

Andreas Schmoller

Zwischen Alexandrien und St. Radegund

Historische und politische Kontexte von Heiligenverehrung und Heiligsprechungen

♦ Heilige haben für die Nachfolgenerationen nicht immer nur Vorbildcharakter, was die ideale christliche Lebensweise angeht. Sie können auch identitätsstiftenden Charakter haben, wenn sich die verehrende kirchliche Gemeinschaft oder Teile von ihr als Minderheit und in Opposition zum umliegenden gesellschaftlich-politischen System erfährt. Wie sehr das für die koptische Kirche von Anfang bis heute zutrifft und welche Rolle es im Kontext der Verehrung der sich dem NS Regime geopfert Märtyrer spielt, zeigt unser Autor. (Redaktion)

Die Glaubenszeugnisse des Seligen Franz Jägerstätter und anderer Heiliger, die Opfer des NS-Regimes wurden, lösen einerseits Irritationen und Ablehnung aus, andererseits geht von ihnen auch eine besondere Anziehungskraft aus. Hinzu kommt, dass religiöse und theologische Rezeptionen mitunter völlig unverbunden – wenn nicht gar unversöhnlich – neben öffentlichen Diskursen zu einzelnen Heilig- bzw. Seligsprechungen existieren. Vielfach entstehen Deutungsstreitigkeiten und die Gefahr von Vereinnahmung von Heiligen. In diesem Beitrag sollen diese nicht-theologischen Dimensionen von Heiligsprechung und Heiligenverehrung aus zwei verschiedenen Perspektiven beleuchtet werden. Dies betrifft einerseits die Blickrichtung nach innen, insofern Heiligenverehrung über das religiöse hinaus für eine Gruppe bzw. Kirchengemeinschaft bedeutsam ist, andererseits die Blickrichtung nach außen, insofern Heiligsprechung und Heili-

genverehrung auch außer-kirchlich wahrgenommen werden und in politischen bzw. gesellschaftlichen Kontexten interpretiert werden. Ein besonderer Fokus liegt bei den Überlegungen auf den Märtyrer-Heiligen.¹ Als Ausgangspunkt dienen religionshistorische Ausführungen zu Heiligsprechung und Heiligenverehrung in der koptischen Kirche, die ein außergewöhnliches Selbstverständnis als Märtyrer-Kirche aufweist. In ihr spielt die Märtyrertheologie und -verehrung auch heute eine zentrale Rolle in der religiösen Praxis. Es wird deutlich, dass diese im spezifischen ägyptischen Kontext eine soziale Funktion für die Gruppenidentität innerhalb der Gesamtgesellschaft hat, die jedoch durchaus ambivalent sein kann. Der zweite Teil beleuchtet anhand von drei bekannten Beispielen (Maximilian Kolbe, Edith Stein und Franz Jägerstätter), welche politischen Kontroversen Heiligsprechungen von MärtyrerInnen des 20. Jahrhun-

¹ Aus Gründen der Einfachheit (insbesondere bei zusammengesetzten Worten) wird im Artikel auf die Verwendung der weiblichen Form Märtyrerinnen verzichtet. Es sind jeweils aber Märtyrer und Märtyrerinnen gemeint.

derts im westlichen Kontext heute aufwerfen können. Abschließend will eine kurze Synthese der beiden sehr konträren Blickrichtungen kursorisch aufzeigen, dass Heiligsprechungen und auch Heiligenverehrung in religiöser Perspektive für Individuum und Gruppe bzw. Kirche trotz der Gefahr einer Geschichtsklitterung höchst bedeutsam bleiben, wenn sie sich der möglichen sozialen und politischen Ambivalenzen stellen und diese reflektieren.

1 Heilige und Märtyrer: Die Besonderheiten der koptischen Tradition

Kaum eine christliche Kirche wird derart mit der Tradition der Heiligenverehrung assoziiert wie das koptische Christentum. Das Besondere daran ist, dass die Heiligenverehrung im Christentum am Nil zwei fundamentale Typen von Heiligen kennt, die sich durch die Geschichte ziehen: den Märtyrer und den (asketischen) Mönch.² Dass die koptische Kirche eine Märtyrerkirche ist, drückt sich paradigmatisch in der koptischen Zeitrechnung aus. Sie beginnt mit dem Jahr der Thronbesteigung des römischen Kaisers Diokletian 284 n. Chr., der versuchte, das Christentum in Ägypten systematisch zu vernichten. Das alexandrinische Christentum war von den bekannten römischen Verfolgungen der vorkonstantinischen Zeit besonders betroffen, so dass es in dieser orientalischen Tradition zu einer ausgeprägten Märtyrerverehrung kam.³

1.1 Das bleibende Selbstverständnis als Märtyrerkirche

Nun gehört das Beispiel der Märtyrer, die in der Nachfolge Christi stehend, ihr Leben im Namen ihres Glaubens hingeben, zum wesentlichen Selbstverständnis des gesamten Christentums, und nicht nur der koptischen Kirche. Wie ist es also zu erklären, dass die koptischen Christen ihre religiöse Identität heute noch zentral aus der Verehrung ihrer antiken wie modernen Märtyrer beziehen, während die Märtyrer in der Heiligenverehrung der römisch-katholischen Tradition nicht mit einer vergleichbaren Monopolstellung aufwarten können? Neben anderen Faktoren (v.a. ländlich-rurale Struktur des koptischen Christentums) spielt hier die politische Stellung der koptischen Christen in der *longue durée* der ägyptischen Geschichte eine entscheidende Rolle.⁴ Der Märtyrer als Sinnmodell im alltäglichen Glaubensleben verlor auch nach dem Ende der römischen Verfolgungen nicht an Strahlkraft. Die Kopten bleiben bis ins 21. Jahrhundert in einer Position des Beherrschenseins, des Besiegt- bzw. von einer dominierenden Macht Belagertseins. Zwar wurde das römische Reich, zu dem Ägypten zählte, mit der konstantinischen Wende Anfang des 4. Jahrhunderts christlich, aber schon im darauffolgenden Jahrhundert wich das koptische Christentum durch die Nichtannahme der Beschlüsse des Konzils von Chalzedon (451) durch die alexandrinische Hierarchie von der Reichskirche ab und begann allmählich eine autonome Struktur

² Ich stütze mich hier und im Folgenden immer wieder auf: *Brigitte Voile, Les coptes d'Égypte sus Nasser. Sainteté, miracles, apparitions*, Paris 2004.

³ Vgl. *Karl Pinggéra, Die Koptisch-Orthodoxe Kirche*, in: *Christian Lange / Karl Pinggéra* (Hg.), *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, Darmstadt 2010, 63–76.

⁴ Vgl. ab hier wieder *Brigitte Voile, Les coptes d'Égypte sus Nasser* (s. Anm. 1), 24–33.

aufzubauen.⁵ Durch die Unterdrückung seitens der melkitischen Patriarchen bzw. Präfecten und nach dem Vordringen des Islams ab dem 7. Jahrhundert blieb das hagiografische Modell des Märtyrers mit seiner Dialektik – unterworfen, aber siegreich in Christus – bestehen. In ihm erkennt sich die gesamte christlich-koptische Gemeinschaft über die Jahrhunderte hinweg. Dies gilt auch für die nachfolgenden muslimischen Dynastien und Epochen bis zu den Gegebenheiten eines sich verstärkenden islamistischen Fundamentalismus ab den 1970er-Jahren, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.⁶ Neben dem Märtyrer ist es der Mönch, der als Athlet der Askese und des Glaubens insbesondere durch sein entsagungsreiches Leben in der Wüste oder an abgelegenen Orten die Faszination des Glaubensvolkes auf sich zieht. In ähnlicher Weise hat das Ideal der Askese vor dem Hintergrund der politischen und demografischen Marginalisierung der Kopten immer wieder neu seine Attraktivität entwickelt.

1.2 Zum Vergleich: Heiligsprechung in der lateinischen Kirche

Diese Modelle waren in der gesamten frühen Christenheit bekannt und ausgebildet.

In der lateinischen Kirche prägte jedoch zusehends Rom strikt die Figur des Heiligen im Rahmen der Heiligsprechungen.⁷ Seit dem 13. Jahrhundert ist die Heiligsprechung oder Kanonisierung dem Papst vorbehalten. Die Heiligen des ersten Millenniums wurden wie bei den Kopten „als Folge spontaner Verehrung durch das christliche Volk ‚Heilige‘ genannt.“⁸ Der Übergang von der bischöflichen zur päpstlichen Heiligsprechung verlief im 10. Jahrhundert nicht ohne Kompetenzstreitigkeiten und sollte sowohl die päpstliche Autorität stärken als auch die Frömmigkeit des Volkes kontrollieren. Im 14. Jahrhundert gerieten in der lateinischen Kirche die Gründungstypen der Heiligen nach und nach in Vergessenheit.⁹ Die Heiligen rekrutierten sich zu dieser Zeit hauptsächlich aus dem Adel.¹⁰ Eine ähnliche Entwicklung findet sich in der byzantinischen Tradition, mit einem mehr und mehr institutionalisierten Verständnis von Heiligkeit.

Bei den Kopten hingegen blieb die *vox populi* der bestimmende autonome Faktor für die Bestimmung von Heiligkeit und damit der Heiligenverehrung.¹¹ Aus den geschilderten religionsgeschichtlichen Besonderheiten ergibt sich die Kontinuität der Gründungsmodelle Märtyrer und Asket. Sie hatten Relevanz für die jeweilige

⁵ Die koptisch-orthodoxe Kirche gehört damit zusammen mit der syrisch-orthodoxen Kirche, der armenisch-apostolischen Kirche und der äthiopisch-orthodoxen Kirche zur Familie der orientalisches-orthodoxen Kirchen, die heute als „vorchalcedonische Orthodoxie“ bezeichnet wird. Wegen der starken Betonung der göttlichen Natur Jesu Christi in der Christologie wurden diese Kirchen in der Kirchengeschichte lange als „Monophysiten“ bezeichnet. Vgl. *Johannes Oel-demann*, Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen, Kevelaer ²2008, 10.

⁶ Zu empfehlen ist hier nach wie vor: *Gilles Kepel*, Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus, München–Zürich 1995.

⁷ *Brigitte Voile*, Les coptes d'Égypte sus Nasser (s. Anm. 1), 29.

⁸ Vgl. ab hier: *Georg Denzler / Carl Andresen*, dtv-Wörterbuch der Kirchengeschichte, München ⁴1993.

⁹ *Brigitte Voile*, Les coptes d'Égypte sus Nasser (s. Anm. 1), 29.

¹⁰ Vgl. *André Vauchez*, La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, Paris 1978.

¹¹ *Brigitte Voile*, Les coptes d'Égypte sus Nasser (s. Anm. 1), 30 f.

Gegenwart bis heute in der Lage, die feindliche Umwelt von damals symbolisch mit dem Heute zu verknüpfen. Der/die Gläubige deutet durch diese Heiligen seine Gegenwart und erkennt in ihr einen religiösen Sinn. Daraus resultiert eine tiefe Identifikation mit der Gemeinschaft dieser Heiligen. Das Ideal des Märtyrers und des Asketen blieb damit lebendig, wie sich gerade im Umgang der koptischen Christen und Kirche angesichts zahlreicher auch im Westen bekanntgewordener Anschläge und Verbrechen an koptischen Christen durch Islamisten in den letzten Jahrzehnten verdeutlicht hat.

1.3 In Gemeinschaft mit „alten“ und „neuen“ Heiligen

Vor diesem Hintergrund ist auch der rapide Anstieg von Heiligsprechungen in der koptischen Kirche im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts zu verstehen, während in der Periode zuvor das Phänomen nahezu inexistent war.¹² Zu den ägyptischen Wüstenvätern und Märtyrern des 3.–5. Jahrhunderts gesellten sich in der koptischen Kirche nunmehr neue Heilige, die als Fürsprecher in einer Zeit wachsender Bedrohung von außen angerufen werden konnten und können. Dies liegt zum einen an der Renaissance des monastischen Lebens in Ägypten und den gesellschaftlichen Entwicklungen nach der Revolutionsära von Gamal Abdal Nasser,¹³ in der islamistisch motivierte Gewalt und Diskriminie-

rung der Kopten den Alltag zusehends bestimmten. Die Entscheidung der *vox populi*, ob dieser oder jener Wüstenmönch als heilighafte Gestalt verehrt werden soll oder nicht, blieb nach wie vor grundlegend. Der Heiligenkult setzte und setzt oft schon bei Lebzeiten ein und wird dann von der koptischen Hierarchie durch die Kanonisierung bestätigt.¹⁴ Die Modelle des mönchischen Asketen und des für seinen Glauben gestorbenen Märtyrers bieten aus der religiösen Innenperspektive Orientierung und schaffen einen starken Gruppenzusammenhalt – zu den Glaubensgeschwistern heute und den Heiligen und Märtyrern von damals.¹⁵ Wie die Glaubenszeugen damals den römischen Peinigern widerstanden, so behaupten sich die Gläubigen heute den islamistischen Unterdrückern gegenüber und wissen sich so in der Nachfolge Christi. Bei meinen Forschungen zur koptischen Diaspora in Österreich konnte ich immer wieder feststellen, dass diese islamistische Anschläge auf koptische Kirchen oder die IS-Gräuel an 21 koptischen Christen in Libyen im Sinne einer Märtyrertheologie einordneten. Die Nachfolge Christi ernst zu nehmen, heißt im Sinne der christlichen Feindesliebe, auf Rache und Verurteilung zu verzichten und ebenso für die Täter zu beten. Der Bedrohung sei durch einen gefestigten Glauben zu begegnen, der sich schließlich auch darin ausdrückt, dass die Gläubigen in die Kirche gehen, selbst wenn sie Anschläge auf ihre Gebäude befürchten müssen. Was aus der Innenperspektive als

¹² Vgl. ab hier: *Catherine Mayeur-Jaouen*, Saints coptes et saints musulmans de l'Égypte du XX^e siècle, in: *Revue de l'histoire des religions* 215/1 (1998), 139–186.

¹³ Gamal Abdal Nasser (1918–1970) war als Offizier der Armee am Militärputsch von 1952 beteiligt; er war von 1952 bis 1954 Premierminister und von 1954 bis 1970 ägyptischer Staatspräsident.

¹⁴ Ebd., 148.

¹⁵ Vgl. dazu auch: *Lise Paulsen Galal*, Coptic Christian Practices. Formations of Sameness and Difference, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 23/1 (2012), 45–58.

starker religiöser Zusammenhalt im Glauben wahrgenommen wird, stellt sich gesellschaftlich von außen betrachtet für viele ForscherInnen als ein bedenkliches Eingeln der koptischen Christen innerhalb der ägyptischen Gesellschaft dar.¹⁶ Daran ändert auch die offizielle Beibehaltung des Narrativs der aus Kopten und Muslimen geformten ägyptischen nationalen Einheit nach außen nichts. Kopten bleiben marginalisiert und isolieren sich als Gemeinschaft zusehends von der Mehrheitsbevölkerung.

2 Heiligsprechungen und die neuen Märtyrer in der katholischen Kirche

Wechseln wir die Perspektive und nehmen die katholische Kirche in den Blick. Vor allem unter Papst Johannes Paul II. ist das Bewusstsein dafür geschärft worden, dass es Märtyrer nicht nur in der Anfangszeit der Kirche gegeben hat, sondern dass „das von der Vorherrschaft totalitärer Ideologien geprägte 20. Jahrhundert in besonderer Weise eine Zeit der Märtyrer“ war.¹⁷ Was heißt es, wenn durch die sprunghaft angestiegenen Heiligsprechungen den Märtyrern in der katholischen Tradition wieder mehr Platz eingeräumt wird und Johannes Paul II. die Kirche des 20. Jahrhunderts mit der Anfangszeit der Kirche als Märtyrerkirche vergleicht? Wird hier eine steigende Nachfrage bedient? Wie Eberhard Schockenhoff

festgestellt hat, ist die Rezeption der Märtyrer der jüngeren Geschichte mit einem „merkwürdigen Unwohlsein“ verbunden angesichts der Debatten und Schuldvorwürfe des angeblichen Versagens der Kirche im Nationalsozialismus.¹⁸ Es fehle offensichtlich in der westlichen Kirche an einer Theologie des Martyriums, die den Sinn dieser Lebenszeugnisse erschließen könnte.¹⁹ Das heißt: Zumindest im westeuropäischen Kontext ist nicht ohne weiteres ersichtlich, wie weit die jüngere Entwicklung der Heiligsprechungen bei den Gläubigen auf Resonanz stößt.

Hier besteht – wie gesagt – eine Frage der Theologie, der an dieser Stelle nicht näher nachgegangen wird. Eine weniger theologische als religionshistorische Aufgabe liegt darin, die modernen Heiligsprechungen der katholischen Kirche in ihren gesellschaftlich-politischen Implikationen – und dazu zählen religionspolitisch gedacht auch ökumenische und inter-religiöse Aspekte – nach außen zu betrachten. Denn ein Resonanzproblem ergibt sich durch Heiligsprechungen ja nicht nur unbedingt auf intra-konfessioneller Ebene, sondern in der modernen Gesellschaft auch aus der Außenperspektive. Im Folgenden dazu drei prominente Beispiele:

2.1 Maximilian Kolbe

Am 10. Oktober 1982 sprach Johannes Paul II. den polnischen Franziskaner-Minoriten Maximilian Kolbe heilig.²⁰ Kol-

¹⁶ Vgl. *Laure Guirguis*, *Les coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques* (Rerres et gens d'islam) (2005–2012), Paris 2012.

¹⁷ *Eberhard Schockenhoff*, *Entschiedenheit und Widerstand. Das Lebenszeugnis der Märtyrer*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015.

¹⁸ Ebd., 27.

¹⁹ Ebd., 29.

²⁰ Vgl. ab hier: *Christian Pletzing*, *Legendary Martyr: Maximilian Kolbe*, in: *Kirchliche Zeitsgeschichte* 27/2 (2014), 364–373.

be (geb. 8. Jänner 1894 in Zdunska Wola) kennzeichnete eine ausgeprägte Marienverehrung, Klostergründungen, Publikations- und Missionsarbeit. Unmittelbar nach Ausbruch des 2. Weltkrieges geriet Kolbe mit 40 anderen Ordensbrüdern in eine zweimonatige Haft. Im Februar 1941 verhafteten ihn die deutschen Besatzer erneut und deportierten ihn nach Auschwitz. Als die Lagerleitung zehn Insassen für die Ermordung selektierte, um für die angebliche Flucht eines Gefangenen Vergeltung zu üben, bot sich Kolbe an, anstelle des Familienvaters Franciszek Gajowniczek in den Tod zu gehen. Nach zwei Wochen im Hungerbunker starb Kolbe am 14. August 1941 durch eine tödliche Injektion. Die Verehrung Kolbes setzte bereits ein, als der 2. Weltkrieg noch im Gange war. 1943 erschien eine erste Biografie und sein Orden bemühte sich um die Popularisierung Kolbes. Schon die Seligsprechung Kolbes 1971 durch Papst Paul VI. bot die Möglichkeit, die Bedeutung des Glaubensheiligen und Märtyrers Kolbe politisch zu reflektieren. Kardinal Wyszyński hob die nationale Bedeutung Kolbes hervor und charakterisierte ihn als „Blume der polnisch-katholischen Religiosität“. Kolbe wurde eingefasst in ein Narrativ, in dem Auschwitz vor allem der Ort der absoluten Auslöschung des polnischen Volkes war. Im Sinne der Idee eines polnischen Messianismus, der nach den Teilungen Polens in der polnischen Romantik bedeutend wurde, war Kolbe ein Vorbild der polnischen Selbstaufopferung. Polen wurde durch die Teilung von fremden Mächten zerstört, nahm aber später in Europa eine Führungsrolle im selbstaufopfernden Kampf gegen Tyrannei und Unterdrückung ein (= Nationalsozialismus und Kommunismus). Die Heiligsprechung stärkte auch die Solidarność-Bewegung, für die Kolbe als Symbolfigur Werte repräsen-

tierte, die der sozialistischen Gesellschaft überlegen waren. Der polnische Heilige war damit als Symbol für einen nationalen Geschichtsmythos funktionalisiert. Dabei wurde auch sein publizistischer Einsatz für die polnische Identität als nationaler Katholizismus gewürdigt. Allerdings blieb damit der Antisemitismus, der aus der Feder Kolbes stammte bzw. in den von ihm verlegten Zeitschriften enthalten war, ausgespart. Denn auch den antisemitischen und antimodernen Aspekt des polnischen national-religiösen Katholizismus repräsentiert Kolbe in prononcierter Weise. So ist es wenig verwunderlich, wenn diese Aspekte von Kolbes Wirken in Debatten umso zentraler werden, je mehr sich die katholische Kirche ihrer Tradition des Antisemitismus stellen musste. Ist so eine kritische Auseinandersetzung auch im Rahmen von Heiligsprechungsverfahren möglich?

2.2 Edith Stein

Dies scheint auf den ersten Blick mit Bezug auf den Antisemitismus der Kirche möglich zu sein, wenn man den Fall der 1987 selig- und 1998 heiliggesprochenen Märtyrerin Edith Stein (geb. 12.10.1891 in Breslau) betrachtet. Edith Stein konvertierte 1922 vom Judentum zur katholischen Kirche und trat 1933 in den Orden der Unbeschuhten Karmeliterinnen ein. Sie gab mit diesem Schritt jedoch ihre Verbundenheit mit dem jüdischen Volk und der Religion nicht auf. Aufgrund der rassistischen Verfolgung durch die Nationalsozialisten ist sie „als Jüdin“ am 9. August 1942 in einer der Gaskammern von Auschwitz-Birkenau ermordet worden. Ihre Heiligsprechung wird von der Amtskirche im Geiste der Konzils-erklärung *Nostra Aetate* gedeutet, um die Wende im katholisch-jüdischen Verhältnis deutlich zu machen.

„Edith Stein wird sowohl als ‚herausragende Tochter Israels‘, deren Taufe keinen Bruch mit dem jüdischen Volk bedeutet habe, und als ‚treue Tochter der Kirche‘ charakterisiert und geehrt. Deshalb rufe die katholische Kirche, die Edith Steins gedenkt, auf zu Wachsamkeit und Mut gegenüber allen Formen von Antisemitismus, Rassismus und neuheidnischer Glaubensverfolgung.“²¹

Doch gerade derartige Heiligsprechungen, die über die Ränder der katholischen Kirche Wahrnehmung finden, werden von außen kritisch interpretiert. Soll damit nicht erst recht über das Versagen der Kirche gegenüber den verfolgten jüdischen Menschen hinweggetäuscht werden? Von Seiten jüdischer Vertreter wiederum wurde die Heiligsprechung mitunter auch als Provokation empfunden, da darin eine

ecclesia triumphans zum Ausdruck käme, die insgeheim die Botschaft aussendet, dass die Beispielhaftigkeit von Stein in ihrem Glaubensübertritt liegt.²² Zudem müsse klargestellt werden, dass sie nicht für ihren Glauben, sondern wegen ihrer rassistischen Zuordnung zu Tode kam und damit ein Opfer der Shoah sei und keine christliche Märtyrerin.

Man sieht, dass Heiligsprechungen in der westlichen Welt zu Deutungsdiskursen anregen, wo es um Ansprüche und Vereinnahmung einer Person oder umgekehrt um die Kritik und Delegitimierung von formulierten Ansprüchen gehen kann. In Edith Steins Schriften findet sich eine historische Bestandsaufnahme des fehlenden gegenseitigen Verständnisses zwischen Juden und Christen. Ungeachtet der theologischen und kirchenrechtlichen Parameter, die für ein Selig- bzw. Heiligsprechungsverfahren zu beachten sind, wird deutlich, dass jede Heiligsprechung in konkrete historische und diskursive Kontexte hineingestellt ist, die für ihre Rezeption und Resonanz von Bedeutung sind. Dieses Bewusstsein ist in der katholischen Kirche durchaus vorhanden, wie das dritte Beispiel verdeutlicht.

2.3 Franz Jägerstätter

Der emeritierte Diözesanbischof von Linz, Maximilian Aichern, wurde bereits bei seinen ersten Bischofsvisitationen nach seiner Amtseinführung 1982 – vor allem jenen des Innviertels – wiederholt damit konfrontiert, dass eine etwaige Seligsprechung des NS-Kriegsdienstverweigerers Franz Jägerstätters bei Gläubigen auf Ablehnung stieß, die manche mit der Androhung eines

Weiterführende Literatur:

Nelly van Doorn-Harder / Kari Vogt (Hg.), *Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today*, Oslo 1997.

Rupert Klieber, Das christliche Martyrium zwischen Diokletian und Stalin. Glorifizierte Todesopfer als moralische Munitio in alten und neuen Konfliktfeldern, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015, 207–236.

Florian Schwanninger, Erinnerung und Gedenken in Oberösterreich. Eine historische Skizze der Erinnerungskultur für die Opfer des Nationalsozialismus, in: *Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs* 23 (2013), 171–260.

²¹ Leonore Siegele-Wenschkewitz, Heiligsprechung und Selbstkritik: Plädoyer für ein angemessenes Gedenken an Edith Stein, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 13/1 (2001), 45–58.

²² Ebd., 48.

Kirchenaustritts unterstrichen.²³ Gleichzeitig war die Verehrung und Rezeption des St. Rade Gund der Bauern und Familienvaters, den die Nationalsozialisten am 9. August 1943 in Brandenburg für seine Verweigerung des Kriegsdienstes enthaupten ließen, ein internationales Phänomen geworden, das die zuständige Diözese vor die Frage stellte, ob den Stimmen, welche von der Heiligkeit Jägerstätters überzeugt waren, nicht die gebührende Aufmerksamkeit und Prüfung gegeben werden müsste. Doch selbst unter Kirchenführern herrschten Vorbehalte gegenüber einer Seligsprechung Jägerstätters nicht zuletzt aus Rücksichtnahme gegenüber dem Kirchenvolk. Wie Erna Putz formulierte, war inner- wie außerhalb der Kirche „das Haupthindernis jedweder Würdigung Franz Jägerstätters die ‚Gefühlswelt‘ der ehemaligen Soldatengeneration.“²⁴ Nicht religiös-christliche Deutungshorizonte der Vita Jägerstätters dominierten in diesen Debatten, die auch nach der Seligsprechung 2007 nicht gänzlich abrissen. Für viele war es schlicht moralisch falsch, Haus und Hof, Frau und Kinder im Stich zu lassen – um der persönlichen Entscheidung willen. Für andere war Jägerstätter wiederum ein religiöser Fanatiker, der sich auch über die Empfehlungen seiner kirchlichen Vertrauensleute bezüglich Wehrdienst hinwegsetzte.

Die Diözese Linz unter der Leitung Maximilian Aicherns bereitete dennoch in einem kontinuierlichen Prozess den Weg zur Seligsprechung Jägerstätters und bewies dabei pastorale Umsicht.²⁵ Dabei vollzog sich nicht nur ein Generationenwechsel, auch kirchlich begannen neue Perspektiven stärker Fuß zu fassen. Dies galt insbesondere für die Achtung des persönlichen Gewissens eines jeden Menschen im Fall von Kriegsdienstverweigerung. Dass diese als höchste Instanz von Entscheidungen von der Kirche ausreichend zu würdigen sei, wurde auf dem Zweiten Vatikanum von Erzbischof Thomas D. Roberts eingefordert und wurde in der diözesanen Erkundungsphase umfassend theologisch reflektiert.²⁶ Nichtsdestotrotz war der Name Jägerstätter in Österreich eng verknüpft mit der Frage nach einem verantwortungsvollen Umgang der Nachkriegsgesellschaft mit dem Erbe des Nationalsozialismus und dessen Kriegen. Im Zuge der Waldheim-Affäre (1986) wurde erstmals offensichtlich, dass der Rekurs auf das Motiv der Pflichterfüllung nicht mehr auf ausreichende Akzeptanz stieß.²⁷ Die Seligsprechung Jägerstätters durch die Kirche setzte jedoch auch diese wiederum der Kritik aus, weil damit für die kirchenkritische Öffentlichkeit der Verdacht entstand, dass damit „nicht mehr als eine allzuspäte Rein-

²³ Vgl. Interview mit Maximilian Aichern von Andreas Schmoller, 5.2.2019, Linz, Audio-Sammlung Franz und Franziska Jägerstätter Institut, KU Linz.

²⁴ Erna Putz, Franz Jägerstätter. Reibebaum einer alleingelassenen Generation, in: Manfred Scheuer (Hg.), *Ge-Denken*: Mauthausen / Gusen. Hartheim. St. Rade Gund, Linz 2002, 88–129.

²⁵ Vgl. neben der bereits genannten Literatur auch: Erna Putz u. a., *Das Geheimnis der Versöhnung ist Erinnerung. Zur Geschichte der Würdigung Franz Jägerstätters*, in: *Pax Christi Oberösterreich* (Hg.), Franz Jägerstätter: Zur Erinnerung seines Zeugnisses. Eine Handreichung (Schriftenreihe der Abteilung Gerechtigkeit, Friede, Schöpfung im Pastoralamt der Diözese Linz), Linz 2001, 41–56.

²⁶ Ergebnis daraus war insbesondere: *Alfons Riedl / Josef Schwabeneder* (Hg.), Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen, Thaur 1997.

²⁷ Heidemarie Uhl, *Of Heroes and Victims. World War II in Austrian Memory*, in: *Austrian History Yearbook* 42 (2011), 185–200.

waschung von der unseligen Verstrickung der katholischen Kirche im „Dritten Reich“ betrieben würde.²⁸

Dass die politische Funktionalisierung und die anderen Instrumentalisierungen im Fall Jägerstätter historisch unangebracht sind, hat Manfred Scheuer intensiv reflektiert. Er hat damit Heiligsprechung auch in einem säkularen Diskurs verhandelt, der für die kirchliche Selbstbestimmung in einer pluralen Gesellschaft relevant ist:

„Heiligsprechungen sind nicht als Beruhigungsmittel gedacht oder als Streicheln eines Kindes, das ertrotzen will, was es wünschte. Sie sind keine narzisstische Versöhnung auf der Ebene reiner Selbstbestätigung, kein Alibi, das es uns erlauben würde, den Blick von den vielen anderen Opfern abzuwenden, von der Not der namenlosen Menschen abzusehen. Die Kirche kann sich die Märtyrer nicht einfach auf ihre Fahnen heften. Es bleibt ja auch deren einsamer und unvertretbarer Glaube. Zudem müsste ein Blick in die Geschichte der christlichen Aggression und Gewalt genügen, um mit dem Kult der Märtyrer und Bekenner nicht triumphalistisch umzugehen. Man sollte sich nicht mit fremden, nämlich mit Gottes eigenen Federn schmücken.“²⁹

3 Synthese

Die Verehrung von Heiligen resultiert aus religiösen Impulsen, die häufig nicht an offizielle Heiligsprechungsverfahren gekoppelt sind. Dies gilt für die alexandrinische Tradition des Christentums eben-

so wie für den St. Radegunder Franz Jägerstätter, der früh – wenngleich unbemerkt – Verehrung fand. Gleichzeitig bilden sich in Heiligenverehrungen auch gruppenspezifische Dynamiken ab, die u. a. Zugehörigkeiten zu einer Gruppe definieren und stärken, auch wenn dies von außen mitunter in ganz anderen Interpretationshorizonten beurteilt wird. Die stetig wachsende Verehrung Franz Jägerstätters durch eine international geprägte *vox populi* ab den 1960er-Jahren erforderte von der katholischen Amtskirche, sich sehr divergierenden Lesarten des Falles Jägerstätter zu stellen. Lange wurde darauf geblickt, was an Jägerstätter auch innerhalb der katholischen Glaubensgemeinschaft irritierte und unverständlich blieb. Doch was beflügelte die Verehrung Jägerstätters, die spät aber doch in eine offizielle Verehrung durch die Amtskirche mündete? Seine politische Entscheidung aus religiösen Motiven, den Krieg für Hitlerdeutschland zu verweigern vereinigt am Grab des seligen Märtyrers in St. Radegund durchaus unterschiedliche Strömungen im Katholizismus, die religionssoziologisch von konservativ bis progressiv reichen mögen. Für die einen (z. B. VertreterInnen der Anti-Kriegsbewegung) war Jägerstätter seiner Zeit voraus, weil er sich nicht mit Gehorsamkeit begnügte, sondern als nonkonformistisches Individuum gemäß seinem Gewissen entschied und damit seiner und auf ihn folgenden Gesellschaften einen Spiegel vorhält. Diese Individualität macht ihn auch anschlussfähig für moderne ChristInnen, die für eine kirchenkritische Individualität im Glauben stehen, was Jägerstätter selbst völlig fernlag. Für die anderen ist er Aus-

²⁸ Stefan Stögner, Franz Jägerstätter. Mensch oder Übermensch?, in: betrifft widerstand F 20 (1993), 4f.

²⁹ Manfred Scheuer, Selig, die keine Gewalt anwenden. Das Zeugnis des Franz Jägerstätter, Innsbruck u. a. 2007.

druck eines ihrer Meinung nach längst vergessenen frühchristlichen Selbstverständnisses von Christsein, das alles andere als eine bequeme Sache ist, sondern Nachfolge Christi ernst nimmt, die in der höchsten Form im Martyrium gipfelt. Die Ernsthaftigkeit im Glauben mag dem Mainstream am Heiligen bzw. Märtyrer lästig sein, gleichzeitig kann es auf eine Glaubensgemeinschaft auch eine große Anziehungskraft ausüben, wie das über die Jahrzehnte steigende Interesse an Franz Jägerstätter zeigt. Ähnlich scheint es vielen westlichen Christen mit dem koptischen Christentum zu gehen, das für sie ein Faszinosum darstellt, wenngleich hier durchaus orientalistische Sichtweisen zu Verklärungen tendieren. Franz Jägerstätter war auf seinem Weg zum Martyrium der guten katholischen Tradition, wie sie uns am faszinierendsten im koptischen Christentum überliefert und präsent ist, sehr nahe. Vor allem die frühchristlichen Heiligen und Märtyrer waren seine Referenz und Zuflucht gegenüber einer feindlichen Umwelt. Heiligenverehrung hatte damit eine ähnliche identitätsstiftende Funktion wie für die vom Islamismus bedrohten Kopten heute. Schon Gordon Zahn erkannte soziologisch: „Diese Gemeinschaft der Heiligen hatte er an Stelle der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft gewählt, denn sie repräsen-

tierte für ihn den wahren Geist des Christentums.“³⁰ Heiligenverehrung ist also – wie Heiligsprechungen – eine zutiefst religiös-christliche Angelegenheit, deren Attraktivität und Plausibilität nicht frei von gesellschaftlich-politischen Dimensionen und Problematiken ist, die der Reflexion und Auseinandersetzung bedürfen.

Der Autor: *Andreas Schmoller*, geb. 1976, ist seit Mai 2018 Leiter des Franz und Franziska Jägerstätter Instituts an der Katholischen Privat-Universität Linz; Studium der Theologie (Religionspädagogik), Romanistik (Französisch) in Salzburg und Fribourg, Promotion im Fach Geschichte zum „Gedächtnis der Shoah in Frankreich seit 1945 im Medium Film“ (Studienverlag, Innsbruck 2010); von 2009 bis 2018 Postdoc-Forscher an der Universität Salzburg in Forschungsprojekten zum Nationalsozialismus und der Gegenwartslage orientalischer Christen; jüngste Publikationen: als Herausgeber: *Middle Eastern Christians and Europe. Historical Legacies and Present Challenges* (*Orientalia – Patristica – Oecumenica* 13), Wien u. a. 2018; *Ecumenical Engagement with Eastern Minority Churches in Muslim States. Pro Oriente's Encounters and Legacies in Syria and Egypt*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 30 (2019/2), 195–209.

³⁰ Gordon C. Zahn, Er folgte seinem Gewissen. Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter, Graz u. a. 1979, 205.