

Heroische Tugenden

Mehrung und Vernichtung, Kontrolle und Funktionalisierung des religiösen Heldencharismas in der römisch-katholischen Kirche

Michael N. Ebertz

Glaubenshelden

Religionsgeschichtlich gesehen, gehört der heilige Mensch „zum Kernbestand der religiösen Vorstellungswelt“ und stellt „als Typus des religiösen Ausnahmemenschen [...] die eigentlich tragende Erscheinung der Religion“ dar.¹ Im Verständnis der römisch-katholischen Kirche sind Heilige „die religiösen Heldengestalten“, „Lebemeister der Religion“, denen unterstellt wird, dass sie „besondere Macht bei Gott haben. Sie bieten Schutz vor den Widrigkeiten des irdischen Lebens“ und werden dementsprechend verehrt und angerufen.² Der Heldenbegriff ist also bis heute in der Bezugnahme auf das katholische Heiligenverständnis nicht fremd,³ und tatsächlich stößt man in diesem Kontext auf Zuschreibungen, die der Heldensemantik entstammen. Es geht um Personen, die „sich vorwagen in Gefahrenzonen und bereit sind, existentielle Risiken bis hin zum Tod einzugehen“.⁴ Das christliche Leben bedeutet immer auch ‚Kampf‘, in dem man unterliegen kann, den man aber auch gewinnen kann, ohne ihn anzuführen. Die Heiligen könnten – so heißt es auch – „zu einer neuen Hoffnung“ für die werden, „die keine Helden sind“.⁵ Die Heiligen sind es im vorzüglichen Sinne, so definierte 1888 das für den deutschsprachigen Katholizismus prominente „Wetzer und Welte's Kirchenlexikon“: „welche auf Erden Gott in heldenmüthiger Weise dienen, insbesondere diejenigen, welche nach einem solchen Leben im Himmel gekrönt sind, mögen sie nun von

¹ W. Speyer, Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen. Analogien und Kontinuitäten, in: P. Dinzelbacher / D. R. Bauer (Hrsg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, S. 48–66, hier S. 49–50.

² W. Beinert, Wie wird man ein Heiliger und was ist man dann?, in: Stimmen der Zeit 220, 2002, S. 671–684, hier S. 671–672.

³ Vgl. auch den Buchtitel: H. Hümmeler, Helden und Heilige. Die Geschichte ihres wahren Lebens, dargestellt für jeden Tag, Siegburg 1954.

⁴ W. Lipp, Außenseiter, Häretiker, Revolutionäre. Gesichtspunkte zur systematischen Analyse, in: D. Fauth / D. Müller (Hrsg.), Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung, Würzburg 1999, S. 13–24, hier S. 21.

⁵ C. Duquoc, Heiligkeitsmodelle, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 15, Heft 11, 1979, S. 559–564, hier S. 564.

der Kirche canonisiert sein oder nicht“.⁶ Außer diesen Mitgliedern der so genannten „triumphirenden (sic!) Kirche im Himmel“, die ein heldenhaftes Leben im Sinne der „streitenden Kirche auf Erden“ geführt haben, kennt die römisch-katholische Tradition noch „die Engel, die mit den Menschen dasselbe Endziel und dasselbe Gnadenleben haben“.⁷ Auch sie können Helden genannt werden, etwa in hymnischen Liedern mit der Schlagzeile: „Unüberwindlich starker Held, St. Michael …“ („O heros invicibilis/ Dux Michael“).⁸

Während einerseits ‚der Heilige‘ – vor allem der Märtyrer, der sich mit dem Grab versöhnt – selbstverständlich als einer von zehn Grundtypen des Heros thematisiert⁹ und behauptet wird, dass sich „das Martyrium der Frühchristen in Rom vom kulturellen römischen Erbe des Heldenmutes und eines ruhmreichen Todes in der Schlacht nicht loslösen“ lasse,¹⁰ wird andererseits ein spezifischer Unterschied betont: Während „der Heros aus eigener Kraft“ wirke, bleibe der Heilige „jedenfalls nach Auffassung der Kirchenschriftsteller, in seinem charismatischen

⁶ J. U. Becker, Artikel Heilige, in: Wetzer und Welte’s Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften Bd. 5. Gaal bis Himmel, ²Freiburg im Breisgau 1888, Sp. 1620–1628, hier Sp. 1621.

⁷ Ebd.

⁸ Das Lied von Friedrich Spee – selbst ein Heros, obwohl nicht heiliggesprochen – hat in einer der Kurzfassungen folgenden Strophen: „Unüberwindlich starker Held, Sankt Michael! Komm uns zu Hilf, zieh mit ins Feld! Hilf uns im Streite, zum Sieg uns leite, Sankt Michael! – Die Kirch dir anbefohlen ist; Sankt Michael! Du unser Schutz- und Schirmherr bist. – Du bist der himmlisch Bannerherr; Sankt Michael! Die Engel sind dein Königsheer. – Den Drachen du ergriffen hast, Sankt Michael und unter deinen Fuß gefasst. – Beschütz mit deinem Schild und Schwert Sankt Michael die Kirch, den Hirten und die Herd.“ Der ursprüngliche Antwortvers heißt im Original „Hilf uns hie kämpfen, die Feind zu dämpfen.“ Alle ursprünglichen Strophen, auch in lateinischer Fassung („O heros invicibilis, / Dux Michael/ Adesto nostris praeliis / Ora pro nobis, pugna pro nobis / Dux Michael“) bei K. Keller, Das St. Michaelslied von Friedrich Spee und ‚der deutsche Michel‘, in: Spee-Jahrbuch 1, 1994, S. 87–98, hier S. 88–89. Das Lied ist 1621 im dreißigjährigen Krieg entstanden, den Kittsteiner als „die deutsche Ur-Katastrophe“ bezeichnet hat; s. H. D. Kittsteiner, Die Stabilisierungsmoderne. Deutschland und Europa 1618–1715, München 2010, S. 51.

⁹ Vgl. J. Campbell, Der Heros in tausend Gestalten, Frankfurt am Main 1999, S. 339–341.

¹⁰ F. Wilfred, Das Martyrium in den religiösen Traditionen, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 39, 2003, S. 64–73, hier S. 65. Auch Augustinus sah sich veranlasst, die christlichen Märtyrer als christliche ‚Helden‘ zu bezeichnen, allerdings mit Einschränkungen. Siehe zu dieser alten Debatte (mit Literaturhinweisen) auch T. Klauser, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen; Heft 91), Wiesbaden 1960, S. 27–38. Klauser spricht von „Glaubenshelden“ (Ebd., S. 28) und „heroisch Frommen“ (Ebd., S. 33) und sieht in der christlichen Heiligenverehrung auch ein jüdisches Erbe wirksam. Es bleibt religionsgeschichtlich strittig, „wieweit die christlichen Heiligen die Aufgaben der Helden übernahmen“, so A. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 160. Vgl. auch F. Heinzer, *Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur; nostros heros uocaremus*. Sprachbilder im frühchristlichen Märtyrerdiskurs, in: R. von den Hoff [et al.] (Hrsg.), Imitatio heroica. Heldenangleichung im Bildnis (Helden – Heroisierungen – Heroismen; 1), Würzburg 2015, S. 119–136.

Handeln ganz vom Wirken des transzendenten Gottes abhängig“.¹¹ Im liturgischen Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes von 1976 heißt es denn auch in einer Präfation von den Heiligen: „Die Schar der Heiligen verkündet deine Gnade, denn in der Krönung ihrer Verdienste krönenst du das Werk deiner Gnade“.¹² Tatsächlich geht die römisch-katholische Kirche davon aus, dass „alle Heiligkeit [...] vom Heiligen Geist bewirkt“ werde, und sie „kommt insoweit von ‚ganz oben‘“.¹³ Aber offensichtlich ist auch: „Die römisch-katholische Kirche unterscheidet sich von allen anderen Religion und christlichen Konfessionen [...] dadurch, dass sie als einzige ein zentrales Verfahren besitzt, um die Heiligkeit eines Menschen festzustellen“¹⁴ – und dies mit Unfehlbarkeitsanspruch.¹⁵ Diese Entscheidung erfolgt in der letzten von drei Phasen des juridischen Heiligsprechungsverfahrens,¹⁶ der eine Phase des Sammelns von Beweisen und Zeugnissen durch den Diözesanbischof und eine Phase des Prüfens und Beurteilens durch die päpstliche Kongregation für die Heiligsprechungen (früher die Ritenkongregation) vorangeht, nachdem ein kirchenoffizielles ‚Seligsprechungsverfahren‘ durchlaufen wurde.¹⁷ Während dieser drei Phasen erhält das ‚Heroische‘, wie wir sehen werden, neben dem Kriterium der ‚Rechtgläubigkeit‘ und dem des ‚Wunders‘ höchste Bedeutung.¹⁸

Die Definition des persönlichen Charismas der Heiligkeit wird somit instituionell mediatisiert. Papales Amtscharisma kontrolliert episkopales Amtscharisma und beides kontrolliert persönliches Charisma, das sich im religiösen Feld immer wieder manifestieren kann, womit Alternativen wahrgenommen und als Optionen

¹¹ W. Speyer, Artikel Heros, in: Reallexikon für Antike und Christentum Bd. 14 Heilig – Hexe, Stuttgart 1988, Sp. 861–877, hier S. 871. Vgl. auch P. Brown, Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, Leipzig 1991, S. 17–18, wo er sich – mittels des Bildes der „innigsten Vertrautheit mit Gott“ – gegen die Analogie des Heroenkults absetzt und die christliche Heiligenverehrung – so S. 21, S. 31 – als innovative Grenzüberschreitung behauptet.

¹² Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (Kleinausgabe), Einsiedeln 1976, S. 430.

¹³ N. Lüdecke, Heiligsprechung als Hierarchieschutz? Sancti „von oben“ statt sancti „von unten“, in: H. Wolf (Hrsg.), „Wahre“ und „falsche Heiligkeit“. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Schriften des Historischen Kollegs; Kolloquien 90), München 2013, S. 219–248, hier S. 232.

¹⁴ Beinert, Heiliger (Anm. 2), S. 671.

¹⁵ Zur Diskussion um diesen päpstlichen Anspruch im Zusammenhang mit den Heiligsprechungen s. Lüdecke, Heiligsprechung (Anm. 13), S. 220–221 mit Anm. 6.

¹⁶ Lateinische und deutsche Fassung in: W. Schulz, Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren, Paderborn 1988, 158–175. Hinweise auf weitere Dokumente der Ausgestaltung in Lüdecke, Heiligsprechung (Anm. 13), S. 219–220 mit Anm. 3 und 4.

¹⁷ Ebd., S. 230–231.

¹⁸ Vgl. U. Marckhoff, Das Selig- und Heiligsprechungsverfahren nach katholischem Kirchenrecht, Münster 2002; s. auch W. Schulz, Artikel Heiligsprechung, in: S. Haering (Hrsg.), Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg im Breisgau 2004, Sp. 383–389, wo auch das Merkmal des ‚Heroischen‘ ins Zentrum gerückt wird, und R. Saarinen, Virtus heroica. ‚Held‘ und ‚Genie‘ als Begriffe des christlichen Aristotelismus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 33, 1990, S. 96–114.

wählbar werden. Diese stehen einer Monopolisierung im religiösen Feld entgegen, welche die römisch-katholische Kirche – auch zur Integration oder Dominierung der vielen „Mikro-Christenheiten“¹⁹ – seit dem Zerfall des Imperium Romanum verfolgt.²⁰ Dabei galt es für die päpstliche Autorität nicht nur die bischöfliche Heiligsprechungspraxis, sondern auch die Heiligenverehrungspraxis, die von den Laien ausging, also populare Charismatisierungsprozesse, unter Kontrolle zu bringen. Bis 1978 wurden am häufigsten Männer heiliggesprochen (10.–16. Jahrhundert: 89%; 17.–19. Jahrhundert: 85%; 20.Jh (bis 1978): 75%), und dabei überwiegend Kleriker.²¹

Charisma

Der soziologische Begriff des Charisma speist sich nur indirekt aus der paulinisch-theologischen Tradition²² und zielt auf solche Phänomene, denen idealtypisch die Prädikate Originalität, Unmittelbarkeit, Spontaneität und Dynamik zugeschrieben werden und ein außergewöhnlicher, wenn nicht antialltäglicher, ja geradezu devianter Zug zu eigen ist: ein Tradition und Routine sprengendes, revolutionäres, beunruhigendes und alles Institutionelle potentiell herausforderndes Moment von Autorität, die an die jeweilige Person gebunden beziehungsweise ihr sozial zugeschrieben wird. Im engeren Sinn meint Charisma ein soziales Beziehungs- und Zuschreibungsgehen, eine besondere Art sozialer Bewegung und (Herrschafts-)Beziehung. Bei aller Verschiedenheit ist den charismatischen Führungsfiguren gemein, dass sie ihre Autorität und ihren ‚Auftrag‘ auf eine übernatürliche ‚Auserwählung‘ oder ‚Berufung‘ beziehen, die freilich auch der sozialen Anerkennung durch ihre

¹⁹ C. Auffarth, Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit, in: H. G. Kippenberg [et al.] (Hrsg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus Bd. 1, Göttingen 2009, S. 193–218, hier S. 200.

²⁰ So heißt es etwa in der Bulle „Unam sanctam“ von Papst Bonifaz VIII. (1302): „Wir erklären, sagen und definieren nun aber, dass es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem römischen Bischof unterworfen zu sein“, dokumentiert in H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, ³⁷Freiburg im Breisgau [u.a.] 1991, Sp. 1304 Nr. 875.

²¹ P. Delooz, Die Heiligsprechung und ihre soziale Verwendung, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 15, Heft 11, 1979, S. 571–577, hier S. 575–576.

²² Vgl. hierzu M. N. Ebertz, Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 45), Tübingen 1987, besonders S. 15–17; ders., Artikel Auserwählung, in: H. Gasper [et al.] (Hrsg.), Lexikon christlicher Kirchen und Sondergemeinschaften, Freiburg im Breisgau 2009, Sp. 55–57; ders. Artikel Charisma, religionswissenschaftlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft Bd. 2, ⁴Tübingen 1999, Sp. 112–113; ders., Artikel Charisma, Neues Testament und älteres Christentum, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft Bd. 2, ⁴Tübingen 1999, Sp. 113–115. Zum paulinische Charisma-Konzept siehe H. Scherer, Charismen in Korinth – das Konzept des Paulus, in: P. Rychterová [et al.] (Hrsg.), Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen (Beiträge zur Historischen Kulturwissenschaft; 2), Berlin 2008, S. 59–72.

Jünger, Anhänger, Mäzene und Sympathisanten bedarf, um sozial wirksam zu werden. Max Weber, der Urheber der soziologischen Charisma-Theorie, hat unter anderem die Frage nach der Genese des Charismas unbeantwortet gelassen. Ihm zufolge ist davon auszugehen, dass „jedes Charisma doch irgendwelchen Rest von magischer Herkunft beansprucht, also religiösen Gewalten verwandt ist“,²³ und er betont dementsprechend den Zusammenhang von magischem, religiösem und heldischem Charisma: „Heldenstärke galt ursprünglich ja ebenso als magische Qualität wie die im engeren Sinne ‚magischen‘ Kräfte: Regenzauber, Krankheitszauber und die außeralltäglichen technischen Künste“.²⁴ So kennt Weber sowohl ein „Heldentum [...] des Krieges“²⁵ als auch „Helden der Askese“²⁶ und somit auch den „religiösen Helden“²⁷ und den „eschatologischen Helden“.²⁸ Auch weiß er – so wörtlich – „heroistische“ oder „Virtuosen“-Religiosität [...] gegen „Massen“-Religiosität zu unterscheiden“,²⁹ die ihrerseits – „mit Ausnahme des Judentums und des Protestantismus“ – „den Heiligen- oder Heroen- oder Funktionsgötterkult“³⁰ exerziert. Mehr als einige vage Bemerkungen zur inneren und äußeren Not und Begeisterung sind, was den Ursprung des Charismas angeht, bei Weber nicht zu finden, der sich vorwiegend für die Herausforderungen und Folgen bereits emergierter charismatischer Beziehungsbildung interessierte. Um den außeralltäglichen „Heroenglauben“³¹ zu nähren, muss der Träger des Charisma zum einen verhindern, seine Gefolgschaft offenkundigen Misserfolgen auszusetzen, und wenn möglich „immer neue Heldentaten“³² vollbringen und so sein – prinzipiell verlierbares – Charisma bewahren. Zum anderen hat er damit auch sein Charisma vor Veralltäglichung, das heißt Traditionalisierung und Versachlichung, zu schützen und jede Verflechtung in den Alltag abzuwehren: „Die Träger des Charisma, der Herr wie die Jünger und Gefolgsleute, müssen, um ihrer Sendung genügen zu können, außerhalb der Bande dieser Welt stehen, außerhalb der Alltagsberufe ebenso wie außerhalb der alltäglichen Familienpflichten“.³³ „Rationale[r] Erwerb [und] Familiensorge“ sind deshalb die finalen Einfallsstore der so genannten Verall-

²³ M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie,⁵ Tübingen 1972, S. 691.

²⁴ M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 1,⁸ Tübingen 1986, S. 310.

²⁵ Weber, Wirtschaft (Anm. 23), S. 657; vgl. auch S. 145.

²⁶ Ebd., S. 142.

²⁷ Ebd., S. 696.

²⁸ Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 3,⁸ Tübingen 1986, S. 248.

²⁹ Weber, Religionssoziologie Bd. 1 (Anm. 24), S. 259. In einer Anmerkung betont Weber, dass er „den Ausdruck ‚heroistische‘ Religiosität vorziehen [würde], wenn er nicht für manche hierhergehörige Erscheinung allzuwenig adäquat wäre“.

³⁰ Weber, Wirtschaft (Anm. 23), S. 297.

³¹ Ebd., S. 657.

³² Weber, Religionssoziologie Bd. 1 (Anm. 24), S. 310; vgl. Weber, Wirtschaft (Anm. 23), S. 656.

³³ Weber, Wirtschaft (Anm. 23), S. 656, vgl. auch S. 660: „Alle spezifischen Kriegerstaaten, wie in typischer Art Sparta, behielten Reste des charismatischen Kommunismus bei und suchten den Helden vor der „Versuchung“ durch die Sorge um Besitz, rationalen Erwerb, Familiensorge ebenso zu bewahren, wie die religiösen Orden es tun“.

täglichung des Charismas³⁴ – ein Prozess, der freilich nach dem Tod des Helden zu erwarten ist, falls sein Charisma nicht ohnehin spätestens damit erlischt. Max Weber betont, dass die Veralltäglichung und die damit verbundene Nachfolgerfrage sich „in der Regel nicht kampflos“ vollzieht: „Unvergessen sind anfänglich die persönlichen Anforderungen an das Charisma des Herrn, und der Kampf des Amts- oder Erb- mit dem persönlichen Charisma ist ein in der Geschichte typischer Vorgang“.³⁵ Und er weist darauf hin, dass auch mit einer – etwa ethischen – „Umgestaltung des Helden-Charisma“³⁶ zu rechnen ist. Veralltäglichte Formen des Charismas vernichten nicht die Erinnerung an das Ursprungscharisma, halten diese vielmehr zur Selbstlegitimation wach. Darüber hinaus kann diese Erinnerung, gepaart mit erlebnismystischen Transzendenzerfahrungen, kritisch gegen das Alltagscharisma gewendet werden – wie beispielsweise an Petrus Valdes († 1218), Franz von Assisi († 1226) und Jan Hus († 1415) erkennbar wird – und wiederum zu charismatischen Neubildungen führen. Zusammen mit anderen charismatischen Erfahrungen, die soziale Geltung, Wahrheits- und Missionscharakter beanspruchen, erweitern sie den religionsinternen Pluralismus oder werden als ‚Ketzerei‘ stigmatisiert, um sich ihrerseits selbst wieder zu veralltäglichen,³⁷ wenn sie nicht sogar in den Orkus der Geschichte fallen.

Der Anspruch auf persönliches Charisma kann – zumal in einem amtscharismatisch dominierten religiösen Feld – konfliktträchtig wirken: Er ignoriert häufig nicht nur traditionale und legale Formen der Legitimation im religiösen Kräftefeld, sondern geht häufig mit stigmatischen bzw. selbststigmatisierenden Praktiken einher, also mit Devianz beziehungsweise devianter Innovation. Dementsprechend verfolgen persönliche Charisma-Träger nicht selten die Intention, die soziale Ordnung ‚umzudrehen‘ und ins Gegenteil zu verkehren.³⁸ Sie definieren zum Beispiel einen als negativ erfahrenen Zustand in einen Zustand der Auserwählung um und fordern die Adressaten ihrer Botschaft auf, aus der Not eine Tugend zu machen, sich aktiv und demonstrativ mit ihrer Not zu identifizieren und sie damit zu relativieren und zu unterlaufen. Damit wird ermöglicht, die Not in anderem Licht zu sehen, die Betroffenen aus der Apathie zu reißen und schöpferisch alternativen Lebenschancen Raum zu geben.³⁹ Es kann auch gezeigt werden, dass nicht nur die

³⁴ Ebd., S. 660, vgl. auch S. 142.

³⁵ Ebd., S. 146.

³⁶ Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 2, 8th Tübingen 1986, S. 65–66.

³⁷ Zur Veralltäglichung des Charismas von Jan Hus s. P. Rychterová, Jan Hus. Der Führer, Märtyrer und Prophet. Das Charisma im Prozess der Kommunikation, in: P. Rychterová [et al.] (Hrsg.), Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen, Berlin 2008, S. 423–445. Zur Veralltäglichung der franziskanischen Bewegung s. H. Wolf, Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München 2015, S. 189–193; H. Feld, Die Franziskaner, Stuttgart 2008; ders., Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994.

³⁸ Vgl. W. Lipp, Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten (Religion in der Gesellschaft; 26), Würzburg 2010, besonders S. 67–75.

³⁹ Vgl. G. Hartmann, Selbststigmatisierung und Charisma christlicher Heiliger der Spätantike, Tübingen 2006, S. 10.

charismatischen Lehren die Figur des Umdrehens der ‚verkehrten Welt‘ beinhalten, sondern dass charismatische Führer und ihre Gefolgsleute selbst gleichsam den Drehpunkt repräsentieren, das heißt vorstellen und darstellen, von dem aus sie ihre neue Sicht der Wirklichkeit verwirklichen.

An der historischen Bewegung um Jesus von Nazareth und im frühen Christentum ist dieser Zusammenhang von Stigma und Charisma ebenso gut nachweisbar,⁴⁰ so etwa in den wunderträchtigen asketischen Bewegungen der Spätantike (etwa im Fall Martin von Tours⁴¹), in den (franziskanischen) Armutsbewegungen des Mittelalters (beispielsweise im Fall Franziskus von Assisi⁴² und Elisabeths von Thüringen⁴³) oder in der Freiheitsbewegung Mahatma Gandhis (gewaltloser Widerstand; bürgerlicher Ungehorsam). Auch in Jugendsubkulturen, sogar in der Popkultur mit ihrer Charismatisierung der Stars und in der modernen Kunst lässt sich die Resistenz von Stigma und Charisma erschließen, ist hier doch beobachtbar, dass sich „sozial randständige Existzenzen in Figuren mit hohem Sozialprestige verwandeln“, zu „Repräsentanten gesellschaftlicher Minoritäten und Randgruppen“⁴⁴ werden und mit ihren Botschaften einen bestimmten Umgang mit Krisen propagieren. Selbst die Kultisierung von Lady Di lebt von dem Zusammenhang von Stigma und Charisma – deutlich bereits im ‚Diana-Himmelfahrtslied‘ („Candle in the Wind“), das Elton John ihr zum Begräbnis-Event geschrieben hat („Du warst die Güte, die sich immer dort hinstellte, wo Leben auseinandergerissen wurden. Du hast ... leise zu den Leidenden gesprochen. Jetzt gehörst du dem Himmel, und die Sterne buchstabieren deinen Namen“).⁴⁵

Charismakonkurrenz und Charismakontrolle

„Ob und wo der Heilige Geist geweht hat“, entscheidet allerdings in der römisch-katholischen Kirche „allein das hierarchische Lehramt“.⁴⁶ Weder Petrus Valdes oder Jan Hus, noch Lady Di sind bekanntlich heiliggesprochen worden. Auch viele

⁴⁰ Vgl. Ebertz, Charisma des Gekreuzigten (Anm. 22); ders., Stigma und Charisma in der Jesusbewegung, in: W. Lipp, Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten (Religion in der Gesellschaft; 26), Würzburg 2010, S. 277–285; H. Mödritzer, Stigma und Charisma im Neuen Testamente und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums, Göttingen 1994.

⁴¹ Hartmann, Selbststigmatisierung (Anm. 39), S. 13–50; Wolf, Krypta (Anm. 37), S. 115–116.

⁴² Vgl. O. Langer, Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts, Darmstadt 2004, besonders S. 215–218, S. 253–264; Wolf, Krypta (Anm. 37), S. 177–179.

⁴³ Siehe dazu zahlreiche Beiträge in: D. Blume / M. Werner (Hrsg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalog und Aufsatzbund, Petersberg 2007.

⁴⁴ H. Zitko, Die Resistenz des Charisma. Zu den Rollenbildern des Künstlers in der Moderne, in: R. Faber / V. Krech (Hrsg.), Kunst und Religion im 20. Jahrhundert, Würzburg 2001, S. 19–34, hier S. 22, S. 30.

⁴⁵ M. Nüchtern, Diana – Die Heilige vom eigenen Leben, in: M. Nüchtern, Die (un)heimliche Sehnsucht nach Religiösem, Stuttgart 1998, S. 11–47.

⁴⁶ Lüdecke, Heiligsprechung (Anm. 13), S. 232.

Frauen, die im 19. Jahrhundert als begnadete Seherinnen auftraten und „für nicht wenige kirchliche Amtsträger [...] die Funktion von geistlichen Führerinnen übernahmen, deren Einfluss und Wirkungskreis nicht geringer war als die der vielbeschworenen Jesuitenbeichtväter der Monarchen früherer Jahrhunderte“,⁴⁷ wurden nicht kanonisiert. Dies impliziert, dass Heiligkeit in der römisch-katholischen Kirche auch durch Ausgrenzung dessen definiert wird, was nicht den juridischen Verfahrenskriterien des Papstes entspricht, und dazu dient, „die päpstliche Autorität zu bekräftigen“.⁴⁸ Gleichwohl gilt die Zuschreibung von ‚Heiligkeit‘ als assertiv, nicht exklusiv und besagt somit nicht, „dass nur kanonisierte Personen ‚im Himmel‘ sind“.⁴⁹ Als Spitze des hierarchisierten Amtscharismas entscheidet seit mehreren Jahrhundernten letztlich der Papst im Rahmen eines ausdifferenzierten, selbst wieder päpstlich approbierten, Heiligsprechungsverfahrens über das persönliche Charisma der Heiligkeit. Dieses Verfahren wird auch Kanonisierung genannt, weil es darüber zur Aufnahme in das kirchliche Verzeichnis (gr. kanon) der nachbiblischen Heiligen kommt. Im kirchenamtlichen Sinn sind sie „die aufgrund einer unfühlbaren lehramtlichen Entscheidung des Papstes namentlich im Buch der Heiligen (Martyrologium Romanum) registrierten (kanonisierten) Himmelsbewohner, das heißt jene verstorbenen Katholiken, die das Heil bereits erlangt haben. Sie sehen „den dreifaltigen und einen Gott selbst in Klarheit“, besingen unter Maria und den Engeln seine Ehre und Barmherzigkeit, halten für die noch auf Erden pilgernden Gläubigen bei Gott Fürsprache und kümmern sich um den Schutz von Ortskirchen, Nationen, Vereinigungen und Berufen, um besondere Lebenslagen und die Erlangung besonderer Gnaden und dürfen nicht nur, wie Selige mit einer Gloriole (Strahlenkranz um das Haupt), sondern auch mit dem Nimbus (flächiger Ganzköperschein) dargestellt werden. Die Gläubigen sind verpflichtet, Heilige als solche anzuerkennen und zu verehren“.⁵⁰

Eine der banalsten, aber wichtigsten Voraussetzungen für die kanonische Heiligsprechung ist, dass die Betreffenden (mindestens fünf Jahre) tot sind und als Märtyrer oder als sogenannte ‚Bekenner‘ gelten müssen. Lebende Heilige kennt

⁴⁷ O. Weiß, Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert, Regensburg 2011, S. 11, S. 128, der den Fall der Altöttinger Mystikerin Luise Beck rekonstruiert, die in einem „Kult der Höheren Leitung“, von leitenden Ordensmännern und Personen aus dem ‚hohen Klerus‘ (Bischöfe und Kardinäle) „wie eine Heilige“ verehrt wurde.

⁴⁸ Delooz, Heiligsprechung (Anm. 21), S. 572. Es gibt noch andere Voraussetzungen: Man braucht Geld und eine Pressure Group, die gegebenenfalls über Generationen hinweg in der Lage ist, eine Antragstellung zu verfolgen bzw. nach Einstellung des Verfahrens es immer wieder neu – auch mit Umschreibungen von Begründungen – zu initiieren. Eine anschauliche Fallstudie skizziert B. Plongeron, Das Ringen um die Darstellung der Mutter Agnes von Jesus. Ein hagiographisches Thema mit Variationen (1665–1963), in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 15, Heft 11, 1979, S. 578–584. Agnes von Jesus Galand wurde dann schließlich 1994 von Johannes Paul II. seliggesprochen.

⁴⁹ Beinert, Heiliger (Anm. 2), S. 681.

⁵⁰ Lüdecke, Heiligsprechung (Anm. 13), S. 220–221.

die offizielle Kirche nicht (mehr).⁵¹ Heiligesprochen können somit nur diejenigen werden, welche selbst nicht mehr erfahrungs-, kommunikations- und handlungsfähig sind, sondern Objekt der Erfahrungen, Handlungen und Kommunikationen anderer geworden, also zu kontrollieren sind.⁵² Wenn nur Tote heiligesprochen werden, kann die Heiligsprechung nicht dem Heiligesprochenen selbst dienen. Sie dient „in jedem Fall dazu, die Autorität des Heiligsprechenden zu bekräftigen“.⁵³ Damit zusammen hängt eine der weniger banalen und zugleich wichtigsten Voraussetzungen bereits für die Einleitung des derzeit gültigen Kanonisationsverfahrens: Es ist die bis dahin feststellbare Nicht-Verehrung des oder der Heiligen: „Wenn sich um eine heiligmäßige Person ein Kult herausgebildet hat, wird gar nicht mehr weiter vorgegangen“.⁵⁴

Es kann bezweifelt werden, dass letzteres Kriterium immer eingehalten wurde, wenn man etwa an die rasche Selig- und Heiligsprechung von Johannes Paul II. (1920–2005) oder an die Kanonisation von Pater Pio (1887–1968) denkt. Zumindest Letzterer fand – als „der erste Priester“ mit den Wundmalen Christi gezeichnet, ebenfalls ‚Stigmata‘ genannt – schon prämortale eine massenhafte Kultgesellschaft und wurde im durchaus antagonistischen Zusammenspiel seiner Ordensgemeinschaft, der Kapuziner von San Giovanni Rotondo, des Vatikans, der frommen Öffentlichkeit und der profanen Medienindustrie zum Heiligen stilisiert: „Pio trat den Gläubigen [...] schon zu Lebzeiten als Universalheiliger entgegen, der kumulativ all jene Qualitäten, die sich seit dem frühen Christentum als spezielle Gaben verschiedener Heiliger herausgebildet hatten, in seiner Person vereinte“.⁵⁵ Erst 1999 (Seligsprechung) beziehungsweise 2002 (Heiligsprechung) hob Papst Johannes Paul II., der nach seinem Tod selbst seliggesprochen (2011) und heiligesprochen (2014) wurde, „den Kult auf eine offizielle Ebene“.⁵⁶ 1983 ordnete er eine Reform (auch zur Beschleunigung) des Heiligsprechungsverfahrens an und er sprach in seiner päpstlichen Amtszeit (1978–2005) mehr Menschen selig und heilig, als alle seine Vorgänger zusammen⁵⁷ Bis dahin hatte die römische Kurie vergeblich versucht, den sich verselbständigen und bis heute

⁵¹ Freilich kennt (nicht nur) die Spätantike christliche Asketen, die „bereits zu Lebzeiten als ‚Heilige‘ galten“; so Hartmann, Selbststigmatisierung (Anm. 39), S. 1.

⁵² Zu dieser Präferenz der Bischöfe Galliens s. ebd., S. 10.

⁵³ Delooz, Heiligsprechung (Anm. 21), S. 572.

⁵⁴ Beinert, Heiliger (Anm. 2), S. 677.

⁵⁵ U. Krass, Stigmata und yellow press. Die Wunder des Padre Pio, in: A. C. T. Geppert / T. Kössler (Hrsg.), Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 2011, S. 363–394, hier S. 370.

⁵⁶ Ebd., S. 371.

⁵⁷ Von 993, der ersten päpstlichen Kanonisation an, bis 1978 wurden insgesamt 1553 Christen und Christinnen selig (1260) und heilig (293) gesprochen, so Beinert, Heiliger (Anm. 2), S. 672; allein durch diesen Papst bis zum Ende seiner Amtszeit selbst: 482 bzw. 1338. Das Verfahren ist seit 1983 „weniger juridisch als historisch geprägt. So wird eher die Vermehrung als das Knapphalten der Heiligen begünstigt [...]. Und der Wunsch, die Wunder möchten nicht abgenommen haben, wird genährt“: J. Kaube, Die wundersame Heiligenvermehrung, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung 4. Juni 2006, Nr. 22, S. 66.

wachsenden Massenkult um den Wundermönch zu marginalisieren, zumal die Echtheit seiner Wundmale schon früh von unabhängigen medizinischen Gutachtern und anderen Akteuren bezweifelt wurde: „1923 sprach die Curie seinen Malen den übernatürlichen Charakter ab, der Vatikan bedrohte ihn mit Ausschluss, verfügte Hausarrest und verbot dem Kapuzinerpater Pio, öffentliche Messen abzuhalten. Zeitweise wurde sein Beichtstuhl mit Abhörwanzen versehen, um ihn der Angeberei zu überführen – ohne Erfolg. Der Volksglauben sagte ihm die Fähigkeit nach, Wunder durch Gebete bewirken zu können und überschüttete ihn mit Tausenden von Bittbriefen. Schließlich berichteten Augenzeugen, wie ein Krebstumor kurz vor der Operation verschwunden, ein hoffnungsloser Fall aus dem Koma wieder aufgewacht, ein Kinderwunsch erfüllt worden sei und noch viele andere ‚Wunder‘.“⁵⁸ Die Frage der Echtheit von religiösen Stigmata ist kirchenhistorisch schon früh – seit dem Aufkommen dieses Phänomens im 13. Jahrhundert (vor und nach Franz von Assisi) – zum Kampfmittel etwa zwischen Mönchsorden geworden, „die jeweils die Stigmatisierten der anderen für Betrüger erklärten“.⁵⁹ Im Fall Pater Pios, der Nachahmer und Nachfolger gefunden hat,⁶⁰ hatten nicht zuletzt die Massenmedien dafür gesorgt, dass sich abseits offizieller Pastoralpolitik „ein wundergesättigter Kult entwickelte und so mächtig wurde, dass die Kirche ihn schließlich nicht mehr ignorieren konnte“,⁶¹ ohne damit die Charismakontrolle über das religiöse Feld zu verlieren und in der Charismakonkurrenz zu unterliegen. So bedienten die Massenmedien, welche Pio als ‚Gegenhelden‘ zu Papst Johannes XXIII. aufzubauen versuchten, im Pio-Kult nicht zuletzt „diejenigen Teile der Kirche [...], die darin eine Gelegenheit sahen, das christliche Wunder aus den Fesseln des kanonischen Rechts zu lösen und zugleich diejenigen Ereignisse hervorzuheben, welche die Kirche eigentlich hättezensieren müssen“.⁶²

Auffällig ist, dass bei der Heiligsprechung Pios nicht dessen Erlebnismystik oder die ihm zugeschriebenen und seinen Charismaglauben befeuernden Wunder herausgestellt wurden,⁶³ sondern

„in erster Linie Pios ‚heroischer Tugendgrad‘ [...] Neben den göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe hebt die offizielle Vita die Kardinaltugenden Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Klugheit sowie seine Obödienz (Gehorsam) hervor. Extra betont

⁵⁸ G. Overbeck / U. Niemann, *Stigmata. Geschichte und Psychosomatik eines religiösen Phänomens*, Darmstadt 2012, S. 25.

⁵⁹ Ebd., S. 24.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 26–27. – F. Turolli, *Fra Elia, der Engel mit den Wundmalen Christi. Ein Leben heute in der Nachfolge Pater Pios*, Altenstadt 2004.

⁶¹ Krass, *Stigmata* (Anm. 55), S. 374.

⁶² Ebd., S. 390, hier S. 387.

⁶³ Über die abnehmende Bedeutung der Wunder, deren Vielfalt sich weitgehend auf nur noch medizinisch nicht erklärbare Heilungen reduziert hat, s. Delooz, *Heiligsprechung* (Anm. 21), S. 574: „Es gab eine Zeit, da legte man für eine Heiligsprechung Dutzende, ja Hunderte von Wundern vor. Heute hat man direkt Mühe, die zwei, die die Regel sind, beizubringen.“

werden zudem Pios ‚besondere Vorliebe für die Tugend der Keuschheit‘ sowie die ‚Demut und Gelassenheit‘ angesichts ‚ungerechtfertigter Anklagen und Verleumdungen‘. Durch diese gesonderte Erwählung verleiht der Vatikan indirekt der Debatte um Pios angebliche sexuelle Beziehungen zu Frauen sowie um die Scharlatanismusvorwürfe erhebliches Gewicht. Die Erduldung von Anfeindungen und äußerem Druck wurde die Last physischer Schmerzen gleichgestellt, was den Fokus von den primären Aspekten der Mystik und Wundertätigkeit Pios auf die sekundäre Dimension des Phänomens verlagerte: auf die Sphäre des öffentlichen Diskurses.“⁶⁴

Interpretiert man diese Ereignisse mit dem religionssoziologischen Konzept der popularen Religiosität, das nur seine Plausibilität im Kontext einer strukturellen Differenzierung des religiösen Feldes durch die Herausbildung des Anspruchs einer ‚offiziellen Religion‘ erhält,⁶⁵ erweist sich die Kanonisierung Pater Pios als Versuch der ekklesiastischen Instrumentalisierung und Steuerung der von ihm und um ihn entfachten charismatischen Massenbewegung, die allerdings in der modernen Gesellschaft ihre Grenzen haben dürfte.

Die Steuerung und Instrumentalisierung der Heiligenverehrung war schon seit dem frühen Christentum Thema der sich herausbildenden episkopalen Kirchenleitung. Bereits die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts spontan „ob ihres heldenmütigen Lebensopfers“ entstandene Verehrung der Märtyrer, deren Glauben „sich weder durch Schmerzen noch durch Drohungen noch durch die lockendsten Versprechungen wankend machen“ ließ,⁶⁶ war schon zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert unter die Kontrolle der Bischöfe geraten: „Sie verbanden Grab und Altar durch die Überführung von Reliquien. Sie entprivatisierten die Märtyrerverehrung durch ihre Einbeziehung in die bischöfliche Liturgie und die Zurückdrängung privater Gedenkfestmäle. Zudem lösten sie die bisherigen (Laien-) Patrone der Kulte ab“.⁶⁷ Ein anschauliches Beispiel hierfür gibt Ambrosius, der Bischof von Mailand, ab.⁶⁸

Obwohl auch das Verständnis des ‚Märtyrers‘ nicht so eindeutig ist, wie es erscheint, und im Verlauf der Geschichte bis in jüngerer Zeit erheblichen semantischen Schwankungen unterliegt,⁶⁹ repräsentiert er den Prototyp des kirchlichen

⁶⁴ Krass, *Stigmata* (Anm. 55), S. 373–374.

⁶⁵ Vgl. M. N. Ebertz / F. Schultheis, Einleitung, in: M. N. Ebertz / F. Schultheis (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie popularer Religiosität aus 14 Ländern (Religion, Wissen, Kultur; 2)*, München 1986, S. 11–52, besonders S. 24–25.

⁶⁶ R. Hofmann, *Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes* (*Münchener Studien zur historischen Theologie; 12*), München 1933, S. 135, S. 137.

⁶⁷ Lüdecke, *Heiligsprechung* (Anm. 13), S. 232.

⁶⁸ E. Dassmann, *Ambrosius und die Märtyrer*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 18, 1975, S. 49–68.

⁶⁹ Vgl. Delooz, *Heiligsprechung* (Anm. 21), S. 573, vgl. C. Marksches, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2006; O. Fuchs, *Die ‚Heiligenverehrung‘ als interpersonale Gestalt der Erinnerung*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 22, 2007, S. 333–359, besonders S. 333–338; T. Baumeister, *Der Rekurs auf die Bibel als Mittel zur Darstellung heiliger Geschichte in der altchristlichen Hagiographie*, in: A. Hol-

Heiligenideals. Allerdings hatte sich schon in altchristlicher Zeit und zumal nachdem die „Chancen für das Martyrium auf Null“⁷⁰ sanken ein neuer Typ des christlichen Heiligen herausgebildet, der des ‚Bekenners‘. Für diese Bekennerheiligen – Asketen, Jungfrauen, Bischöfe – war nicht das Blutzeugnis, sondern die innere Bereitschaft dazu typisch. Damit war eine Ausdifferenzierung in der Heiligenverehrung beschritten worden, sie „allmählich von dem tatsächlich erlittenen Tod und der tatsächlich erduldeten Verfolgung um des Glaubens willen unabhängig zu machen“.⁷¹ Diese Bekennerheiligen zeigten häufig handlungspraktische Züge von Devianz, womit sie – wie Wolfgang Lipp immer wieder betonte – Stigma und Charisma verbinden: „Mancherlei Besonderheiten und Auffälligkeiten äußerlicher Art“ konnten die „Bewunderung und Verehrung der Mitmenschen“ hervorrufen: „so das Leben in der Einsamkeit und Rauheit der Wüste, die Enthaltung von der Ehe, außergewöhnliches Fasten und Beschränkung auf das Allernötigste, so auch die Wunder, die zumal von den Aszeten und Mönchen in großer Zahl verbreitet wurden,“⁷² oder die „sexuellen Sonderrollen“,⁷³ die manche kultiviert haben.⁷⁴ Wer sich den gesellschaftlichen Produktions- und den Reproduktionsnormen entzieht, läuft Gefahr, zum Randseiter definiert zu werden, ja sucht sich möglicherweise selbst als deviant zu marginalisieren. Lipp sieht Helden somit als außeralltägliche Grenzüberschreiter und damit sich freiwillig Selbststigmatisierende, nämlich als „Opferbereite“ und „Selbststopferer“, als „die Voropfernden“⁷⁵ an, die gesellschaftliche Institutionen dramatisch und prototypisch in Wandlungsprozesse hineinzuziehen vermögen und die jeweiligen Macht- und Herrschaftsverhältnisse irritieren. Verschiedene Typen von Bekennerheiligen dürften seitdem auch die häufigsten Fälle der zunächst bischöflich-lokalen, dann zunehmend auch (seit 993) durch die Beteiligung der Päpste bestimmten, nur schwach normierten Heiligsprechungen und schließlich allein den Päpsten reservierten Kanonisationsverfahren sein, die noch ganz am Muster des zeitgenössischen römisch-kanonischen Prozessrechts orientiert waren. Im „Liber extra“ (1234) hat Papst Gregor IX. dem Papst allein die Billigung von Kanonisationen reserviert. Dieser Zentralisierungsversuch wurde aber erst nach dem Konzil von Trient im Zuge der Kurienreform von Sixtus V. mit der

zem (Hrsg.), Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, S. 55–71.

⁷⁰ Beinert, Heiliger (Anm. 2), S. 675.

⁷¹ Hofmann, Tugend (Anm. 66), S. 140. Vgl. auch G. Bührer-Thierry, Qui sont les athlètes de Dieu? La Performance sportive par l’ascèse et la prédication, in: F. Bougard [et al.] (Hrsg.), Agôn. La compétition Ve-XIIe siècles (Haut Moyen Âge; 17), Turnhout 2012, S. 293–310.

⁷² Hofmann, Tugend (Anm. 66), S. 143.

⁷³ Beinert, Heiliger (Anm. 2), S. 675: So wurde zum Beispiel Thomas von Cantilupe Heiligkeit zugeschrieben, „unter anderem weil er die Keuschheit (aber nicht die Reinheit) so liebte, dass er nicht badete und sich weigerte, seine Schwester zu umarmen. Von Eleazar von Sabra, dem einzigen heiliggesprochenen Laien im 14. Jahrhundert, wusste man, dass er in 25 Jahren Ehe niemals seine Ehe vollzogen hatte“.

⁷⁴ Ebd., S. 676.

⁷⁵ Lipp, Stigma und Charisma (Anm. 38), S. 234.

Bildung der Ritenkongregation (1588) realisiert, der die Kanonisations-Kompetenz zukam. Allerdings hat sich auch die Heilige Inquisition für „die nachtridentinisch zunehmenden Heiligsprechungsbitten interessiert. 1625 kehrte sie per Dekret das bisherige Prinzip ‚Keine Heiligsprechung ohne Verehrung‘ um und verbot jede öffentliche Verehrung ohne vorherige Erlaubnis des Papstes, außer sie bestehe seit mindestens 100 Jahren. Um die Befolgung ihres Dekrets abzusichern, formulierte sie 1634 jenes Breve Papst Urbans VIII., wonach ein Verfahren erst begonnen wurde, nachdem in einem eigenen Prozess ‚super non cultu‘ die Einhaltung der Offiziums-Dekrete nachgewiesen war“.⁷⁶ Erst jetzt wurde das päpstliche Vorrecht der Heiligsprechung „fast ganz anerkannt“.⁷⁷

Heroischer Tugendgrad

Im Zuge dieses Normierungs-, Formalisierungs- und Zentralisierungsprozesses wird bis heute als entscheidendes Kriterium der Beurteilung von ‚Heiligkeit‘ eine Vorstellung zentral, die auch in der Kanonisation Pater Pios herausgestellt wurde: das ethische Konzept des ‚heroischen Tugendgrades‘. Es ist nicht für die ‚*Causae martyrum*‘, sondern für die ‚*Causae confessorum*‘ „zum Inbegriff der Voraussetzungen zur Heiligsprechung geworden“, welche „die Lebensführung des Heiligen, also seine ethischen Heiligkeit betreffen, daß folglich der Name heroische Tugend die regelmäßige und amtliche Bezeichnung für die vom Heiligen geforderten Tugenden geworden ist“.⁷⁸ Vor dem Hintergrund einer anhebenden ‚Rationalreligion‘ seit dem 14. und 15. Jahrhundert, die auf theologischer Seite mit der Rezeption Aristoteles‘ begann und eine ‚Unterscheidung der Geister‘ entfaltete⁷⁹ sowie einer wachsenden Skepsis der Amtskirche – während des Großen Abendländischen Schismas (1378–1417) und dann nach der ‚Affäre Savonarola‘ im frühen 16. Jahrhundert – gegen die praktische Erlebnismystik, insbesondere von Frauen, die keine Pressure Group hinter sich wussten,⁸⁰ ging auch eine massive Delegitimierung von Wundertätigkeiten und großen Transzendenzerfahrungen wie Visionen und Auditionen einher. So sollten die Traktate Gersons, des Kanzlers der Universität von Paris, die über die Unterscheidung wahrer und falscher Visionen („De distinc-

⁷⁶ Lüdecke, Heiligsprechung (Anm. 13), S. 233.

⁷⁷ Delooz, Heiligsprechung (Anm. 21), S. 572.

⁷⁸ Hofmann, Tugend (Ann. 66), S. 133.

⁷⁹ S. hierzu W. Eßbach, Religionssoziologie, Bd. 1 Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, Paderborn 2014, besonders S. 156–157, S. 160–162. Zur Unterscheidung der Geister s. P. Dinzelbacher, Echte und falsche Mystik aus historischer Sicht, in: D. Fauth / D. Müller (Hrsg.), Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung, Würzburg 1999, S. 45–68, besonders S. 47, S. 53, S. 57–64; M. Dreyer, Dona et virtutes im Früh- und Hochmittelalter. Erkenntnis als Gnadengabe oder dianoetische Tugend, in: P. Rychterová [et al.] (Hrsg.), Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen, Berlin 2008, S. 255–273, besonders S. 258–261.

⁸⁰ Vgl. Dinzelbacher, Mystik (Anm. 79), S. 49–54, S. 56.

tione verarum visionum a falsis“) und über die Bestimmungen der Geister („De probatione spirituum“) handelten, 1415 in Konstanz den Konzilsteilnehmern vorgetragen, „[...] Standardwerke werden, wenn es künftig darum ging, Charismatiker durch die Amtskirche zu prüfen [...]“ Entscheidend ist natürlich, ob ein Charismatiker bereit ist, sich in Demut unterzuordnen, womit einmal mehr die Dominanz des Amtes über das Wirken des Geistes festgeschrieben wird⁸¹. Das fünfte Laterankonzil hatte dann am 19. Dezember 1516 beschlossen, alle Visionen und Prophezeiungen zur Unterscheidung der Geister den kirchlichen Autoritäten zu unterwerfen – eine amtscharismatische Skepsis, die sich nach der Reformation, dem Konzil von Trient (1545–1563), im katholischen Barock und nach der Aufklärung noch weiter steigerte und auch die Hexenverfolgung bestimmte.⁸²

Seit dem 13. Jahrhundert lässt sich erkennen, wie sich die Lebensberichte in den Kanonisationsbullen auf zwei Gebiete konzentrieren: „auf die Lebensführung und auf die Wunder. *Vita et miracula*‘ ist eine stets wiederkehrende Formel“,⁸³ die auch eine Spannung zwischen Mysterium und ethischer Vernunft zum Ausdruck brachte, die zunehmend zugunsten der ethischen Vernunft am diskursiven Maßstab der Tugenden ausschlagen sollte: „Wenn auch sachlich die Betrachtung der Lebensführung und der Tugenden immer mit Entschiedenheit als der wichtigste Teil, als das, was die Verehrungswürdigkeit eigentlich begründet, beurteilt wurde, so tritt doch im rein äußerlichen Verlauf die Erörterung und der Beweis der Wunder in den Vordergrund“, was sich „ohne weiteres aus der besonderen Schwierigkeit der Beweisführung“ ergibt. „Wunderberichte sind eben einer Täuschung viel eher ausgesetzt, weshalb sie zuverlässigeren Beweis durch Zeugen und besonders kritische Beurteilung erfordern“.⁸⁴ Seit Beginn des 14. Jahrhunderts werden im Kanonisationsverfahren die Untersuchung der Tugenden von der Prüfung der Wunder „strikte und vollständig getrennt“.⁸⁵ Zum einen ging es um die Realisierung der „eigentlichen Absicht des Verfahrens, die Verehrung eines Unwürdigen zu verhüten“ und „eine möglichst hohe moralische Sicherheit für das Fehlen sittlicher Defekte zu gewinnen“.⁸⁶ Schon die frühen päpstlichen Heiligsprechungsverfahren legen „Nachdruck auf den Unterschied des Tugendwirkens eines Heiligen von dem, was man in Berechnung der menschlichen Schwächen“ erwarten konnte.⁸⁷ Es galt somit, die „Ausnahmestellung des Heiligen“ zu taxieren, also den „Grund und Anlass zur Verehrung“ ausfindig zu machen,⁸⁸ der freilich nicht über die kirchliche Institution hinausführen durfte, mit ihr kompatibel, also ekcllesiastisch legitimierbar sein musste. So war es in „erster Linie [...]“ immer der Glaube, der

⁸¹ Ebd., S. 57.

⁸² Ebd., S. 61.

⁸³ Hofmann, Tugend (Anm. 66), S. 148.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd., S. 151.

⁸⁶ Ebd., S. 148.

⁸⁷ Ebd., S. 149.

⁸⁸ Ebd.

eine besondere Prüfung und Wertung erfährt. Das erhabene Tugendleben wird als Ausfluß tiefen und lebendigen Glaubens gewertet. In seiner sittlichen Heiligkeit bietet der Diener Gottes zugleich ein kraftvolles Glaubensbekenntnis und eine unbesiegbare Verteidigung gegenüber aller Häresie und allem Unglauben. Dadurch wird er Schützer und Förderer des Christentums, der Kirche“.⁸⁹

Nachdem die Heiligsprechungen in den Kompetenzbereich der neu geschaffenen Ritenkongregation einbezogen worden waren, wurde die Prüfformel „*vita et miracula*“ um die Dreiteilung „*vita et virtutes et miracula*“ erweitert beziehungsweise ersetzt, mit anderen Worten eine differenziertere Erfassung der Tugenden angestrebt. Mit der „gesonderten Prüfung der Tugenden“ erhält nun „die Beurteilung der Tugenden ein systematisches Gepräge“,⁹⁰ und nicht die Beurteilung der Wunder, das freilich nach wie vor für die Heiligsprechung hinzukommen muss. Damit findet auch „der Begriff der heroischen Tugend Eingang in die kirchliche Kanonisation“.⁹¹ Es geht um eine „multiplex vitae excellentia“, die für die Kanonisation „das Ausschlaggebende“ wird, ohne dass die „Tugendhöhe“ kanonistisch bestimmt wurde.⁹² Mitte des 17. Jahrhunderts gehört dann der aristotelische Begriff der „heroischen Tugend zur festen Terminologie des kirchlichen Heiligsprechungsverfahrens“,⁹³ worin auch ein Einfluss des humanistischen Zeitgeistes gesehen werden kann. Schließlich findet die Behandlung dieses Terminus in vier Kapiteln des vierbändigen Werks Benedikts XIV. (1740–1758) über das Kanonisationsverfahren Berücksichtigung, das in der römisch-katholischen Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein „oberste und maßgebende Norm geblieben“⁹⁴ ist. Im Begriff der „allseitigen Heroizität“ betont dieser Papst insbesondere die Kontinuität, Kohärenz und Konsistenz der überragenden Tugendpraxis des Kandidaten beziehungsweise der Kandidatin, darunter auch die „Beherrschung der Affekte.“ Dementsprechend habe der kirchliche Anwalt, dem im Heiligsprechungsprozess die Funktion eines „Advocatus diaboli“ zukommt, stets darauf bedacht zu sein, „in der Betätigung der verschiedenen Tugenden Mängel und Fehler oder nur eine Übung, die sich in nichts über den Durchschnitt erhebt, nachzuweisen, um so die Heroizität zu bestreiten“.⁹⁵ Außerdem setzt Benedikt XIV., der ebenfalls „keinerlei Definition oder nähere Bestimmung des heroischen Tugendgrades“ normiert, einen handlungstheoretischen Akzent, indem er „zum Erweise der heroischen Tugend, die an sich wie jeder seelische Habitus nicht erkennbar ist, das Vorhandensein heroischer Taten, zu denen sie befähigt und veranlaßt und aus denen sie folglich erkannt werden kann“, voraussetzt.⁹⁶ Damit wird Heiligkeit auf die inter-

⁸⁹ Ebd., S. 150.

⁹⁰ Ebd., S. 153.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd., S. 154.

⁹³ Ebd., S. 156.

⁹⁴ Ebd., S. 161; Saarinen, Virtus (Anm. 18)

⁹⁵ Hofmann, Tugend (Anm. 66), S. 165.

⁹⁶ Ebd., S. 166.

subjektive Erfahrungsebene gehoben und zum DiskurstHEMA erhoben, womit die Spannung zwischen Mysterium und Vernunft erneut eine Verlagerung zugunsten der Letzteren erfährt.

Man mag im wachsenden Einbau dieses ‚heidnischen Konzepts‘ der ‚heroischen Tugend‘ ins kirchliche Verfahren der Heiligsprechung und seiner Ethisierung des Heiligenverständnisses eine Säkularisierung erkennen – dann aber eine Sakralisierung durch Säkularisierung oder eine Säkularisierung zwecks Sakralisierung. Mit der Gewichtung des Kriteriums der ‚heroische Tugendhaftigkeit‘ wurde zum einen die hochgradig subjektive Erlebnismystik des persönlichen Charismas, wie auch die Bedeutung des Wunders, zwar nicht neutralisiert, aber doch als ein institutionsfeindlicher, für das Amtscharisma jedenfalls kaum steuerbarer Referenzpunkt religiös-charismatischer Geltungsansprüche relativiert. Zugleich eröffnete die Aufwertung des Kriteriums des heroischen Tugendgrades dem Amtscharisma Spielraum, es mit jeweils unterschiedlichen Deutungen zu füllen und seine jeweilige Interpretation der Heilswahrheiten und mit ihrer Pastoralpolitik flexibel zur Geltung zu bringen.

Legitimationsschöpfung

Folgt man Max Weber, basiert die kirchliche Struktur der Gnadenanstalt⁹⁷ auf den Massen und gerade nicht auf religiös hoch qualifizierten Minderheiten. Das Prinzip des Heilsuniversalismus deutet die Kirche als Gnadenanstalt nämlich so, dass die gespendete Anstaltsgnade allen Menschen zugänglich sein muss und zum Heil genügt.⁹⁸ „Jede Virtuosen-Religiosität“, so formuliert dann Max Weber weiter, „wird nun in ihrer eigengesetzlichen Entfaltung grundsätzlich bekämpft von jeder hierokratischen Amtsgewalt einer ‚Kirche‘, das heißt einer anstaltsmäßig mit Beamten organisierten gnadenspendenden Gemeinschaft. Denn als die Trägerin der Anstaltsgnade strebt diese die Massenreligiosität zu organisieren und ihre eigenen amtlich monopolisierten und vermittelten Heilsgüter an Stelle der religiös-ständischen Eigen-Qualifikation der religiösen Virtuosen zu setzen. Sie muß ihrer Natur, d.h. der Interessenlage ihrer Amtsträger nach, in diesem Sinne der allgemeinen Zugänglichkeit der Heilsgüter ‚demokratisch‘ sein: d.h. Anhängerin des Gnadenuniversalismus und der ethischen Zulänglichkeit aller derer, die sich ihrer Anstaltsgewalt einordnen“.⁹⁹ Die Logik der Gnadenanstalt hat somit

⁹⁷ Weber, Wirtschaft (Anm. 23), 339 definiert: „Immer aber gelten bei konsequenter Durchführung die drei Sätze: 1. extra ecclesiam nulla salus. Nur durch Zugehörigkeit zur Gnadenanstalt kann man Gnade empfangen. – 2. Das ordnungsmäßig verliehene Amt und nicht die persönliche charismatische Qualifikation des Priesters entscheidet über die Wirksamkeit der Gnadenspendung. – 3. Die persönliche religiöse Qualifikation des Erlösungsbedürftigen ist grundsätzlich gleichgültig gegenüber der gnadenspendenden Macht des Amts.“

⁹⁸ Ebd., 339.

⁹⁹ Weber, Religionssoziologie Bd. 1 (Anm. 24), S. 260.

ein spezifisches Verständnis von ‚Demokratie‘ und meint die allgemeine ‚Zugänglichkeit‘ der Heilsgüter, allerdings auf der ‚Konsumentenseite‘, nicht auf der ‚Verwaltungsseite‘ der Heilsgüter (und Heilswahrheiten), die ihrerseits – zumindest mehrheitlich – nur den geistlichen Amtsträgern offen steht.

Deshalb setzen die offiziellen Vertreter der verfassten römisch-katholischen Kirche auf eine amtscharismatisch kontrollierte charismatisch-plebiszitäre Legitimation durch den Laientransitionalismus.¹⁰⁰ Es kommt nicht von ungefähr, dass die römisch-katholische Kirche als ältester ‚global player‘ und – so Kallscheuer – „einzige noch funktionierende Internationale“¹⁰¹ die Sozialform des Events als „Plattform zur Unternehmenskommunikation“¹⁰² schon seit einigen Jahren, wenn nicht Jahrhundernten für sich entdeckt hat.¹⁰³ Das Spektrum reicht von Feiern des Heiligen Jahres bis hin zu den Weltjugendtagen¹⁰⁴ und eben einer beispiellosen Beschleunigung, Steigerung und globalen Verschiebungen von kanonischen Selig- und Heiligsprechungen.¹⁰⁵ Dabei zeigt sich nicht nur, wie die römisch-katholische Kirche den unausrottbaren ubiquitären Wunderglauben unter Kontrolle zu bringen versucht, sondern wie sie sich frömmigkeits-, medien- und missionspolitische Chancen sowie „eine zusätzliche Legitimation durch die Erweiterung der charismatischen Repräsentation zu verschaffen“ weiß, indem das durch Bürokratisierung und „Versachlichung bedrohte Amtscharisma mit dem personalen Charisma der

¹⁰⁰ Die „plebiszitäre Herrschaft“, so hat M. Weber, Wirtschaft (Anm. 23), S. 156, für die politische Sphäre formuliert, bestehende „überall da, wo der Herr sich als Vertrauensmann der Massen legitimiert fühlt und als solcher anerkannt ist. Das adäquate Mittel dazu ist das Plebiszit. In den klassischen Fällen beider Napoleons ist es nach gewaltssamer Eroberung der Staatsgewalt angewendet, bei dem zweiten nach Prestige-Verlusten erneut angerufen worden. Gleichgültig (an dieser Stelle), wie man seinen Realitätswert veranschlagt: es ist jedenfalls formal das spezifische Mittel der Ableitung der Legitimität der Herrschaft aus dem (formal und der Fiktion nach) freien Vertrauen der Beherrschten“. Das Plebiszit „ist keine ‚Wahl‘, sondern erstmalige oder [...] erneute Anerkennung eines Prätendenten als persönlich qualifizierten, charismatischen Herrschers“, so ebd., S. 665. Es „ist keine gewöhnliche ‚Abstimmung‘ oder ‚Wahl‘, sondern die Bekennung eines ‚Glaubens‘ an den Führerberuf dessen, der für sich diese Akklamation in Anspruch nimmt“, so ebd., S. 862.

¹⁰¹ O. Kallscheuer, Der Vatikan nach Johannes Paul II. Nachwort in: T. J. Reese, Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche, Frankfurt am Main 1998, S. 397–426, hier S. 398.

¹⁰² M. Bruhn, Kommunikationspolitik. Bedeutung, Strategien, Instrumente (Vahlens Handbücher der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften), München 1997, S. 777.

¹⁰³ Über die Internationalisierung der römischen Kurie in den letzten Jahren s. T. J. Reese, Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche, Frankfurt am Main 1998, S. 92–97.

¹⁰⁴ Siehe M. N. Ebertz, Transzendenz im Augenblick. Über die ‚Eventisierung‘ des Religiösen – Am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: W. Gebhardt [et al.] (Hrsg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen (Erlebniswelten; 2), Opladen 2000, S. 345–362; Forschungskonsortium WJT, Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag. Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten; 12), Wiesbaden 2007.

¹⁰⁵ Vgl. – wenn auch etwas erbaulich – J. Freitag, ‚Migration‘ des Papstes. Die Pilgerreisen Papst Johannes Paul II. und ihre Bedeutung für die Religionen, die Gesellschaften und die Kirchen, in: C. Kraft / E. Tiefensee (Hrsg.), Religion und Migration. Frömmigkeitsformen und kulturelle Deutungssysteme auf Wanderschaft, Münster 2011, S. 97–114.

Seligen und Heiligen“¹⁰⁶ verbunden wird. In allen Phasen der römisch-katholischen Kanonisationsprozedur kommt heute weniger den „Berichten über Wunder“¹⁰⁷ der Kandidaten, Bestätigungen und Beurteilungen ihrer ‚Wundertätigkeiten‘ sowie den medizinischen Beurteilungen und päpstlichen Approbationen von ‚Wunderheilungen‘ eine Bedeutung zu, sondern ins Zentrum wird die Beurteilung des heroischen Tugendgrades der Kandidaten gestellt. Zugleich zeigt sich in der seit Johannes Paul II. durchgeführten Reform eine wachsende Anerkennung und Aufwertung der „spezifische[n] Laienreligiosität der unteren Schichten“,¹⁰⁸ ein Bündnis mit den Kräften des von Max Weber so genannten „Laientraditionalismus“ und Teilen der „[Laien-]Prophetie“ (gegen den „Laienintellektualismus“).¹⁰⁹ Die Reform des Kanonisierungsverfahrens hat doch seit 1983 über die Aufwertung des so genannten „Rufs der Heiligkeit“ die ‚plebisizitäre‘ Mitwirkung der Laien ebenso erhöht wie die Anerkennung der Laien dadurch gesteigert wurde, dass ihre Anzahl unter den von Johannes Paul II. zur ‚Ehre der Altäre‘ Erhobenen erheblich erhöht wurde.¹¹⁰ Auch und gerade daran zeigt sich: „Der offizielle Himmel spiegelt die Interessen der irdischen Kirche wider [...] Die Art und Weise, wie die Kirche den Himmel bevölkert, verrät ihre Vorstellung von ihrer Beziehung zu dieser irdischen Welt“.¹¹¹ Die zentrale römisch-katholische Kirchenleitung ist offensichtlich bemüht, alles daran zu setzen, das ‚Heldentum des Glaubens‘ im heutigen globalen religiösen Wettbewerb nicht anderen Konkurrenten zu überlassen und es als Mobilisierungsmittel gegen die außerchristlichen und außerkirchlichen Konkurrenten des kirchlichen Amtscharismas einzusetzen, sogar gegen die innerkirchlichen. Die damit wieder gewonnene soziale Stärke des Katholizismus, die in seiner weltweiten Ausdehnung, in seiner medial vermittelbaren Visibilität und Zentral-

¹⁰⁶ A. Bienfait, Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Selig- und Heiligsprechungen in der katholischen Kirche, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 58, Heft 1, 2006, S. 1–22, hier S. 3.

¹⁰⁷ Auf der Vollversammlung der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren Ende April 2006 forderte Papst Benedikt XVI. die Teilnehmer schriftlich auf, über das reformierte Kanonisationsverfahren neu nachzudenken und die Kriterien schärfter zu definieren: „Ein Seligsprechungsprozess könne nur eingeleitet werden, wenn der Kandidat tatsächlich im ‚Ruf der Heiligkeit‘ steht, betont Benedikt XVI. in seiner Botschaft. Herausragende christliche Lebensführung oder besondere kirchliche oder soziale Leistungen allein seien noch keine hinreichenden Voraussetzungen, um die Eröffnung eines Verfahrens zu rechtfertigen“. Außerdem forderte der Papst die Kongregation auf, „die Frage eines Wunders im Licht der kirchlichen Tradition, der heutigen Theologie und dem neuesten Stand der Wissenschaften zu klären. Es müsse sich um ein ‚physisches Wunder‘ handeln; ein ‚moralisches Wunder‘ sei nicht ausreichend“, so Die Tagespost 29. April 2006, Nr. 51, S. 5.

¹⁰⁸ Weber, Religionssoziologie Bd. 2 (Anm. 36), S. 247; zur „Laienreligiosität“ s. ebd., S. 247, S. 278, S. 315.

¹⁰⁹ Über diese „drei im Kreise der Laien wirksamen Mächte“ s. Weber, Wirtschaft (Anm. 23), S. 278.

¹¹⁰ Darauf macht Bienfait, Zeichen (Anm. 106), S. 12–13, hier S. 17 aufmerksam, ohne allerdings in ihrer Analyse Webers wichtige Differenzierung der „drei im Kreise der Laien wirksamen Mächte“ zu berücksichtigen.

¹¹¹ Duquoc, Heiligkeitsmodelle (Anm. 5), S. 563.

autorität besteht, gehört heute – neben dem unaufhaltsamen Aufstieg der Freikirchen (in Lateinamerika, Asien und Afrika) und der Expansion eines Islam, der seine traditionelle geographische Heimat verlassen hat – zu den drei aktuellen religiösen Bewegungen von weltgeschichtlicher Bedeutung.¹¹²

¹¹² So D. Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2005, S. 25; vgl. J. Sweeney, Das Ende des soziologischen Atheismus. Neufassungen der Säkularisierungstheorie, in: M. Knechtges / J. Schenuit (Hrsg.), *Das westliche Dilemma (Fuge. Journal für Religion & Moderne; 1)*, Berlin 2007, S. 37–59, hier S. 55.

