

Andrea Riedl | Elias Haslwanter | Hans-Jürgen Feulner (Hgg.)

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN



Zugänge aus
Theologie und Praxis



Aschendorff
Verlag

Riedl, Haslwanter, Feulner (Hgg.)
Das Gebet für die Verstorbenen

Andrea Riedl, Elias Haslwanter, Hans-Jürgen Feulner (Hgg.)

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN

Zugänge aus Theologie und Praxis

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2025

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Technischen Universität Dresden,
des Fachbereichs Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien,
der Stiftung PRO ORIENTE, Sektion Graz,
der Erzdiözese Salzburg,
der Diözese Sankt Pölten,
der Diözese Graz-Seckau,
der Diözese Eisenstadt,
des Erzbistums Bamberg,
des Bistums Trier,
des Bistums Eichstätt,
des Bistum Basel,
und des Österreichischen Liturgischen Instituts

Coverabbildung: Reidersche Tafel; Darstellungen der Auferstehung und Himmelfahrt des jugendlichen Christus; Elfenbein, ca. 400 n. Chr., Provenienz Rom oder Mailand; Bestand des Bayerischen Nationalmuseums München (MA 157).

ISBN 978-3-402-24963-5

ISBN 978-3-402-24964-2 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-25119-5>



This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY), which means that the text may be used, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2024 Andrea Riedl, Elias Haslwanter, Hans-Jürgen Feulner. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Einleitung</i>	9
-------------------	---

– A –

THEOLOGIEGESCHICHTLICHE ZUGÄNGE ZUM GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN

<i>Totengebet im antiken Christentum</i>	
KATHARINA HEYDEN	23
<i>Warum für die Verstorbenen beten?</i>	
Literarisch-theologische und narrative Quellen zum Totengebet im Mittelalter	
ANDREA RIEDL	45
<i>Das Gebet für die Verstorbenen</i>	
Martin Luther und die Reformation im 16. Jahrhundert	
MARTIN HEIN	65
<i>Zwischen theologischer Argumentation und Kommunikation mit den Armen Seelen</i>	
Zur katholischen Fegfeuerlehre auf dem Konzil von Trient und in der Frühen Neuzeit	
KLAUS UNTERBURGER	77

– B –

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN IN LITURGIE UND RITUS

<i>Gottesdienstliche Feiern im Umfeld von Sterben und Tod</i>	
Begleiten – Begraben – Gedenken und ihre Formen religiöser Praxis in der römisch-katholischen Kirche	
JÜRGEN BÄRSCH	95
<i>Zeichen der Hoffnung</i>	
Fürbitte für die Toten und Totengedenken aus evangelischer Sicht	
MICHAEL MEYER-BLANCK	133

„ <i>In the midst of lyfe we be in death ...</i> “ Das Gebet für Verstorbene in der anglikanischen (und methodistischen) Tradition. Eine vorläufige Spurensuche in Lehre und Liturgie HANS-JÜRGEN FEULNER	159
<i>Praying for the Deceased in the Byzantine Tradition</i> Lex Orandi, Lex Credendi? PETER GALADZA & DANIEL GALADZA	193
<i>Zum Gedächtnis der Verstorbenen in der Prothesis</i> ELIAS HASLWANTER	223
<i>Gedächtnis der Verstorbenen in den Eucharistiefeiern der lateinischen Tradition</i> SEBASTIAN BRAUN	249
<i>Gedächtnis der Verstorbenen in den orientalischen Liturgien und Traditionen</i> THOMAS KREMER	277

– C –

SINNFRAGEN ENTLANG DES GEBETS FÜR DIE VERSTORBENEN

<i>Das große Stattdessen</i> Gebet, Trauer und Fürbitte aus kompenstationstheoretischer Perspektive RUPERT M. SCHEULE	307
„ <i>Gott ist meine toten Freunde</i> “ Das Gebet für die Toten aus systematischer Perspektive KLAUS VECHTEL SJ	323
<i>Windeinbrüche</i> Notizen zur Sprache des Gebets am Grab CHRISTIAN LEHNERT	345
<i>Die Verstorbenen zwischen Liturgie und Kultur</i> Lateinamerika und der Tag der Toten JUAN REGO	359

Traditionsabbrüche

Das „Gebet für Verstorbene“ im Spiegel katholischer Gesang- und Gebetbücher

ANSGAR FRANZ

383

Verstorbenen-Beziehung als personalisierte Hoffnung über den Tod hinaus

OTTMAR FUCHS

411

– D –

ORTE UND VOLLZÜGE DES GEBETS FÜR DIE VERSTORBENEN

Stummgemachten Stimme geben

Beten für die Verstorbenen in der KZ-Gedenkstätte Dachau

LUDWIG SCHMIDINGER

439

Stillwasser

SUSANNE WÜBKER

453

Totengedenken und Totengebet in evangelisch-freikirchlicher Tradition

Eine Reflexion frei evangelischer Gemeindewirklichkeit samt Impulsen für eine neue Praxis

JOCHEN WAGNER

465

Worte, die trösten – Feiern, die tragen – Begegnungen, die begleiten

Trauerfeiern – zwischen Trost für die Hinterbliebenen und Hoffnungszusage für die Verstorbenen

FELICITAS AMELING

485

Liturgie am Lebensende

Sterben und Tod als narrative Elemente im Spielfilm

THOMAS BOHRMANN

497

„Gib ihr deinen Frieden“

Praxiserfahrungen am Sterbeort und Grab

CORNELIA EGG-MÖWES

511

Abkürzungsverzeichnis

521

Autor:innen

527

Verstorbenen-Beziehung als personalisierte Hoffnung über den Tod hinaus

OTTMAR FUCHS

1 Kleine Bestandsaufnahme der Totenbeziehung

Unter Menschen, die geliebt wurden und lieben können, wird der geliebte Mensch so geliebt, dass sein Dasein unbedingt ersehnt und erwünscht ist. Wer liebt, will, dass der geliebte Mensch ist, dass er da ist, dass er lebt, dass er vorhanden ist. Das Beste, was Menschen passieren kann, ist, dass sie von Anfang an ersehnt sind und dass es ihr Sein gibt, weil sie erwünscht sind. Viele Menschen bleiben mit geliebten Verstorbenen in entsprechender Zwiesprache, weil ihre Liebe weiterhin nicht auf ihr Sein verzichten kann. In vielen Gedichten und Erzählungen, in Prosa und Poesie, kommt dieses Verhältnis von Unendlichkeit und Liebe, von Liebe und Sein-haben-Wollen zum Ausdruck.¹ Das tun nicht nur Kinder ausgiebig, sondern auch Erwachsene, dass sie im Gespräch bleiben mit ihren Lieben.

Leider habe ich keine empirischen Untersuchungen zur Hand,² die meine Vermutung belegen könnten: Es ist für viele Menschen ganz wichtig, mit ihren geliebten Verstorbenen weiterhin in einem Kontakt zu sein, sie um Rat zu fragen, an ihren Gräbern mit ihnen Zwiesprache zu halten, oder auch mit Hilfe ihrer Fotografien zuhause. Es ist so: Die Liebe kann die Verstorbenen nicht zugrunde gehen lassen. Irgendwie sind sie gegenwärtig, etwa mit dem Fingerzeig nach oben und der Hoffnung, dass sie das, was jetzt ist, auch irgendwie miterleben, dass sie sich mit den Lebenden freuen und mit ihnen trauern. Liebe kann man

¹ Vgl. Ottmar FUCHS, Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur (Theologie und Literatur 23), Ostfildern ²2015, 30–34.

² Zum diesbezüglich wenig aufschlussreichen Zustand vgl. Margaret STROEBE u. a., Continuing Bonds in Adaptation to Bereavement, in: Clinical Psychology Review 30 (2010) 259–268. – Hilfreiches und Weiterführendes zu diesem Thema findet sich im vorliegenden Sammelband bei Juan Rego (S. 359–380) und Rupert M. Scheule (S. 307–322).

nicht begraben,³ das scheint eine verbreitete Einstellung zu sein, weit über die gefassten Religionen hinaus.

Vielorts haben sich symbolische Formen entwickelt, in der sich diese Sehnsucht ausdrückt, z. B. in Todesanzeigen,⁴ Sterbebildern bzw. Totenzetteln⁵ und in Grabinschriften. Dabei steht auch eine genauere Wahrnehmung der Volksfrömmigkeit an, sowohl der kirchennahen wie auch der nebenkirchlichen und der nichtchristlichen bzw. säkularen Religiositäten und Spiritualitäten.⁶ Eine Zusammenarbeit mit den volkskundlichen Wissenschaften ist ebenfalls nötig.⁷

Im Blick auf die Totenzettel, die je nach Brauch bei der Beerdigung, beim Trauergottesdienst oder beim Trauermahl verteilt werden, fällt bereits die beeindruckend vielfältige Beziehungsstruktur auf, in die dort der verstorbene Mensch aufgenommen wird. In differenzierten Sprechakten reden die Trauernden mit den Toten, spricht der tote Mensch seinerseits mit den Trauernden.⁸ Der verstorbene Mensch spricht aber auch mit Gott, wie auch die Trauernden mit Gott sprechen, um darin ihre Wertschätzung des Toten sowie ihre Hoffnung auszudrücken. Auch spricht Gott mit den Trauernden, um ihnen angesichts des verstorbenen Menschen und seiner Auferstehung Hoffnung zu machen. Der Ausdruck dieser Beziehungen vollzieht sich im sprachlichen Medium von Sprüchen, Bibelworten, Gebeten und Gebetsrufen. Es begegnen häufig direkte Anreden im Dreieck der beteiligten Kommunikatoren (Trauernde, verstorbener Mensch und Gott).

In starker Expressivität werden Dankbarkeit und Nicht-Vergessen-Wollen ausgedrückt, aber auch die Hoffnung, dass der verstorbene Mensch in die Ver-söhnung Gottes aufgenommen wird, ja jetzt schon bei ihm lebt und von daher seinerseits bereits wieder eine Beziehung zu den Lebenden eingenommen hat, von der man hofft bzw. im Glauben weiß, dass sie helfend, befreiend und einen guten Weg vorausgehend ist. Derartig leben dann die Verstorbenen in der Er-

³ Auf einer Holzgrabstele im oberfränkischen Lichtenfelser Friedhof.

⁴ Vgl. Hans-Jürgen GEISCHER, „Tod und Leben“. Volksfrömmigkeit im Spiegel von Todesanzeigen, in: ThPr (1975) 225–271.

⁵ Vgl. Todesanzeigen und Totenzettel, in: Stimmen aus Maria Laach 85 (1913) 471–474.

⁶ Vgl. Michael N. EBERTZ – Franz SCHULTHEIS (Hgg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern (Religion – Wissen – Kultur 2), München 1986; am Beispiel Peru vgl. Herbert GIMPL, Volksreligiosität und Pastoral im andinen Peru. Zugänge und Perspektiven einer Pastoral der Volksreligiosität (Dissertationen. Theologische Reihe 60), St. Ottilien 1993.

⁷ Vgl. Klaus GUTH, Tod und Trauer aus volkskundlicher Sicht, in: LJ 44 (1994) 237–251.

⁸ So auch noch bei älteren Grabinschriften, in denen „die Verstorbenen den hinterbliebenen Angehörigen ihre Liebe und Gebet versprechen“: Monika AUSEL, Das christliche Todesverständnis im Spiegel der Friedhofs- und Grabmalgestaltung, in: Klemens RICHTER (Hg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (QD 123), Freiburg i. Br. u. a. 1990, 93–105, hier: 102.

innerung und im Herzen wie auch in der Lebensgestaltung der Lebenden weiter. So erweisen sich die Sterbebilder tatsächlich als die intensive Konzentration einer Beziehungsbehauptung, ja Beziehungssteigerung gerade in einer Situation, wo der tödlichste Beziehungsabbruch erlebt wird. Die Totenzettel sind aus dieser Perspektive in ihrer kommunikativen Lebendigkeit ein massives Aufbäumen gegen den lebenszerstörenden Tod und setzen damit einen vitalen Widerstand gegen das Vergessen der Verstorbenen und gegen ihre „zweite Tötung“. Dies geschieht im Medium des Glaubens an einen Gott, der diesen Lebenszusammenhang mit den Toten garantiert und der diesbezüglich mit Hoffnung auf Erfolg anrufbar ist. So ist auf einem Sterbebild aus dem Jahr 1997 (!) zu lesen: „... denn alles lebt für Gott und wer in Gott stirbt, der bleibt in der Familie.“

Aufschlussreich sind auch die Grabinschriften. In ihrer Untersuchung mit dem Titel „Monumente des Todes – Dokumente des Lebens?“ kommt Monika Ausel zusammenfassend auf folgende Relationen: Die persönliche Wertschätzung der Toten zeigt sich zunächst darin, dass man sie niemals vergessen will. Dabei gibt es auch Anzeichen von Schuldgefühlen und Selbstvorwürfen, die (z. B. kompensiert in kostenaufwendiger Grabpflege und in regelmäßigen Grabbesuchen) irgendwie das Bedürfnis nach Wiedergutmachung ausdrücken. Eine andere Relation stattet die Verstorbenen mit einer besonderen Autorität aus, in der sie dann den Hinterbliebenen zur Verpflichtung werden, in ähnlicher Weise miteinander umzugehen, wie sie es getan haben (oder wie dies von den Lebenden projiziert wird).⁹

Die Volksreligiosität leistet sich dabei einen eigenartigen Widerspruch. Auf der einen Seite wissen sich die Gläubigen zum Beten für die Toten aufgefordert, auf der anderen Seite fordern die Gläubigen die Verstorbenen ihrerseits auf, für sie einzutreten und ihnen zu helfen. So bekunden die Gläubigen ihre Solidarität mit den Toten, erwarten wiederum aber auch Solidarität der Toten mit ihnen.¹⁰ Merkwürdig ist die Beobachtung: Auch ältere Grabsteine (die Untersuchung reicht 90 Jahre zurück) drücken die sichere Hoffnung aus, dass die Verstorbenen ihres Heiles bei Gott sicher sind und von daher auch die Rolle der Fürsprecher:innen bei Gott übernehmen können.

„Im Hinblick auf das Gottesbild war festzustellen, dass auch zu Zeiten eines allgemein verbreiteten Klimas der Gottesangst fatalistischer Prägung der Glaube an die Treue und erbarmende Liebe Gottes von Christen durchgetragen wurde.“¹¹

⁹ Vgl. Monika AUSEL, *Monumente des Todes – Dokumente des Lebens? Christliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung heute* (MThA 1), Altenberge 1988, 72 f.

¹⁰ Vgl. ebd., 71: Zuweilen findet sich dieses Paradox auf ein und demselben Grabstein.

¹¹ Ebd. 83; vgl. auch AUSEL, *Todesverständnis* (s. Anm. 8), 97.

Damit erweist sich der Friedhof tatsächlich als ein besonderer „Ort der Verkündigung“¹². Auch die Zeitfrage bereitet offensichtlich keine großen Probleme (mit Recht, denn in Gott fallen alle Zeiten zusammen¹³). Dorothee Sölles Einschätzung, dass die modernen Menschen „auf die ‚Brücken des Glaubens‘ wie die Hoffnung auf ein Wiedersehen und/oder auf individuelles Weiterleben verzichten“¹⁴, stimmt nur zum Teil – vermutlich glauben viele eher an ihre eigene Verstorbenenbeziehung als an *die* Auferstehung.¹⁵

Und: Es gibt bei den gesellschaftlichen (zwar christlich vermittelten, mittlerweile aber als Selbstläufer vom kirchlichen Ursprung abgeschnittenen, also) gar nicht kirchennahen Todesbildern durchaus die mit Schuldgefühlen gegenüber den Verstorbenen verbundene Vorstellung, „Angst vor der schädigenden Reaktion des Toten“¹⁶ haben zu müssen. Auch in unserer Kultur gab und gibt es im Umgang mit den Toten „brauchtümliche Abwehrhandlungen“¹⁷.

2 Pastoraltheologie und Volksglaube

Der kirchliche Glaube an das Leben der Toten fällt nach diesen Einsichten kaum in ein religiöses Vakuum innerhalb der Volksfrömmigkeit. Wie sich die kirchliche Pastoral und Theologie allerdings darauf bezogen haben, ist eine andere Frage. Sie bezieht ihre Kriterien weitgehend von anderen theologischen Orten und formuliert sie dann als etwas, was dem Kirchenvolk mehr oder weniger beizubringen sei. Der Dogmatiker Herbert Vorgrimler kann diesbezüglich keine Praxis beim Volk Gottes erkennen, weil er sie dort von vornherein als nicht realisiert unterstellt: „In der durchschnittlichen christlichen Mentalität und Praxis wird das Leben der Verstorbenen in einer eigentümlichen Weise nicht

¹² Vgl. Johannes H. EMMINGHAUS, Der Friedhof als Ort der Verkündigung, in: Klerusblatt 66 (1986) 260–262.

¹³ Vgl. Ottmar FUCHS, Die „Heiligenverehrung“ als interpersonale Gestalt der Erinnerung, in: Martin EBNER u. a. (Hgg.), Die Macht der Erinnerung (JBTh 22), Neukirchen-Vluyn 2008, 333–359, hier: 344–353. Das Abschieben der Verstorbenen in ein von unserer Zeitvorstellung her lebloses Niemandsland widerspricht jenem Gottesverständnis, in dem Liebe und Leben miteinander in einer unendlichen alle Zeiten und Nicht-Zeiten durchdringenden Weise identisch sind.

¹⁴ AUSEL, Monumente (s. Anm. 9), 84: mit dem Hinweis auf Dorothee SÖLLE, Atheistisch an Gott glauben, Olten – Freiburg i. Br. 1979, 121 f.

¹⁵ Vgl. Ottmar FUCHS, Eschatologie – mehr gefragt als vermutet?, in: Tobias KLÄDEN (Hg.), Worauf es letztlich ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie (QD 265), Freiburg i. Br. u. a. 2014, 297–317.

¹⁶ Werner FUCHS, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1969, 153.

¹⁷ Klaus GUTH, Sterben, Tod und Trauer aus volkskundlicher Sicht, in: DERS., Kultur als Lebensform. Aufsätze und Vorträge, Bd. 2: Kontinuität und Wandel. Beiträge zur Kirchen-, Kultur-, Bildungsgeschichte und Volkskunde, hg. v. Elisabeth ROTH, St. Ottilien 1997, 291–303. 296 und 299.

realisiert.“¹⁸ So „müssen wir dann auch von unseren Toten sagen: Sie sollen und sie wollen von uns umarmt werden“¹⁹.

Es gibt schon so etwas wie eine Intuition, wie ein Gespür bei Theolog:innen, indem sie in ihrer Themenauswahl und in ihren Publikationen intuitiv erspüren, wie die Glaubenssituation im Volk aussieht, welche Glaubensinhalte und welche Fragen sich herausgebildet haben. So nimmt Ladislaus Boros in seiner theologischen Abhandlung „Mysterium Mortis“ zwar nicht explizit, aber doch inhaltlich jenen Glauben der Gläubigen in seine theologische These auf, der sowohl das Zeit- wie auch das Höllenproblem bezüglich der eigenen Verstorbenen schon längst zugunsten des gegenwärtigen Gerettetseins der Verstorbenen gelöst hat: Einmal dadurch, dass er die Auferstehung unmittelbar im Tod und zugleich als Endzeitereignis²⁰ konstituiert,²¹ zum anderen darin, dass er mit der Entscheidungshypothese im Tod massiv die Möglichkeiten reduziert, sich angesichts der Liebe Gottes gegen ihn zu entscheiden.²²

Nicht nur in diesem Zusammenhang, sondern auch hinsichtlich einer ganzen Reihe anderer Themen und Beobachtungen kommt Ausel zur Bestätigung ihrer Arbeitshypothese, „dass die neuere Theologie Glaubenseinstellungen ausgearbeitet hat, die bereits vor ihrer Zeit gewachsen waren und in der Volksfrömmigkeit ihren konkreten Ausdruck fanden [...]“²³. Dies gilt besonders

¹⁸ Herbert VORGRIMLER, Von der Gegenwart und dem Leben der Toten, in: Klemens RICHTER (Hg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (QD 123), Freiburg i. Br. u. a. 1990, 27–47, hier: 33. Der Autor fährt fort: „Im Unterschied dazu bemüht sich die Katholische Dogmatik in ihrer Eschatologie seit eh und je, aus der Offenbarung Gottes Schlussfolgerungen über das Leben der Verstorbenen zu ziehen.“ Leider kommt der Autor nicht dazu, der diesbezüglichen Praxis im Volke Gottes ähnlich bedeutsame „Inspirationen“ zu entnehmen.

¹⁹ Ebd., 39 f.

²⁰ Vgl. dazu ebd., 34 f.

²¹ Gerhard L. Müller spricht hier von Koinzidenz, präzisiert aber nochmals genauer dahingehend, dass damit dennoch nicht die in die Zeit reichende Beziehungsfähigkeit der Heiligen aufgehoben sei. Damit muss auch wieder eine „Beziehung zur Zeitstruktur der Materie“ gegeben sein. „Denn ewiges Leben bedeutet keineswegs ein beziehungsloses Weiterdauern nach dem Tod.“ Gerhard L. MÜLLER, Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Freiburg i. Br. u. a. 1986, 284; vgl. auch Hubert RITT (Hg.), Für die Toten beten (Gottes Volk Lesejahr B. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde 8), Stuttgart 1991.

²² Vgl. AUSEL, Monumente (s. Anm. 9), 71; Ladislaus BOROS, Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Freiburg i. Br. u. a. ⁴1964; DERS., Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichem Dasein (ThPubl 10), Olten – Freiburg i. Br. 1968, 35; vgl. auch Herbert VORGRIMLER, Der Tod im Denken und Leben des Christen, Düsseldorf 1978, 119: Auch hier die Vorstellung, „dass Gericht und Auferstehung nicht erst am jüngsten Tag stattfinden, sondern sich für den einzelnen bereits im Tod ereignen.“ Zitiert bei AUSEL, Monumente (s. Anm. 9), 75.

²³ Ebd., 82.

hinsichtlich der aus der eigenen Kraft des Volkes heraus gedämpften Gottesangst. Auch dieser Trend wurde in den letzten Jahrzehnten in vielfältiger Weise von der Theologie aufgegriffen und manchmal mit Nachdruck, manchmal mit Vorsicht (allerdings ohne explizit auf den Volksglauben zu verweisen) bestätigt. An die Stelle des traditionellen Richtergottes²⁴ „tritt das Bild Jesu Christi, des Erlösers, der [...] die Toten [...] nach dem Maßstab der Liebe und des Erbarmens Gottes“²⁵ richten wird.

So gilt, „dass eine nicht mehr zeitgemäße Theologie vom *Sensus fidelium* nicht mehr aufgenommen, sondern vielmehr überrollt und korrigiert wird [...]“²⁶. Instinktsicher steuert die Volksreligiosität auf die je heileren Möglichkeiten des christlichen Glaubens zu und beansprucht sie.²⁷ Der Theologie, insbesondere der praktischen, fließt von daher eine besondere Verantwortung zu. Denn diese Spiritualität im christlichen Volk ist nicht einfach gesichert, sondern braucht in einer sich wandelnden gesellschaftlichen Umgebung umso mehr zugriffsfreie Unterstützung und Beistand aus dem Bereich der Liturgie und der Pastoral.

Mit diesen Einsichten gehen wir nun in die frühe Kirchengeschichte und sehen auch hier die Inversionsdynamik von der Fürbitte für die Verstorbenen zur Solidarität der Verstorbenen mit den Lebenden, also die Hoffnung, dass die eigenen Verstorbenen bereits bei Gott sind. Die Heiligenbeziehung strahlt auf die Verstorbenenbeziehung aus und rettet sie. Schon sehr früh übernehmen die Heiligen ein Patronat über die Lebenden *und* für die je eigenen Verstorbenen. Spätestens mit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird im Volksglauben und dann auch in den entsprechenden Theologien immer deutlicher, dass auch die eigenen Verstorbenen bei Gott gerettet sind und von daher Sorge für die Lebenden tragen können. Eine Hoffnung, die vorher jahrhundertlang „höllisch“ und machtförmig hintertrieben wurde.²⁸

²⁴ Zur Wirkung des Gerichtsgedankens auf das Verhältnis zu den Verstorbenen und auf die Liturgie vgl. Klemens RICHTER, Der Umgang mit Toten und Trauernden in der christlichen Gemeinde: Eine Einführung, in: DERS. (Hg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (QD 123), Freiburg i. Br. u. a. 1990, 9–26, hier: 17–19.

²⁵ AUSEL, Monumente (s. Anm. 9), 83.

²⁶ Ebd., 84. Vgl. dazu auch Dieter WIEDERKEHR (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? (QD 151), Freiburg i. Br. u. a. 1994.

²⁷ Die von Ausel beklagte Sprachlosigkeit bei einem Teil der modernen Grabsteine wird allerdings mit einer diesbezüglich anwachsenden Hoffnungsarmut zu tun haben; vgl. AUSEL, Monumente (s. Anm. 9), 85–88.

²⁸ Man muss sich in den mittelalterlichen Jahrhunderten die starke Angst im Volk vor dem plötzlichen Tod (und dem Sterben in der Todsünde) vorstellen. Deswegen gab es innerhalb und außerhalb der Kirchen möglichst große Darstellungen des heiligen Christophorus, damit man ihn ja nicht übersehen konnte: Denn sieht man ihn, dann ist man an diesem Tag, so glaubte man, vom plötzlichen Tod bewahrt. In diesem Zusammenhang

3 Verstorbene in der Nähe der Heiligenbeziehung

Auch wenn es in der neutestamentlichen Briefliteratur offensichtlich noch keine direkten Belege für besondere Ausdrucksformen in der Beziehung mit den Verstorbenen gibt,²⁹ ereignet sich schon relativ früh so etwas wie eine Inkulturation des christlichen Auferstehungsglaubens in die heidnische Tradition des Totenmahles hinein. Um 200 versteht Tertullian diesen Brauch des Totenmahls als eine „neutral-heidnische“ Feier der Begegnung mit den Verstorbenen, weil darin ebenfalls der Glaube zum Ausdruck kommt, dass die Verstorbenen gegenwärtig sind, dass sie leben, und dass sie mit zu Tische sitzen.³⁰ „Seit der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, vielleicht schon früher, wurde das Totenmahl am Grab durch ein vorausgehendes eucharistisches Mahl ergänzt oder durch ein solches ganz ersetzt.“³¹

Die Quellen über den nordafrikanischen Bischof Cyprian, der 258 hingerichtet wurde, bemühen sich, den Vorbildcharakter des Märtyrers herauszustellen, seinen festen Glauben an die Auferstehung bis in den Tod hinein.³² Diese Hoffnung auf die Auferstehung prägte bei den frühen Christen die Sicht des Todes als Durchgang zum Leben bei Gott und auch den festen Glauben daran, dass die Verstorbenen bei Gott leben. Die Nähe des Lebens der Märtyrer und Märtyrerinnen zum Tod und zur Auferstehung Jesu, insofern sie durch ihre Hinrichtung „in besonderer Weise Christus ähnlich geworden sind“³³, führte

wird deutlich, wie entlastend das „Fegfeuer“ für die Bearbeitung der Todes- und der Höllenängste gewirkt hat, als weiter Raum zwischen Himmel und Hölle, wo die Leidenszeit ein Ende haben wird. Wenn die Verkündigung so barmherzig war, den Begriff der Todsünde nicht bereits auf die lässlichen Sünden zu übertragen, sondern wirklich darunter etwas ganz Extremes an Bösem und Zerstörung verstand, dann war die Verkündigung des Fegfeuers eine große Entlastung und eine Möglichkeit der Angstbewältigung, und eine starke Ermöglichung der Fürbitte für die eigenen Verstorbenen, nämlich zugunsten ihrer Erleichterung und Verkürzung des Fegfeuers.

²⁹ Zur Forschung hinsichtlich des Verhältnisses des neutestamentlichen „Tut dies zu meinem Gedenken!“ zur testamentarischen Formel „Zu meinem Gedenken“ in der kultischen Erinnerung eines Verstorbenen im Rahmen eines Kultmahls und zur Bedeutung dieses Kontextes für die frühkirchliche Feier des Herrenmahls vgl. Bernhard KÖTTING, Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche, in: Peter DINZELBACHER – Dieter R. BAUER (Hgg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, 67–80.

³⁰ Vgl. Otto G. OEXLE, Die Gegenwart der Toten, in: Herman BRAET – Werner VERBEKE (Hgg.), Death in the Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensia 9), Leuven 1983, 19–77, hier: 49.

³¹ Ebd., 50. – Das Frühe Christentum, darunter auch den Brauch des Totenmahles, behandelt Katharina Heyden in diesem Band (S. 23–44).

³² Vgl. Christoph MARKSCHIES, Das antike Christentum. Frömmigkeit – Lebensformen – Institutionen, München 2006, 116. 119.

³³ Ebd., 116.

offenbar schon früh dazu, das Herrenmahl, also die Erinnerung des Todes und der Auferstehung Christi, mit der dazu analogen Erinnerung der Märtyrer:innen zu verbinden.

Jedenfalls weist die Katakombenmalerei des 3. Jahrhunderts interessante Gastmahlszenen auf mit zwei unterschiedlichen Bedeutungen:

„Die Bilder zeigen meist eine kleine Gruppe von Personen, die um einen ovalen Tisch versammelt sind. Auf diesem befinden sich Brotkörbe und Dreifüße, auf denen der Fisch angerichtet ist. Zum einen scheinen diese Bilder sowohl das als Refrigerium bezeichnete, erquickende Mahl im Jenseits als auch das jährliche Mahl am Todestag des Verstorbenen darzustellen. Darüber hinaus versinnbildlichen sie aber auch das letzte Abendmahl. Zu diesen beiden wichtigen Bedeutungen kommt bisweilen noch eine eucharistische Bedeutung hinzu, wenn, wie beispielsweise in der Lucinagruf, zwei große Fische zwei Brotkörbe und zwei mit Rotwein gefüllte Gläser tragen.“³⁴

In Verbindung mit der anwachsenden Verehrung der Märtyrer und Märtyrerinnen konzentrierte sich diese Feier der sozialen Verbindung mit den Toten mit der Vorstellung, dass die Märtyrer:innen aus ihrem Grabe heraus gegenwärtig und wirksam werden können³⁵ und deswegen nicht als tot und verloren zu betrauern sind. Zu dieser Zeit werden Gebete an Märtyrer und Märtyrerinnen selbst gerichtet.³⁶ Zunehmend werden auch heilige Frauen und Männer verehrt, „die weder als Märtyrer noch als Bekenner ein Zeugnis vor staatlichen Stellen abgelegt hatten“³⁷. Marksches betont dabei die soziale Funktion der Heiligen, insofern sie „in das antike System der Patronage“ eintraten: Sie übernahmen damit für das Individuum wie für Gemeinschaften Schutz- und Garantiefunktionen. Der Fürbitte der Heiligen im Himmel wurde also eine beträchtliche Macht in das Diesseits hinein zugetraut. Basilius nennt die Heiligen und insbesondere die Märtyrer „mächtige Fürsprecher“³⁸. Nicht nur hinsichtlich der Lebenden, sondern auch der Verstorbenen.

So zeigen sich in den künstlerischen Darstellungen des 4. und 5. Jahrhunderts Szenen, „in denen die Märtyrer sich bereits im Paradies befinden und als Patrone der gewöhnlichen Verstorbenen auftreten, wie beispielsweise im Fresko des Arkosols der Veneranda in der Domitilla-Katakombe aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Hier wird die Verstorbene von der ihr liebevoll zugeneigten

³⁴ Fabrizio BISCONTI, Die bildende Kunst des frühen Christentums, in: Marco BUSSAGLI (Hg.), Rom. Kunst und Architektur, Königswinter 2007, 178–211, hier: 184.

³⁵ Vgl. OEXLE, Gegenwart (s. Anm. 30), 50; Theo BAUMEISTER, Heiligenverehrung, historisch, in: LThK³ 4, Sp. 1296 f.

³⁶ Vgl. MARKSCHIES, Christentum (s. Anm. 32), 118.

³⁷ Ebd., 118.

³⁸ Ebd., 115.

Märtyrerin Petronilla in den Paradiesgarten begleitet.³⁹ Weil die Gläubigen auf dem Hintergrund solcher Vorstellungen gerne nahe bei den Märtyrer:innen bestattet werden wollten, kam es in der Nähe ihrer Gräber im Retrosanctum zu einer Konzentration von Grabstätten.

Die Heiligen übernehmen das Patronat für die Verstorbenen. Dies ist ein hochinteressantes Zeugnis für die schon sehr frühe Verbindung von Heiligen- und Verstorbenenbeziehung, gewissermaßen für eine Demokratisierung der Hoffnung, dass unter dem Patronat der Heiligen auch die eigenen Verstorbenen in den Himmel aufgenommen sind. Je mehr von den Märtyrer:innen geglaubt wird, dass sie mit Sicherheit im Himmel sind, desto fester kann auch daran geglaubt werden, dass auch die eigenen Verstorbenen, sind sie diesen Heiligen möglichst nahe (lokal und auch inhaltlich), in den Himmel kommen. Hier zeigt sich die kräftige Dynamik, die Hoffnung für die eigenen Verstorbenen in einen möglichst sicheren Status zu transferieren.

Bei aller Kritik überbordender Totenmahlfeiern am Grab des heiligen Cyprian hat Augustinus Ende des 4. Jahrhunderts genau diese Sehnsucht der Gläubigen anerkannt und auch theologisch legitimiert, insofern dadurch der bzw. die Tote dem „Patrozinium“ der Märtyrer und Märtyrerinnen anempfohlen und damit, modern gesprochen, in ihre Solidarität aufgenommen wird.⁴⁰

4 Heiligenbegegnung als „Blaupause“ der Verstorbenenbeziehung⁴¹

Interessant ist in c. 1187 des Katholischen Kirchenrechts (CIC/1983) die implizite Unterscheidung zwischen öffentlicher und nichtöffentlicher Verehrung der Verstorbenen als Heilige oder Selige.⁴² Zumindest indirekt zeigt sich hier die Heiligenverehrung als Spitze des Eisbergs: Sie beanspruchen die Heiligkeit nicht exklusiv für sich, sondern in ihnen dürfen wir wahrnehmen und profiliert erfahren, was wir auch für unsere eigenen Verstorbenen und für uns selbst erhoffen: In unseren gewissermaßen unöffentlichen „privaten“, oder besser in den mit kleiner Öffentlichkeiten um die Familien gepflegten Beziehungen zu den Toten. Denn immerhin darf sich die Familie (hier verstanden im weiteren Sinn der Verwandtschaft und der darin befindlichen Familien mit hetero- und gleichgeschlechtlichen Elternteilen, alleinerziehenden Väter und Mütter) als *Ekklesiola*,

³⁹ BISCONTI, Kunst (s. Anm. 34), 203.

⁴⁰ Vgl. OEXLE, Gegenwart (s. Anm. 30), 35; MARKSCHIES, Christentum (s. Anm. 32), 88.

⁴¹ Wenn im Folgenden von Heiligen die Rede ist, dann immer in der doppelten Bedeutung offizieller und privater Verstorbenenbeziehung.

⁴² Zur Verstorbenenbeziehung und zum Auferstehungsglauben hierzulande vgl. Ottmar FUCHS, Inkulturation christlichen Auferstehungsglaubens, in: Isidor BAUMGARTNER u. a. (Hgg.), Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa [FS Paul M. ZULEHNER], Innsbruck – Wien 2000, 186–196.

als Kirche im Kleinen begreifen, insofern hier, wie in der Gesamtkirche, die Gemeinschaft der Gläubigen nicht nur die Lebenden umfasst, sondern auch die verstorbenen Menschen.

Die Erinnerungsstruktur der Heiligenverehrung verdeutlicht also die Erinnerung mit den eigenen Verstorbenen: Sie sind bereits im Himmel bei Gott, obgleich das alles ja erst am Jüngsten Tag, am Ende der Welt geschieht. Die Heiligenverehrung macht deutlich, dass dies für uns Menschen in dieser Geschichte bereits immer schon geschehen ist, weil bereits jetzt in Gott Wirklichkeit ist, was geschichtlich in der Zukunft liegt. In ihrer „geretteten und ewig gültigen Geschichte, in der sie vor Gott stehen“, sind sie zugleich „in einer bleibenden Gemeinschaft mit uns verbunden [...]“⁴³.

Die Beziehung zu den Heiligen (einschließlich der „privaten“ Heiligen) ist ein Geschenk der Gnade Gottes. Die Vorgegebenheit dieser Gnade zeigt sich in der Vorgegebenheit von Menschen, denen wir in die Geschichte⁴⁴ wie auch in den Himmel hinein begegnen dürfen. Sie können uns von daher antlitzhaft vermitteln, wie sehr auch wir, wie sie, von ihrer Solidarität und durch sie hindurch von der Gnade Gottes getragen sind. Aus dieser Perspektive ist die Beziehung zu den Heiligen ein Vollzug der Doxologie, der Verehrung Gottes selbst und der Dankbarkeit dafür, dass sich Gottes Gnade in diesen Menschen, in ihrer Gebrochenheit, in ihrem Zeugnis und auch in ihrer eigenen Sündigkeit wirkungsvoll gezeigt hat.⁴⁵

Die Heiligkeit der Heiligen besteht ja nicht in ihrer Werkgerechtigkeit gegenüber Gott, nicht darin, dass sie aus sich heraus Heiligkeit geleistet hätten. In ihnen spiegelt sich vielmehr die geschichtlich in vielen Farben gebrochene Heiligkeit Gottes wider, in ihnen werden konkret und lebensstief die Wirkungen des Heiligen Geistes erfahren, und zwar in einer doppelten zeitlichen Schiene:

⁴³ Karl RAHNER, Gebet zu den Heiligen, in: Johann B. METZ – Karl RAHNER, Ermutigung zum Gebet, Freiburg i. Br. u. a. 1977, 41–110, hier: 93.

⁴⁴ Auch Martin Luther betont die Gnadengabe der Heiligen, die erinnert sein will und für die auch an Gott Dank zu sagen ist. So dürfen die Heiligen geehrt werden als solche, an deren Beispiel man sich aufrichtet, und als man bei ihnen Trost und Gewissheit der Sündenvergebung und Sterben im Glauben erlebt. Sie sind uns in der Geschichte als Vorbild geschenkt. Über diese in die Vergangenheit der Geschichte hineinreichende Beziehung zu den Heiligen als Vorbild und Stärkung im Glauben hinaus lehnt Luther eine „Beziehung“ zu den Heiligen im Himmel ab: vgl. Gerhard L. MÜLLER, Heiligenverehrung. In den reformatorischen Kirchen, in: LThK³ 4, Sp. 1301; Georg KRAUS, Heilige, Heiligkeit, Heiligung, in: Wolfgang BEINERT (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg ²1988, 239–241.

⁴⁵ Vgl. Gerhard L. MÜLLER, Heiligenverehrung, in: Christian SCHÜTZ (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg i. Br. u. a. 1988, 594–597, hier: 595; DERS., Gemeinschaft und Verehrung (s. Anm. 21); DERS., Heiligenverehrung. Systematisch-theologisch, in: LThK³ 4, Sp. 1297 f.

Einmal zurück in die Vergangenheit, in dem Versuch, diesen Menschen zu begegnen, wie sie in ihrer Zeit und Situation gelebt haben, sie also über die Begegnung über die Zeiten hinweg in ihren eigenen Verhältnissen und den darin liegenden Begrenzungen in ihrer irdischen Heiligkeit als Vorbild ernst zu nehmen.⁴⁶ Die andere Schiene verläuft in die Gegenwart, in die Begegnung mit den heiligen Menschen, wie sie jetzt bei Gott leben, befreit von den Beengungen irdischen Lebens, hineingestellt in die Macht Gottes und damit auch in seine tiefste Gesinnung der uns begleitenden Liebe und Solidarität. Vom Himmel her leuchten die Heiligen in dem, was sie auf Erden ansatzhaft gelebt haben, umso vollkommener in unsere Gegenwart hinein.

Das alles geschieht analog zu Jesus Christus, dem wir einerseits in den Texten des Evangeliums als dem Jesus von damals begegnen, den wir aber andererseits auch als den auferstandenen und erhöhten Christus jetzt auf unserer Seite wissen. Die Heiligen machen deutlich, dass die zweite göttliche Person die Heiligkeit nicht für sich exklusiv beansprucht, sondern in unendlicher Fülle weitergibt an all jene, die in seiner Nachfolge gelebt haben und mit ihm gestorben und auferstanden sind.

Derart partizipiert die Memoria der Heiligen an der Grundstruktur jüdisch-christlicher Erinnerung überhaupt, dass die erinnerten Vorgänge und Personen als gegenwärtige Wirklichkeiten erlebt werden. Erinnerung und Begegnung gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig. Indem das Erinnerte als unmittelbar gegenwärtig geglaubt wird, konstituiert sich eine aktuelle Beziehung. Was beispielsweise im Exodus geschehen ist, geschieht im Paschamahl. Insbesondere in den Sakramenten ist die Erinnerung nie nur eine Vergangenheitsgröße, sondern eine gegenwärtige Wirklichkeit, die durch den erhöhten Herrn aus der Vergangenheit in die Gegenwart hinein reicht, das Leben trägt und gestalten lässt und zugleich in eine ganz bestimmte Hoffnung für die Zukunft mündet. Nicht zuletzt kann man hier auch an die Theologie der solidarischen Erinnerung⁴⁷ denken, die in mancher Hinsicht zur gegenseitigen Solidarität zwischen den Lebenden und den Toten in der Volksreligiosität anschlussfähig ist.

So wird in eindrücklicher Weise deutlich, dass nicht nur im irdischen Bereich, sondern auch in der Beziehung zu der diese irdische Wirklichkeit transzendierenden Wirklichkeit in der unmittelbaren Nähe Gottes immer ein

⁴⁶ Solche personalen Vorbilder sind kein Gesetz, sondern verbinden in eigenartiger Weise beides, den Indikativ der Gnade und den Imperativ der Herausforderung, indem dieses als solches geschenkt ist und indem dieses Geschenk in Freiheit als Herausforderung angenommen wird, auf das eigene Leben einzuwirken: Vgl. Ottmar FUCHS, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift* (PThE 57), Stuttgart 2004, 137–139.

⁴⁷ Vgl. Helmut PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (Stw 231), Düsseldorf 1976, 273–282. 289–302.

menschliches Antlitz diese Nähe vermittelt. Diese „Bresche“ hat der Menschensohn selbst in die Gotteswelt hineingeschlagen, indem er als der Menschensohn (mit seinem Leib und auch mit den Wundmalen seines irdischen Lebens) in Gott zurückgekehrt ist. Auch darin ist er der Erste von vielen: Nur über Menschen, vergangen oder gegenwärtig, erfahren wir vom Reichtum Gottes im Leben; nur in ihnen wird sein Heiliger Geist so konkret, dass der Funke überschlägt.

Selbstverständlich ist Gott unüberbietbar im Geist des menschengewordenen Gottessohnes selbst nahe (vgl. Röm 8,26 f.). Wo immer diese Nähe Gottes in guten und in schlimmen Tagen ohne die Heiligen erfahren werden kann, sind sie auch nicht nötig. So *empfiehlt* (c. 1186 CIC/1983) die Kirche die Heiligenverehrung, qualifiziert sie aber nicht als heilsnotwendig. Umgekehrt ist aber auch zu sagen: Wo die offizielle Verkündigung der Kirche Gott als patriarchalischen Übervater und Christus als Sieger und Richter verkündet und so die vom göttlichen Geheimnis her gegebene Unnahbarkeit Gottes nicht auch immer wieder von der Verkündigung seiner Nähe durchbrechen lässt, wie dies am intensivsten in Christus geschehen ist, ist die Heiligenverehrung als notwendige „gesunde“ Reaktion auf „ungesunde“ Verkündigungsverhältnisse anzusehen. Dann spiegelt sich in ihnen vieles von jener Heiligkeit Gottes, die ohnedem am „offiziell“ vermittelten Gott nicht leicht zu entdecken wäre.⁴⁸ Solange Gott nur als fern und unnahbar, nur als gefährlich richtend geglaubt wird, kommt er dann doch über die Vermittlung der entsprechenden Heiligen mit jenen Charaktermerkmalen nahe, die Gott den (öffentlichen und privaten) Heiligen geschenkt hat.

5 Reiche Beziehungen

Gäbe es die Heiligen nicht, wäre die Gottesbeziehung vieler Menschen arm dran. Viele haben wenig andere Möglichkeit, die Nähe Gottes zu erleben. *Der Heilige* kann über *die* Heiligen konkret als nahe erlebt werden, wie dies in der Menschwerdung des Gottessohnes geschieht und wie dies durch die Geschichte hindurch in der analogen Inkarnation des Heiligen Geistes in den Heiligen grundgelegt ist. Wie die vierzehn Nothelfer den Bedrängten nahe sind, so ist Gott nahe, und die Heiligen können dies sein, weil sie selbst Gott nahe sind. Gott hat in ihnen bestätigt, was sein eigenes Wesen ist. Besser über die Heiligen Gottes Nähe begegnen als gar nicht. Besser geborgen in Maria als überhaupt nicht.

Die Beziehung, die viele Gläubige zu Heiligen (insbesondere zu Maria) haben, könnten und sollten sie zuallererst zu Gott haben dürfen. Doch kommt es

⁴⁸ Vgl. Ottmar FUCHS, „Vas spirituale“. Maria als Gestalt des Heiligen Geistes, in: Alexandra BAUER – Angelika ERNST-ZWOSTA (Hgg.), „Gott bin ich und nicht Mann“. Perspektiven weiblicher Gottesbilder, Ostfildern 2012, 105–133.

eben auf diese heilbringende *Beziehung* in die Transzendenz hinein an. So nimmt das Kirchenvolk über die Heiligen jene Beziehungen zum Himmel auf, die in verengten oder gar destruktiven Gottesbildern keinen Raum mehr haben. Das Volk setzt damit einen Widerstand gegen dunkle und unterdrückende Gottesbeziehungen. Es spürt: Je abstrakter ein Gottesbild ist, desto missbräuchlicher ist es. Je konkreter es aber in Jesus Christus und von ihm ermöglicht in heiligen Menschen aufscheint, desto eindeutiger und vorstellungsbarer darf Gottes Nähe in allen Situationen menschlichen Lebens (vor allem wo er als nicht nahe erfahren wird) erlebt werden.

So haben vor allem die Unterdrückten, Armen und Kranken immer wieder an diese Solidarität aus dem Himmel geglaubt, weil ihnen in dieser Weise vom Himmel her vorstellungsfähig Mitgefühl und Wegbegleitung, Achtung und Erlösung zugesprochen wurde. Diese Zusammenhänge kann man nicht einfachhin als kompensatorische herrschaftsstabilisierende Strategie der Mächtigen ansehen, auch wenn dieser „Schatten“ der Heiligenverehrung nicht verdrängt werden darf. Die Heiligenverehrung ist aber auch ein Quellort der Kraft, in nicht veränderlichen Situationen durchzuhalten und nicht am Leben und an Gott zu verzweifeln. Die Heiligenverehrung zeigt sich aus dieser Perspektive als auch ambivalente, immer auch zur Stabilisierung der Verhältnisse missbrauchte, aber auch als von ihrem Urgrund her Ressourcen freisetzende Kraft zum Überleben und zum Widerstand in den jeweils gegebenen Möglichkeiten und darüber hinaus.⁴⁹ Wo sich die Marienverehrung mit dem umstürzlerischen Gebet des Magnifikat verbindet (vgl. Lk 1,50–54), wird Gottes Widerstand gegen die Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit erinnert: Die Armen und Unterdrückten gewinnen von ihm her eine Würde, die sie ihre eigene Macht zur Veränderung der Verhältnisse innegerden lässt. Hierzulande ist viel zu wenig verstanden worden, dass die spirituellen Wurzeln für die Theologie der Befreiung in der hier nur andeutbaren Volksfrömmigkeit und Heiligenverehrung des Volkes und der Basisgemeinden zu finden sind.⁵⁰

Der Vitalität der Heiligenverehrung ist in vielen Kulturen die Inkulturation des Christentums zu verdanken: besonders mit ihrer Überbrückungs- und Transformationsfähigkeit zu autochthonen Gottheiten. Man kann mit Jan Assmann sogar sagen, dass mit der Heiligenverehrung das Verdrängte des jeweils Alten im Neuen gegenwärtig bleibt, nicht ohne kritische Transformationen, aber doch so, dass dieses Inkulturationsgeschehen entsprechend der katholischen Schöpfungstheologie eben keine „Verwerfung und Verleugnung des Alten“ be-

⁴⁹ Vgl. Franz WEBER, *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien. Eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*, Mainz 1996, 240–243.

⁵⁰ Vgl. DERS., *Klagen und Anklagen. Unterdrückte und befreite Klage in der Volksfrömmigkeit*, in: Martin EBNER u. a. (Hgg.), *Klage* (JBTh 16), Neukirchen-Vluyn 2001, 301–324.

deutet,⁵¹ sondern darin das Alte in neue Figurationen hinein aufgebrochen und aufgehoben wird.

So kann man von einer Auffächerung der geschichtlichen Wirksamkeit des *einen* Gottes in viele, auch kulturell unterschiedliche Erfahrungsfiguren hinein reden, die alle die eine Gnade Gottes durch ihre Biographie spiegeln, ohne dabei ihre Subjektivität zu verlieren. Was also formal den Polytheismus auszeichnet, nämlich verschiedene Identitäten der Transzendenz zu erfahren, wird hier in einer durchaus nicht immer unproblematischen, aber doch lebensdienlichen und pluralitätsfreudigen Weise als Repräsentanz des einen Gottes erfahren. Allerdings bekommt Assmann Recht, wenn man die oft abschätzigen Reaktionen der akademischen Theologen und kirchenoffizieller Kreise auf die Volksfrömmigkeit betrachtet. Die theologische Kritik, die vom Glauben des Volkes ausgehen könnte, kann damit nicht ernst genommen werden, zum Beispiel die zu explizierende Kritik einer patriarchalen Verkündung Gottes, einer abstrakten Gotteslehre, einer androzentrisch-herrschaftlichen Interpretation des Gottessohnes. Und der allzu schnell verfügbare Wenn-Dann-Magievorwurf greift gerade in der Volksfrömmigkeit äußerst selten, weil die Beziehung zur Gnade Gottes in den Heiligen seltenst aufgekündigt wurde, wenn die eigenen Wünsche nicht erfüllt wurden. Die Frömmigkeitsbeziehung bleibt wichtiger als ihr „Erfolg“. Denn gerade sie überbietet den Letzteren durch jene Gebetsgattung, die in der offiziellen kirchlichen Spiritualität an den Rand gedrängt oder gar kriminalisiert wurde, nämlich durch die Klage, bis hin zur Anklage.⁵²

6 Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen

Die Kirche hat also ein eigenartiges Verhältnis zur Vergangenheit. Sie nimmt das Vergangene genauso wichtig wie das Gegenwärtige und animiert die jetzt lebenden Christen und Christinnen dazu, nicht nur untereinander, sondern auch mit denen, die vor uns gelebt haben, in eine Beziehung zu treten, ihnen über Jahrzehnte und Jahrhunderte hinweg zu begegnen. Dies ist die Konkretion

⁵¹ Jan ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003, 163.

⁵² Ein eigentümlicher Ausdruck dieser durchaus streitbaren Beziehung zu den Heiligen war in der mittelalterlichen Frömmigkeit die rituell geregelte Heiligendemütigung und Heiligenbestrafung; vgl. OEXLE, *Gegenwart* (s. Anm. 30), 30. Hier konnte man sich gewissermaßen kleineren Repräsentanzen der Transzendenz gegenüber erlauben, was Gott gegenüber absolut unmöglich war, nämlich die eigene Aggression und Enttäuschung der Transzendenz gegenüber auszuleben. Was im Rahmen der biblischen Klagespiritualität als Widerspruch zu Gott nicht erlaubt wurde, fiel in solcher Heiligenbeziehung extrem aus dem Rahmen. Denn von Demütigung und Bestrafung Gottes kann in den biblischen Klagegebeten nicht die Rede sein.

dessen, was die Kirche „Tradition“ nennt, nämlich dass diese Vergangenheit für die Gegenwart immer wieder Neues und Alternatives beinhaltet, so dass der Kampf gegen das Vergessen zugleich zum Kampf um ein menschlicheres und christlicheres Leben wird. Indem die Kirche auf das Gestern schaut, ist sie doch nicht „von gestern“, sondern weiß sehr wohl, dass die Geschichten und Erfahrungen der Vergangenheit – insbesondere die Geschichten der Bibel, aber auch eben die Geschichten von ganz bestimmten Menschen in der Geschichte der Kirche bzw. der Familien – Verheißungen enthalten, die auch uns treffen und über unsere Gegenwart hinaus in die Zukunft hinein gültig sind.

Jede Heilig- oder Seligsprechung ist der Versuch, aus den unübersehbaren Geschichten der Vergangenheit eine Geschichte herauszuholen, in der ein bestimmter Mensch so Bedeutung gewinnt und so für die Erinnerung „unterstrichen“ wird, dass er dem Vergessen entkommt.⁵³ Wie man in Familie und Verwandtschaft die Verstorbenen, und oft ganz bestimmte Verstorbene, nicht vergessen will, weil damit irgendwie die Identität der Familie bzw. ihrer Mitglieder zusammenhängt, so will auch die Kirche ganz bestimmte Leute nicht vergessen, weil ihre Erinnerung für die Identität der Kirche und ihrer Gläubigen wichtig bleibt.

Was schon bei den Lebenden gilt, das gilt dabei erst recht hinsichtlich der Verstorbenen: Unser Begegnungsradius ist begrenzt. Wie wir nicht mit allen Menschen einer Gemeinde oder gar der ganzen Kirche und noch weniger der ganzen Welt Kontakt haben können, so können wir es auch nicht mit den verstorbenen Menschen. Zunächst einmal konzentrieren wir uns auf unsere eigenen Verstorbenen aus der Verwandtschaft und Freundschaft, und auch dabei sind es immer einige, zu denen wir ein besonderes Vertrauen hatten und von denen wir unmittelbar glauben können, dass sie bei Gott sind. Viele Menschen spüren, dass sie mit ihren Sorgen und Hoffnungen zu ihren eigenen Verstorbenen gehen können, weil sie als lebendige Gegenüber geglaubt und erhofft werden.

Ähnliches geschieht mit den verstorbenen Gläubigen der Kirche. Es sind zu viele, als dass wir nicht die meisten vergessen würden. Und die unzähligen Gläubigen, die in den Jahrhunderten vor uns gelebt haben und verstorben sind, die wir nicht gekannt haben, wären alle vergessen, hätte die Kirche nicht wenigstens einige von ihnen kenntlich und namentlich gemacht, indem sie diese, stellvertretend für die vielen Vergessenen, die von Gott aber nicht vergessen sind, sondern ebenfalls zu den Heiligen gehören, ausdrücklich selig und heilig gesprochen hat.

Erinnerung ereignet sich immer auf dem Meer dessen, was vergessen wird und vergessen werden muss. Vor allem auch, weil wir von den meisten

⁵³ Zur Geschichte und Prozedur der Heiligsprechung vgl. Winfried SCHULZ, Heiligsprechung, in: LThK³ 3, Sp. 1328–1331.

Menschen (auch in Verwandtschaften) nichts mehr wissen, zum anderen, weil wir immer nur einer begrenzten Zahl von Menschen begegnen können, sowohl in die Gegenwart wie auch in die Vergangenheit hinein. So stehen die Heiligen und Seligen auch für Millionen, die in ähnlicher Weise das Leben bewältigt und den Glauben gelebt haben. In ihnen wird besonders bewusst, was auch für die anderen gilt. Sie gehören zur „kollektiven“ kirchlichen Erinnerung, während die Verstorbenen, die wir gekannt haben, zu unserer kommunikativen Erinnerung gehören: Denn wir kennen sie von unseren Begegnungen mit ihnen her.⁵⁴

Das Faszinierende ist nun, dass über die Heiligenverehrung bestimmte Personen von der kollektiven Erinnerung in die kommunikative Erinnerung gelangen, auch wenn man sie nicht gekannt hat, indem ihre Geschichten und Legenden erzählt werden, indem ihre Namen getragen werden, und vor allem indem daran geglaubt werden darf, dass sie *jetzt* leben und damit über die Todesgrenze hinaus von ihrem irdischen Leben her vorstellbare Partner und Partnerinnen einer lebendigen Kommunikation werden. Darin entfaltet sich der Traditionsbezug als „konkrete“ Begegnung, verbunden mit einer entsprechenden Personalisierung bestimmter Inhalte, wie sie von den Heiligen bezeugt und dargestellt wurden und werden. Diese Begegnung hat immer auch Anteile der Konfrontation mit Fremdem: Gewissermaßen handelt es sich meist auch um interkulturelle Begegnungen in damalige, völlig andere Kontexte und Kulturen hinein.⁵⁵

So wird man sich dem Gedanken annähern dürfen, dass die interaktive Beziehung zum auferstandenen Jesus Christus, die ja zugleich eine Begegnung mit dem in den Evangelien erzählten Jesus ist, nicht exklusiven, sondern generativen Charakter hat und jede Beziehung zu den individuellen Menschen der Vergangenheit in dieser intersubjektiven Form konstituiert. Denn nach 1 Kor 15 und Röm 6,3–11 bezieht sich auch die Auferstehung nicht nur auf Jesus Christus, sondern in ihm und durch ihn ermöglicht auf alle Verstorbenen. In diesem Sinne begegnen wir in den erinnerten Verstorbenen keinen Leichen oder Untoten, auch keinen eingefrorenen Gedanken im Gedächtnis Gottes, sondern

⁵⁴ Zu diesen Begriffen des kommunikativen und kollektiven bzw. kulturellen Gedächtnisses vgl. Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

⁵⁵ Zum Wesen dieser intersubjektiven Anamnese vgl. Ottmar FUCHS, *Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis*, in: DERS. u. a. (Hgg.), *Zugänge zur Erinnerung. Bedingungen anamnetischer Erfahrung. Studien zur subjektorientierten Erinnerungsarbeit* (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 5), Münster 2001, 309–345. Hier beziehe ich mich auf Paul RICOEUR, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen* (Essener kulturwissenschaftliche Vorträge 2), Essen 1998; auch auf Reinhard KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Stw 757), Frankfurt a. M. ³1995.

über ihre irdische Geschichte hinausgehenden Subjekten. So repräsentiert und verwirklicht die Heiligenbeziehung tatsächlich die Überbrückung zwischen kollektivem und kommunikativem Gedächtnis, wobei der Glaube daran, dass sie *jetzt* bei Gott leben, in gnadenhafter Weise diese Überbrückung ermöglicht.

7 Ein ökumenischer Dissens?

In der zunehmenden Beachtung heiliger Menschen im Bereich der evangelischen Kirchen (zum Beispiel von Dietrich Bonhoeffer) bahnt sich längst eine Annäherung an eine besondere Achtung von Menschen in der Vergangenheit an, die in ihrem Zeugnis für die Gegenwart und für gegenwärtige Probleme eine herausragende Bedeutung gewinnen. Der Vorbildcharakter auch im gnaden-theologischen Sinne wäre also nicht das Problem. Problematisch erscheint aus protestantischer Perspektive allerdings, wie dort gerne formuliert wird, dass es nicht nur nicht nötig, sondern auch höchst unorthodox sei, müsse und wolle man Gott durch die Intervention der Heiligen zu etwas bewegen oder gar zwingen.⁵⁶ Ja manchmal hört man sogar über den Vorwurf der Gottesbeschwörung hinaus die Unterstellung von Totenbeschwörung.⁵⁷

Zunächst darf jedenfalls von der Gebetskultur der Bibel her einsichtig sein: Vor allem Bittgebet und Klagegebet sind in den Psalmen immer auch Texte, in denen Gott bestürmt wird, sich auf die Bitten und Notlagen der Menschen einzulassen und entsprechend einzugreifen. Diese Gebete sind bereits Interventionsversuche der Menschen auf dem Hintergrund eines Gottvertrauens,

⁵⁶ Zwischen anglikanischer und römisch-katholischer Kirche gibt es diesbezüglich weitergehende Übereinstimmungen: Vgl. ANGLIKANISCH/RÖMISCH-KATHOLISCHE INTERNATIONALE KOMMISSION (ARCIC), Maria: Gnade und Hoffnung in Christus. Eine gemeinsame Stellungnahme, Paderborn 2006, 69: „Gemeinsam erklären wir, dass Maria weiterhin einen Dienst ausübt, der dem Dienst Christi, unseres einzigen Mittlers, dient, dass Maria und die Heiligen für die ganze Kirche beten und dass der Brauch, Maria und die Heiligen zu bitten, für uns zu beten, nicht gemeinschaftstrennend ist.“ (Vgl. auch ebd., 59–67). Zur Gemeinschaft der Heiligen über den Tod hinaus vgl. Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Communio Sanctorum“, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Die deutschen Bischöfe 71), Bonn 2003, 37–39.

⁵⁷ Vielleicht steht dahinter die Totenbeschwörungsgeschichte in 1 Sam 28, wo Saul in seiner höchsten Not etwas im YHWH-Glauben Verbotenes tut, nämlich den toten Samuel heraufzubeschwören, um von ihm zu erfahren, was er tun solle. Eine solche Nekromantie hat selbstverständlich mit der Heiligenverehrung überhaupt nichts zu tun, denn diese werden nicht als Geister in eine bestimmte Gegenwart mit den Lebenden hineingebannt und sie befinden sich auch nicht in der Unterwelt, sondern bei Gott. Der Vorwurf der Totenbeschwörung unterstellt, dass die Verstorbenen tot oder „untot“ sind und nicht bei Gott leben. Mit einer totengängerischen Beziehung zu den Verstorbenen hat die Heiligenverehrung absolut nichts zu tun. Vielmehr nimmt man darin 1 Kor 15 für die Spiritualität ernst, dass diejenigen, die in Christus gestorben sind, auch in ihm auferstehen.

das ihn als mitfühlend Hörenden voraussetzt. Zugleich sind diese Gebete, vor allem die Klagegebete, jene spirituellen Ereignisse, in denen am Ende letztlich alles in Gottes Hand gegeben wird und er nicht nur im Wohlergehen, sondern gerade in der Erfahrung äußerster Not als unmittelbar nah erlebt wird, womit diese Nähe nicht mehr an die Bedingung des Wohlergehens gebunden ist.⁵⁸ Beides gehört dialektisch zueinander, dass gläubige Menschen Gott um helfendes Eingreifen bitten und dass sie dennoch durch alles Scheitern hindurch ihr Gottvertrauen nicht an die Bedingung binden, dass er eingreift. Letzteres wäre Magie und Beschwörung. Aus dieser Perspektive ist die Heiligenbeziehung in der Volksfrömmigkeit, vor allem auch im Zusammenhang mit der Marienverehrung, wie biblische Klage und Bitte der Ort, wo eine starke Beziehung in den Himmel hinein gelebt wird, insofern auch Nichterfüllungen der Gebete ausgehalten und durchgetragen werden. Diese Beziehung war auch stärker als alle magischen Wenn-Dann-Versuchungen. Dies alles gilt auch für die private Heiligenbeziehung.

In diesem Zusammenhang darf an die Begegnung von Karl Rahner mit Karl Barth erinnert werden: „Während des letzten Konzils hatte der Verfasser zusammen mit ein paar anderen die Gelegenheit, sich in Rom mit dem großen Karl Barth zu unterhalten. Das Gespräch kam auch auf die Marienverehrung. Dabei fragte der Verfasser Karl Barth: Kann ich einen anderen Christen bitten, er möge für mich beten? Nach kurzem Zögern antwortete Barth: Man soll ihn bitten, *mit* uns zu beten.“⁵⁹ Aus diesem Gespräch entwickelt Rahner eine Theologie der Heiligenfürbitte, wie sie beide Standpunkte ökumenisch verbinden könnte: Es geht gar nicht darum, die Fürbitte als dazwischentretende Vermittlung bzw. als inaugurierte Intervention der Heiligen für uns bei Gott zu begreifen oder gar zu verteidigen,⁶⁰ sondern die Fürbitte der Heiligen ist in sich

„identisch mit ihrer einen und ganzen geretteten und ewig gültigen Geschichte, in der sie vor Gott stehen und in der sie in einer bleibenden Gemeinschaft mit uns verbunden sind, deren Auswirkung für uns natürlich auch abhängig ist von der ausdrücklichen oder impliziten Intensität, mit der wir selbst diese, unser Verhältnis zu Gott mittragende Gemeinschaft realisieren. Die Heiligen beten so ‚mit uns‘, und eben dies ist schon ein ‚für uns‘. Ihre Anrufung um ihre Fürbitte ist darum nicht der Versuch einer neuen, von beiden Seiten her eigenen, fast spiritistisch anmutenden Interkommunikation, die sonst nicht gegeben wäre, sondern die konkrete Gestalt derjenigen Gemeinschaft der Heiligen, die schon besteht und in der wir Gott anbeten, ist die explizite Realisation dieser Gemeinschaft, die bei dem legitimen Pluralismus auf religiöse Akte einerseits unbefangen die Gestalt einer Bitte um Fürbitte annehmen darf,

⁵⁸ Vgl. Ottmar FUCHS, *Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*, München 1982, 330–341.

⁵⁹ RAHNER, *Gebet zu den Heiligen* (s. Anm. 43), 92 f.

⁶⁰ Vgl. ebd., 76 f. 93.

die aber andererseits doch auch wieder nichts anderes ist als die glaubende Realisation der Gemeinschaft der Heiligen, in der wir vor Gott stehen und seine Gnade und Hilfe erwarten können.“⁶¹

Die Fürbitte ist also keine punktuelle Kontaktaufnahme, die ihrerseits erst die entsprechende Tätigkeit der Heiligen aktivieren würde, sondern der in unserer Spiritualität erfolgende Respons auf das schon immer bestehende Gebet der Heiligen mit uns, sozusagen der Vollzug, in dem uns das bewusst wird und in dem wir diese Gnade für unsere Existenz aktivieren bzw. mobilisieren und so fruchtbar werden lassen.

„Wir rufen die Heiligen nicht an, weil sie sonst nicht für uns fürbitten würden, was sie doch immer durch ihre gerettete Existenz tun, sondern wir realisieren glaubend durch unsere Anrufung der Heiligen diese immer bestehende Fürbitte, weil wir auf diese Weise uns besser empfänglich machen in uns selbst, die Auswirkung dieser immer bestehenden Fürbitte entgegenzunehmen und uns anzueignen.“⁶²

Aus katholischer Perspektive ereignet sich das Heil von Gott her

„auch im Verhältnis der Glieder des Leibes Christi zueinander in Liebe, Dienst, Fürbitte und wechselseitiger Sorge. Da Christus die Trennmauer des Todes überwunden hat, endet an der Todesgrenze keineswegs die Solidarität aller im gemeinsamen Heilsweg. Sie realisiert sich hier in gesteigerter Weise. Die in Gott vollendeten Heiligen sind ganz dem Heilswillen Gottes konform geworden.“⁶³

Hat sich schon Gott in seinem Sohn Jesus Christus leiblich ausgedrückt und berührbar gemacht, und zwar bis über seine Auferstehung hinaus (wie dies Thomas im Berühren der Wundmale wahrzunehmen vermag), so haben auch die himmlischen Heiligen Anteil an dieser Zuwendung Gottes.

Die Heiligen nehmen all ihre Beziehungen der Liebe und der Gerechtigkeit und ihres Mitsorgens mit. All diese Beziehungen werden in ihnen miterlöst, in eine versöhnte Weite hinein, die wir uns in diesem Äon nie vorstellen können.⁶⁴ Gerade weil sie mit Christus auferstehen, stehen sie auch in seine bleibende Solidarität mit den Menschen hinein auf. In ihm bleiben sie

⁶¹ Ebd., 94.

⁶² Ebd., 95.

⁶³ MÜLLER, Heiligenverehrung (s. Anm. 45), 595.

⁶⁴ Von daher ist es für Christen und Christinnen nicht nötig, vor den Verstorbenen Angst zu haben. Zwar ist das, was ihnen gegenüber Schuld und Sünde war, nicht zu verdrängen, doch auch wieder so in den Glauben an die unendliche Versöhnung Gottes hineinzulegen, dass darauf vertraut wird: In der Liebe Gottes haben die Verstorbenen ein noch größeres Herz, als sie es schon hier hatten. Sie haben die Versöhnung Gottes erfahren, auch als Versöhnung mit sich selbst und mit allen, denen sie nicht gerecht geworden sind, mit allem, was in ihrem eigenen Leben Bruchstück geblieben ist; sie sind versöhnt mit ihren

den Lebenden nahe, ohne dabei ihr eigenes Profil zu verlieren: Sie gewinnen es vielmehr in Christus um so schärfer, um so versöhnter und um so proexistenter. So leben sie in der Doxologie vor Gott, in der Anbetung, die die Dimensionen dessen enthält, den sie anbeten: unendliche Versöhnung und Solidarität. Es würde Gottes Wesen selbst widersprechen, würden die ihm nahe lebenden Heiligen den Himmel diesbezüglich hirnlos und isolationistisch genießen. Sie befinden sich in der ewigen Seligkeit, aber, „solange“ es diesen Äon gibt, auch in einer wenn auch „verklärten“ Bereitschaft, um unseretwillen, analog zum auferstandenen Christus, „Wunden“ ihrer Solidarität mit uns zu tragen. Dies schmälert nicht ihre Seligkeit, sondern vertieft sie bis zur Gesinnung dessen, der ihnen die Seligkeit schenkt.⁶⁵

In der Eucharistiefeier kommt diese Hoffnung zum Ausdruck: Sie ist nicht nur die Erinnerung an den gekreuzigten und auferstandenen Menschensohn, sondern auch die Erinnerung an den kommenden Gottessohn. Die Eucharistiefeier ist die Memoria des himmlischen Hochzeitsmahls, das auch als Gegenwart erlebt werden darf, insofern der Tisch der Eucharistiefeier hineinreicht in das himmlische Hochzeitsmahl und sofern in jeder Eucharistiefeier am himmlischen Ende dieses Tisches die Heiligen auf ihre Weise dieses Mahl mitfeiern. Die darin ausgedrückten Hoffnungen und Verheißungen werden eng „mit der sakramental-kultischen Vorwegnahme dieses endzeitlichen Heils“⁶⁶ verbunden.

8 Durchbrüche und Kontakte

Immer wieder gibt es in Literatur und Theologie um der je größeren Liebe und Gerechtigkeit willen Durchbrechungsszenarien zwischen den abgegrenzten eschatologischen Bereichen. In der Christologie Hans Urs von Balthasars ist es Christus selbst, der am Karfreitag stirbt (und damit die Todesgrenze überschreitet), der am Karsamstag in den Rachen der Unterwelt steigt und die darin Seienden rettet und der am Ostersonntag aufersteht und damit die Grenze zum Himmel öffnet. Alle Grenzen werden heilsbedeutsam überschritten.⁶⁷

Günter Eich erzählt in seinem Hörspiel „Festianus, Märtyrer“:⁶⁸ Festianus, ein einfacher Mann, kommt nach seinem Tod in den Himmel; er war einer der wenigen Guten, die unter den Bösen leben und gut bleiben, und zwar deswegen, weil er arglos genug ist, im Menschen zuerst das Gute zu vermuten. Er war ein

ungelebten Möglichkeiten, weil sie diese in Überfülle nun vor sich sehen. Und so gönnen sie von Herzen Verzeihung denen gegenüber, die an ihnen schuldig geworden sind.

⁶⁵ Vgl. RAHNER, Heiligenverehrung (s. Anm. 43), 81–83.

⁶⁶ Medard KEHL, Eschatologie, Würzburg 1996, 48.

⁶⁷ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Kleiner Diskurs über die Hölle (Anstöße), Ostfildern 1987.

⁶⁸ Vgl. Günter EICH, Fünfzehn Hörspiele, Frankfurt a. M. 1973, 524–563.

Mensch, dessen größte Kraft das Mitleiden mit den Kleinen war. Im Himmel angekommen, lernt er die Heiligen kennen: als satte Besitzer von Seligkeit, die fraglos ihr Paradies genießen. – Und er wagt etwas Unerhörtes; er stellt Fragen. „Man sollte nachfragen, Bruder“, sagt er, „wo sind meine Eltern, wo sind meine Freunde, es fehlen Octavia, die Kellnerin und Salpiceus, der Wirt!“ Festianus fragt hartnäckig weiter, obwohl die Heiligen ihn zurechtweisen und ihm sagen, er solle doch nicht an der Gerechtigkeit Gottes zweifeln. Schließlich eröffnet ihm Petrus: „Deine Freunde, deine Eltern, deine Verwandten: Das waren Sünder, sie leben jenseits dieses Tores, die breite Straße, die hinabführt!“ Festianus begreift, und er begreift sofort seinen eigenen Weg: Er versteht diese Ortsbezeichnung als eine Wegbeschreibung für sich selbst. Er verlässt den Himmel und geht in die Hölle, um seine Freunde zu suchen.

Günter Eich lässt keinen Zweifel daran, dass er mit diesem Ort unsere Erde meint, mit ihren Maschinerien von Gewalt und Gegengewalt, wo sich die Menschen das Leben zur Hölle machen. „Denn wer müsste die Erde verlassen, um die Hölle kennenzulernen?“, fragt Belial hämisch. Festianus verlässt den Himmel in der festen Überzeugung, dass schon ein einziger Unschuldiger, der den Himmel verlässt, entschlossen seine Zusammengehörigkeit mit den Gemarterten bekundet und bei ihnen bleibt, um ihr Schicksal zu teilen, die Hölle und ihren Teufelskreis sprengen kann. Er lässt Petrus ausrichten: „Ich bin zu den Sündern zurückgegangen, ich kann nicht im Paradiese leben, solange es noch Menschen gibt, die leiden.“ – Und im Schmerz dieses Mitleidens ruft er Belial, dem Bösen, und seiner Machtsucht zu: „Du hast jetzt endgültig verspielt!“

Annette von Droste-Hülshoff sehnt sich schon in diesem Leben danach, als Verstorbene für die Lebenden weiterhin sorgen zu dürfen. Das Band der Liebe zwischen Lebenden und Verstorbenen wird nicht zerstört, auch weil vor allem die Verstorbenen mit ihrer Für-Sorge und Fürbitte nie aufhören, gerade weil sie in der Liebe Gottes und damit in seiner Solidarität für die Lebenden gerettet sind.

Auch die Auferstehung gibt es nicht wegen egobezogener Existenzsicherung, sondern um weiterhin lieben zu können und geliebt zu werden. Es geht primär nicht darum, dass die Menschen weiterleben, sondern dass der Raum der Liebe Macht bekommt, ja jene Allmacht bekommt, in der es gar nicht anders denkbar ist, als dass Leben nicht vernichtet wird. In ihrem Gedicht „Letzte Worte“ vertieft Annette von Droste-Hülshoff die Einsicht, dass der Tod die gegenseitige Solidarität nicht trennt:

„Geliebte, wenn mein Geist geschieden,
So weint mir keine Träne nach;
Denn, wo ich weile, dort ist Frieden,
Dort leuchtet mir ein ew'ger Tag!
Wo aller Erdengram verschwunden,

Soll euer Bild mir nicht vergehn,
Und Linderung für eure Wunden,
Für euern Schmerz will ich erfehn.“⁶⁹

Es ist die Sorge um die Geliebten, die sie über den Tod hinaus weiterleben lässt. Liebe kann niemals ohne die anderen existieren. Es geht nicht um das Überleben des bürgerlichen oder siegergewöhnten bzw. fundamentalistischen Ichs und Über-Ichs im Jenseits. Es geht um die Auferstehung einer neuen Schöpfung, in der die Menschen im Horizont einer unerschöpflichen Liebe weder sich noch die anderen aufgeben müssen, sondern für sich *und füreinander* gerettet sind. Liebe ist die Ermöglichung von Sein, sie will nicht nur das eigene Sein, sondern auch das Sein der Anderen.

Theodor Storm, der bereits jede Art von religiösem Glauben verabschiedet hat, hängt gleichwohl immer noch an dieser Sorge: „Dass ich nichts mehr werde von euch wissen, nicht mehr für euch sorgen dürfen, das ist schrecklich!“⁷⁰

Charles Péguy lässt Anfang des letzten Jahrhunderts in seiner „Vorhalle zum Mysterium der zweiten Tugend“ die Seligen im Himmel zugunsten der Verdammten rebellieren.⁷¹ Analog dazu, dass Menschen sich nicht mit der Beibehaltung des Elends anderer begnügen können, gilt es auch für die Seligen, nämlich dass sie sich nicht mit dem Leiden der auf dieser Erde Lebenden und auch nicht mit einer dortigen oder nochmals darüber hinausgehenden Hölle abfinden können. So spricht er von einem Aufstand der Heiligen im Himmel:

„Denn alle zusammen verbringen sie all ihre Zeit, ihren ganzen heiligen Tag, um sich gegen Gott zu verschwören. Vor Gott. Damit Zoll um Zoll die Gerechtigkeit Schritt für Schritt weiche vor der Barmherzigkeit. Sie tun Gott Gewalt an. Wie gute Soldaten kämpfen sie um jeden Fußbreit ... Für das Heil der gefährdeten Seelen. Sie schlagen sich gut. Ganz bewegt, ganz beseelt von der Hoffnung, kühn gegen Gott. ... Fetzen um Fetzen entreißen sie dem Reich der Verdammnis.“⁷²

Die Entgrenzung des Himmels durch die Solidarität der Seligen konfrontiert jene Himmelsvorstellung, in der der Himmel zu einem von den Seligen akzeptierten Ausschlussraum gegenüber den Verdammten wird, mit jenem Himmel, in dem die Seligen nicht ruhen, bis alle gerettet sind und der Himmel alles in allem sein wird.

⁶⁹ Annette von DROSTE-HÜLSHOFF, *Sämtliche Gedichte*, Frankfurt a. M. 1988, 380 f.

⁷⁰ Zitiert bei Thomas MANN, Nachwort, in: Theodor STORM, *Werke in einem Band* (Knaur Klassiker), München 1954, 1023–1038, hier: 1037.

⁷¹ Vgl. Charles PÉGU, *Das Mysterium der Hoffnung*, Wien ³1983. Péguy starb 1914 zu Beginn des Ersten Weltkrieges in der Schlacht von Paris.

⁷² Ebd., 102 f.

Schon die heilige *Teresa von Avila* hatte ähnliche Gedanken: „Sehen wir jemanden [...] in großen Bedrängnissen oder großen Leiden, so werden wir anscheinend naturhaft von Mitleid gepackt, und sind seine Schmerzen heftig, so empfinden wir sie höchst lebendig. Aber eine Seele in alle Ewigkeit zur Folter aller Foltern verurteilt zu sehen: Wer könnte so etwas ertragen?“⁷³ Und *Paulus* geht in Röm 8,39 hinsichtlich seiner jüdischen Mitgeschwister, die nicht zum Glauben an Christus kommen, sogar so weit, dass er in seinem Schmerz um sie lieber von Christus weggeflucht sein möchte als dass diese verloren seien.⁷⁴ Darf man sich dementsprechend nicht vorstellen, dass die Liebe der Seligen so abgrundtief ist, dass sie es im Himmel gar nicht aushalten könnten, wenn andere in der Verdammung wären? Wie Gott selbst es nicht ausgehalten hat, bei sich zu bleiben, sondern in Jesus Christus die Verlorenen gesucht hat und ewig suchen wird. Denn Gott will, „dass alle Menschen gerettet werden!“ (1 Tim 2,4; vgl. Röm 11,32).

Wenn ich mich recht erinnere, lässt William Shakespeare in einem Stück einen Unhold in einem Jahr wenigstens einen Tag oder eine Stunde die Hölle verlassen, weil er *eine* gute Tat getan hat. Es wäre nicht gerecht, würde er dafür nicht eine Belohnung bekommen. Denkt man diese Geschichte weiter, müssten fast alle in der Hölle Stunden, Tage, Wochen und Monate geschenkt bekommen, sie zu verlassen, weil sie nie *ganz* böse und für bestimmte Menschen auch eine Hilfe waren.

In der Geschichte von Lazarus (Lk 16,19–31) wird dieser Durchbruch allerdings verweigert: Der Reiche darf nicht zurück zu seinen Verwandten, um sie zu warnen. Er wird auch nicht belohnt für diese gute Tat, nämlich sich für seine Verwandten einzusetzen.⁷⁵ Entsprechend gibt es fundamentalistische Kreise in den Religionen, die die eschatologischen Grenzen hermetisch abschließen: So erzählt die Religionswissenschaftlerin *Elaine Pagels*:

„Ich habe das Johannesevangelium stets fasziniert und oft auch andächtig gelesen. Mit vierzehn war ich einer evangelikalen Kirche beigetreten, und in den von Begeisterung und Hingabe geprägten Versammlungen wie auch bei dem von meinen Glaubensgenossen geschätzten und beliebten Johannes fand ich, wonach ich mich damals sehnte: die Sicherheit, dem richtigen Kreis von Menschen anzugehören, Gottes einzig wahrer ‚Herde‘.“⁷⁶

Dann aber:

⁷³ Zitiert bei VON BALTHASAR, Diskurs (s. Anm. 67), 11.

⁷⁴ Vgl. dazu ebd., 36 f.

⁷⁵ Vgl. zu dieser identitären Problematik biblischer Texte Ottmar FUCHS, Nichts ist unmöglich. Gott! Aspekte einer postkolonialen Bibelhermeneutik, Würzburg 2023, 65.

⁷⁶ Elaine PAGELS, Das Geheimnis des fünften Evangeliums. Warum die Bibel nur die halbe Wahrheit sagt. Mit dem Text des Thomasevangeliums, München 2004, 36.

„Nicht lange jedoch, und ich lernte den Preis des Dazugehörens kennen: Die Kirchenleitung erteilte ihren Gemeindegliedern die Anweisung, Kontakte zu Außenstehenden auf Missionierungsbemühungen zu beschränken. Dann kam ein naher Freund von mir sechzehnjährig bei einem Autounfall ums Leben, und meine evangelikalischen Brüder und Schwestern sprachen mir ihr Mitgefühl aus, versicherten jedoch, da er Jude und nicht ‚wiedergeboren‘ war, sei ihm die ewige Verdammnis sicher. Bekümmert über ihre Auffassung, mit der ich ganz und gar nicht einverstanden war – der zu widersprechen ich aber keine Gelegenheit erhielt –, machte ich mir klar, dass ihre Welt nicht länger die meine war, und trat aus der Kirche aus.“

Damit kam Pagels auch mit dem Johannesevangelium ins Gehege, mit den „düsteren Warnungen der Sorte ‚Wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet‘, soll heißen: in alle Ewigkeit Verdammnis und Tod überantwortet“⁷⁷.

9 Überblick

Welche Beziehung zu den Verstorbenen möglich ist, hängt immer an der Eschatologie, die die Gläubigen in ihren Vorstellungen und in ihren Herzen haben. Alle diese Vorstellungen leben davon, dass sich das Gericht im Tode ereignet und dass sich dementsprechend diese Verstorbenen bereits in dem Zustand befinden, in dem sie entweder verdammt sind oder in dem für sie gebetet wird bzw. in dem sie für uns bitten.

a. Ist die Eschatologie *streng dualistisch* aufgeteilt zwischen Himmel und Hölle, dann ist kein Gebet nötig und möglich für diejenigen, die in der Hölle sind. Denn für diese gibt es keine Rettung. Ist die Vorstellung triadisch und schiebt ein *Fegefeuer* zwischen Himmel und Hölle, dann ist das Gebet für Verstorbene insofern sinnvoll, als die hiesige Solidarität ihr Leiden mindert, wenn man es zeitlich sagen will, „verkürzt“. Wir müssen „den Seelen, die gestürzt sind, in der Qual des Purgatoriums durch Gebete und gute Werke zu Hilfe kommen!“⁷⁸ Jedenfalls zeigt sich, nicht zuletzt in der Erfindung des Fegefeuers, die durch die Jahrhunderte gehende Sehnsucht der Menschen, für ihre Verstorbenen und mit ihnen die Schmerzen des Gerichtes zu tragen. Im mittelalterlichen eschatologischen Bild entsprechend formuliert: „Wer das Fegefeuer löschen will, soll Tränen darüber ausgießen!“⁷⁹

Dabei mag es auch das grenzwertige Gebet geben, dass die Verstorbenen (obwohl sie nicht gut waren) doch nicht in die Hölle kommen möchten, sondern „nur“ ins Fegefeuer. Die kirchliche Tradition unterstützt diese Barmherzigkeits-

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Diese mittelalterliche Jenseitsvorstellung des Zwischenzustandes ist zitiert bei Andrea Riedl in diesem Band (S. 45–64, hier: 45 und 58).

⁷⁹ Zitiert bei Riedl, S. 59.

hoffnung dadurch, dass sie kaum von einem Menschen zu sagen wagte, er sei in der Hölle, wogegen es eine Vielzahl von Menschen gibt, von denen sie „sicher“ weiß, dass sie im Himmel sind.

b. Ist die eschatologische Vorstellung *dualistisch-inklusiv*, insofern das Gericht als Begegnung mit der unendlichen Liebe Gottes erhofft wird, allerdings nicht den Dualismus zwischen Gut und Böse, zwischen Leid und Leidzufügung banalisierend, sondern eben darin umso schärfer zwischen Schmerz und Freude differenzierend – dann gibt es die solidarische Möglichkeit, für die Verstorbenen zu beten, und mit ihnen den Schmerz angesichts ihrer Taten mitzufühlen bis hin zur Vorstellung der stellvertretenden Reue, z. B. für schlimmste Täter aus der eigenen Familie zu beten (z. B. Nachkommen von Nazitätern gehen bis hin zur stellvertretenden Sühne, damit diese gerettet werden, oft auch weil sie ihre Väter und Großväter als liebende und sorgende Menschen erfahren haben) bzw. umso solidarischer für andere Menschen das eigene Leben zu gestalten⁸⁰ und darin auch die Reue dieser Verstorbenen mit auszuhalten bzw. ihren Schmerz in der *visio dei* zu lindern.⁸¹ Die Feuervorstellung von Hölle und Fegefeuer wird dann zur Erfahrung in der Begegnung mit der unerschöpflichen Liebe Gottes, als schier unendlich brennende Konfrontation mit dem eigenen Leben.⁸²

⁸⁰ Es ist also in den Blick zu nehmen, dass auch diesseitig stellvertretend Sühne gelebt und getan werden kann, für Täter und Täterinnen, die nicht gesühnt haben, weil sie nicht sühnen wollten, weil sie nicht sühnen konnten und können, oder weil sie gestorben sind. Zur Theologie der Stellvertretung vgl. Ottmar FUCHS, „Stellvertretung“ – eine christliche Möglichkeit, in: ThQ 185 (2005) 95–126. Stefan Zweig sagt in seiner eindrucksvollen Beschreibung eines Besuches bei Albert Schweitzer im Jahre 1932: „Aber um seiner höchsten Tat willen, um jenes Spitals, das er aus reiner menschlicher Aufopferung, einzig um eine europäische Schuld zu sühnen, im Urwald von Afrika ganz allein, ohne irgendeine staatliche Hilfe gegründet und geschaffen, um dieser einzigartigen und beispielgebenden Selbstpreisgabe willen liebt und bewundert ihn jeder, der um das Menschliche weiß, all jene, denen Idealismus nur dann groß erscheint, wenn er über das geredete und geschriebene Wort hinausgeht und durch Selbstaufopferung zur Tat wird.“ In: Unvergessliches Erlebnis, in: Stefan Zweig, Jacques Feschotte, Rudolf Grabs, Albert Schweitzer, Genie der Menschlichkeit, Frankfurt a. M. 1961, 9–19. 11). Zweig schreibt weiter: „[...] dieser eine Mensch will für seine Person jenes ungeheure, unsagbare Unrecht sühnen, das wir Europäer, wir, die angeblich so kulturelle weiße Rasse, an dem schwarzen Erdteil seit hundert Jahren begangen haben.“ (ebd., 12 f.). Hier zeigt sich eine Verstorbenenbeziehung, die unmittelbar der sozialen Wirklichkeit zugutekommt.

⁸¹ Zum diesbezüglichen Verständnis der „Ablass“-Theologie vgl. Ottmar FUCHS, Das jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2009, 256–265.

⁸² Vgl. DERS., „Weinen und Zerknirscht-sein“: in oder außerhalb der Liebe?, in: Irmtraud FISCHER u. a. (Hgg.), Hölle (JBTh 36), Göttingen 2023, 225–248; DERS., Eschatologische Rettung als Raum unerschöpflicher „Satisfaktion“, in: Julia ENXING – Dominik GAUTIER (Hgg.), Satisfactio. Über (Un-)Möglichkeiten von Wiedergutmachung (BÖR 122), Leipzig – Paderborn 2019, 58–88.

c. Über diejenigen, die im Himmel sind (sei es durch offizielle Heiligsprechungen, sei es durch „private“ Überzeugungen) muss man sich keine Sorgen machen. Man kann aber dafür danken und in die Doxologie einstimmen, und darauf vertrauen, dass sich die Seligen um die Menschen Sorgen machen – übrigens auch dadurch, dass die Heiligen darum gebeten werden, sich für Verstorbene einzusetzen, die Leid gebracht haben. Sie werden also in doppelter Weise um Fürsprache gebeten: für die Lebenden und für die Verstorbenen.

d. Was für die Heiligen gilt, gilt auch für die verstorbenen Angehörigen. Sie begleiten uns und wir sind ihnen wichtig. In der Liebe Gottes haben die Verstorbenen ein noch größeres Herz, als sie es schon hier hatten, mit einer Großzügigkeit, die von Gott her kommt und die wir uns gar nicht vorstellen können. Vor den Verstorbenen Angst und das Gefühl nie vergebbarer Schuld zu haben, erübrigt sich völlig.

Sie sind bereits im Himmel bei Gott, obgleich das alles ja erst am Jüngsten Tag, am Ende der Welt geschieht. Die Heiligenverehrung macht deutlich, dass bereits jetzt in Gott Wirklichkeit ist, was geschichtlich in der Zukunft liegt. Angesichts der unvorstellbaren Unendlichkeit des Universums, in dem unser Universum möglicherweise nur ein Staubkörnchen ist, fällt mir der Glaube daran umso leichter, dass es darin ein *anderes* Universum gibt, ein Neben- und Folgeuniversum des diesseitigen, das zugleich schon im Gange ist.