“ im Sinn der katholischen Definition genannt werden.

Die konkrete Kirche wird katholischerseits heilig genannt, weil und insofern in ihr Christus, das Sakrament Gottes, gegenwärtig ist, weil und insofern sie deshalb selbst eine sakramentale Dimension hat. Zugrunde liegt wieder die Denkfigur des inkarnatorischen Prinzips der Heilsgeschichte: „Nicht in einem Überspringen und Weglassen des Endlichen, sondern gerade vermittelt durch das Endliche“¹² – durch die Menschheit Jesu, durch Menschen, die Christus gleichgestaltet werden, die zum „Sakrament“ Christi werden, durch die Feier der Sakramente, im gemeinsamen Hören auf das Wort Christi, in konkret gelebter Christusnachfolge geschieht die Begegnung von Gott und Mensch, die Heiligung der Welt.

Wenn die katholische Kirche in einem formellen Heiligsprechungsverfahren¹³ Menschen kanonisiert, also in den Kanon der Heiligen aufnimmt und ihre Verehrung legitimiert, ist das natürlich ein Zeichen der Wertschätzung dieser Menschen, zunächst aber Selbstvollzug der Kirche. Denn hier macht sie deutlich, dass sie im skizzierten Verständnis heilige Kirche ist. „Die Kirche bestätigt in der Kanonisation ihr Wort, nicht so sehr und in erster Linie, um die Heiligen zu ehren, sondern weil sie so ihre eigene Aufgabe findet, ihr eigenes Wesen, insofern es gerade hier und jetzt zu verwirklichen ist. [...] Jeder muss natürlich seine eigene Heiligkeit verwirklichen, auch als Christ ‚sich selbst‘ finden und nicht einen anderen. [...] Insofern geschieht natürlich auch in jedem ‚gewöhnlichen‘ Menschen das, was wir eben von den Heiligen gesagt haben. [...] Die Heiligen aber sind gleichsam die ‚offiziellen‘, amtlich, öffentlich geschichtlich gewordenen, reflex von der Kirche selbst ergriffenen Weisen der Selbstfindung der Kirche.“¹⁴ Sie zeigt, dass Gottes Gnade wirklich konkret geworden ist. Im Akt der Heiligsprechung macht sie deutlich, dass die Begegnung mit Gott nicht nur Möglichkeit ist, über deren Realität keine Aussage zu machen wäre. Sondern sie bekennt: In diesem Menschen ist christlich-kirchliche Existenz gelungen. Hier war einer, der sich ganz in den Dienst Gottes gestellt hat, der seiner Sendung zur Nachfolge Christi aus ganzem Herzen gefolgt ist. Dabei ist die Heiligsprechung „assertiv, nicht exklusiv“¹⁵. D.h.: Sie macht die positive Aussage, dass der Heilige in Gemeinschaft mit Christus (im Himmel) ist, nicht aber, dass in dieser Gemeinschaft nur diejenigen seien, die formell kanonisiert wurden.

Gottes Heil ist nichts Abstraktes. Es ist immer konkret, es bezieht sich auf Menschen und will von diesen beantwortet und gelebt werden, es hat Geschichte und will in der Geschichte Ereignis werden – in jedem Land, in jeder Situation, in jedem Lebensstand. Heilige leben in der Wüste, am Schreibtisch, als Bettler, politisch engagiert oder in strenger Klausur, als Kind, als Erwachsener, als Priester, Ordensmensch oder Laie. Heiligkeit ist individuell gelungene Christusnachfolge, gelungene Kirchlichkeit. Das ist wohl auch der Grund, warum die Heiligen, die wir kennen, kaum mehr verbindet als der Akt der Kanonisation, und warum dieser Akt immer auch ein Spiegel des entsprechenden kirchlichen Selbstverständnisses ist.

Verehrung der Heiligen und ihre Anrufung um Fürsprache können dabei verstanden werden als „diachrone Ökumene“, also als (Gebets-) Gemeinschaft der Christen über die Grenzen von Zeit und Tod hinweg. Was für die Verbundenheit der Menschen allgemein gilt, ihre Solidarität in Heil und Unheil, kann theologisch durchaus auf die Verstorbenen ausgedehnt werden. Wesentliche Vollzüge christlicher Existenz sind Nächstenliebe und das Gebet füreinander. Wenn wir wirklich glauben, dass der Heilige bei Gott ist und lebt, und dass Kirche kein religiöser Zweckverband, sondern Zeichen und Anbruch der eschatologischen gott-menschlichen Begegnung ist, dann hören die personalen Verbindungen, die ihre konkrete Sichtbarkeit und Sozialität ausmachen, nicht mit dem leiblichen Tod auf.

Die Fürbitte der Heiligen bedeutet allerdings kein „Vermittlungsbüro“ zu Gott, dem sich neuzeitlicher Individualismus und eine vermeintliche Gottunmittelbarkeit entgegen stellen müssten. „Die Realisierung der Gemeinschaft mit den himmlischen Heiligen setzt ja die Gemeinschaft mit Christus durch Wort, Sakrament und Kirche voraus und begründet sie nicht.“¹⁶ Der Heilige, der um Fürsprache angerufen wird, vermittelt nicht zwischen dem Beter und Gott. Er bewegt erst recht keinen apathischen und weltabgewandten Gott dazu, sich der Menschen doch einmal anzunehmen. Sondern der Heilige kann überhaupt nur in die Gemeinschaft des Beters mit Gott hineingenommen werden, weil in Christus Welt und Gott bereits miteinander vermittelt sind. Christus ist die Vermittlung, die noch den Tod umfasst und somit erst einen „Raum“ eröffnet, in dem die *Communio Sanctorum* über den Tod hinaus möglich ist.

Zudem wäre christliches Beten missverstanden, wollte man es als Mittel einsetzen, um Gott zu etwas zu nötigen, was er nicht selbst schon wollte. Nicht Gott soll sich durch das Gebet verändern, sondern der Beter. Das Gebet ist der Versuch, sich immer mehr dem Willen des Vaters zu nähern (*Röm 8,36f*), wie am Gebet Jesu am Ölberg abzulesen ist (*Lk 22,42f*).¹⁷ Von einem solchen christozentrischen Zugang aus ist auch das Rosenkranzgebet zunächst Blick auf Christus, ein Versuch, sich in Gestalt meditativen Betens in die Perspektive der Mutter Jesu einzuschwingen und auf diese Weise *ihrem Sohn* näher zu kommen.

Christus ist und bleibt der einzige Heilmittler. Heilige fügen dem Rechtfertigungsgeschehen nichts hinzu. Von einer Miterlöser-schaft Mariens im Sinn einer Zugabe zum Heilsgeschehen in Christus kann deshalb keine Rede sein. „Dies aber schließt den heilsbedeutenden interkommunikatorischen Charakter der Welt-Heilsgeschichte nicht aus, sondern ein. [Aber] alle interkommunikatorischen Heilsvermittlungen hängen an ihrem einen Ziel und an ihrer eschatologischen Endgültigkeit in Christus.“¹⁸

Die Praxis der Kirche, Heilige zu kanonisieren und zu verehren, ist Ausweis ihrer Überzeugung, dass Gott tatsächlich in unserer Welt und zu unserem Heil wirkt. Dass es Menschen gibt, die sich derart von ihm anrühren lassen, dass sie transparent werden auf Gott. Dass Christus, wie es ein im Krieg beschädigtes Kreuz veranschaulicht, das bis heute in St. Ludgeri in Münster zu sehen ist, nicht ohne uns und vor allem mit unserem Einstimmen in der Welt gegenwärtig ist. Dort, wo sich normalerweise die Arme des Gekreuzigten auf dem Querbalken des Kreuzes befinden, die dem fraglichen Korpus in einer Bombennacht abgeschlagen wurden, ist in das Holz graviert: „Ich habe keine anderen Hände als die euren“. Die Vertikale, die Verbindung zum Vater, ist heil geblieben. Die Horizontale ist symbolisch in unsere Hände gelegt. Dieses Bekenntnis gewordene Kreuzifix ist keine Kapitulation eines Glaubens, der von Gott nichts mehr erwartet. Sondern es greift die besondere Relation zwischen Gott und Welt auf: Die ganze Welt, jeder Mensch kann (uns soll) Ort der Begegnung mit Gott sein, er kann (und soll) Symbol, „Sakrament“ Christi werden. Die ganze Welt ist berufen, durchlässig zu werden für das Heilige, für das Konkret-Werden Gottes.

- 1 Aus dem Schlussgebet von Allerheiligen.
- 2 G.-L. Müller, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Eine systematische und ökumenisch-theologische Studie*, Freiburg 1985.
- 3 G.-L. Müller, *Die Heiligen – ein altes und neues Thema der Ökumene. Überlegungen aus der Sicht der systematischen Theologie*, in: Ders. (Hg.), *Heiligenverehrung – ihr Sitz im Leben des Glaubens und ihre Aktualität im ökumenischen Gespräch*, München/Zürich 1986, 102-123: 102.
- 4 Dekret über die Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen und über die heiligen Bilder, 03.12.1563, DH 1821-1829.
- 5 Art. Das Heilige, in: LThK³ 4 (1995), 1267-1276: 1267.
- 6 G.-L. Müller, *Die Heiligen – ein altes und neues Thema der Ökumene* (Anm. 3), 106f.
- 7 K. Rahner, *Warum und wie können wir die Heiligen verehren?* In: *Schriften zur Theologie 7*, Einsiedeln u.a. 1966, 283-303: 293.
- 8 Art. Aufnahme Mariens in den Himmel, II. Systematisch-theologisch, in: LThK³ 1 (1993) 1218f: 1219.
- 9 J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Eschatologie: Tod und ewiges Leben* (KKD 9) Regensburg 61990, 190f.
- 10 W. Schulz, *Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren*, Paderborn 1988, 16.
- 11 W. Beinert, *Wie wird man ein Heiliger und was ist man dann?* In: *StZ 127* (2002) 671-684: 682.
- 12 K. Rahner, *Warum und wie können wir die Heiligen verehren?* (Anm. 7), 293.
- 13 Rechtsgrundlage ist die Konstitution „*Divinus perfectonis Magister*“ vom 25.01.1983; can. 1403 §1 CIC; Geschäftsordnung der Congregatio de causis sanctorum vom 21.03.1983. Zum Verfahren vgl. W. Schulz, *Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren* (Anm. 10).
- 14 K. Rahner, *Die Kirche der Heiligen*, in: *Schriften zur Theologie 3*, Einsiedeln u.a. 1956, 111-126: 123f.
- 15 W. Beinert, *Wie wird man ein Heiliger und was ist man dann?* (Anm. 11), 681. Konsequenterweise ist Allerheiligen mit Ausnahme der Feste biblischer Heiliger „der eigentliche und der rangmäßig höchste liturgische Heiliggedenktag der Kirche“ (ebd.).
- 16 G.-L. Müller, *Die Heiligen – ein altes und neues Thema der Ökumene* (Anm. 3), 113; Hervorhebung von der Verfasserin.
- 17 Vgl. U. Lockmann, *Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet* (ITS 66) Innsbruck/Wien 2004, 384-434.
- 18 K. Rahner, *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, in: *Schriften zur Theologie 8*, Einsiedeln u.a. 1967, 218-238: 232.

Dr. Julia Knop ist Wissenschaftliche Assistentin am Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. und Koordinatorin der Graduiertenschule *Theology and Religious Studies* (u.a. Autorin des Buches „*Rund um den Glauben. 99 Fragen und Antworten*“. Freiburg/Basel/Wien 2007)