

Heilige sind mehr als Vorbilder

Differenzierte Ökumene und ihr Potenzial für das religiöse Lernen

Die Ökumene ist lange Zeit als Ort der Verständigung und Annäherung konzipiert worden. Die Dialogprozesse zu den Lehrverurteilungen haben theologische Brücken zwischen den Konfessionen geschlagen und auf der Gemeindeebene haben gemeinsame Aktionen die Konfession als Kommunikationshürde abgebaut.¹ Auch in der Religionspädagogik gibt es seit den 1970er Jahren intensive Bemühungen um einen ökumenisch oder zumindest konfessionell-kooperativen Religionsunterricht, die aber wenig Wirkung erzielen konnten. Diese Organisationsform hat in den letzten Jahren durch die immer kleiner werdenden konfessionellen Lerngruppen neuen Auftrieb erhalten. Sie könnte heute eine wesentliche Chance sein, den konfessionellen Religionsunterricht gegenüber religionskundlichen Lernformen zu erhalten. Die Deutschen Bischöfe haben mit ihrer Erklärung „Die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts. Empfehlungen für die Kooperation des katholischen mit dem evangelischen Religionsunterricht“ (2016) die rechtlichen Grundlagen für regionale Kooperationslösungen geschaffen. Sie stellen gleichzeitig fest, dass eine Religionsdidaktik der Kooperation, die Ökumene in konfessioneller Differenz versteht, noch nicht ausgearbeitet ist.² Dieses differenzbezogene Lernen in ökumenischer Begegnung ist wichtig, denn:

„Zu den wichtigen Erfahrungen in der ökumenischen Zusammenarbeit der vergangenen Jahrzehnte gehört die Einsicht, dass Ökumene nicht gelingen kann, wenn von den jeweiligen konfessionellen Prägungen einfach abstrahiert wird. Es gibt kein Christentum oberhalb oder jenseits der Konfessionen, wie sie sich historisch her-

- 1 Vgl. Die Deutschen Bischöfe, Die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts. Empfehlungen für die Kooperation des katholischen mit dem evangelischen Religionsunterricht, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2016, 26–28.
- 2 Vgl. ebd., 22.

ausgebildet haben. Glaube, Frömmigkeit, Moral, Gemeindeleben, Kirchenstruktur, Theologie oder auch die Religionspädagogik sind konfessionell geprägt.“³

Die Kooperation soll differenzsensible Ökumene ermöglichen, um auf der einen Seite „die Frage nach der Bedeutung der Zugehörigkeit (oder ggf. auch Nicht-Zugehörigkeit) zu einer Kirche für die eigene Lebensgestaltung zu bedenken, ein vertieftes Bewusstsein für die Bedeutung von Konfessionalität, für die eigene Konfession und ein Verständnis der anderen Konfession auszubilden“⁴. Die ökumenische Perspektive lässt auf der anderen Seite die konfessionelle Grenze überschreiten:

„D.h. die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verständnis der Heiligen Schrift, in den Glaubenslehren und in den Formen des gelebten Glaubens dürfen nicht in der Art einer Konfessionskunde einfach nebeneinandergestellt werden. Sie müssen vielmehr in ihrer Beziehung zum ‚Fundament des Glaubens‘, also zum Christusbekenntnis, erschlossen und gewichtet werden. Die konfessionellen Differenzen sind so zu thematisieren, dass sie zu einem besseren Verständnis des Christusbekenntnisses und der Christusbefolgung beitragen.“⁵

Deshalb ist für die Deutschen Bischöfe Ökumene aufgrund konfessioneller Differenz im Sinne der Mehrperspektivität bildend: als Konfessionsschärfung und als freie individuelle religiöse Bildung.⁶

Lässt sich dieser für die Religionsdidaktik bisher thetisch gesetzte Auftrag an einem Thema für den Religionsunterricht konzeptionieren? Am Beispiel der Heiligen soll entlang des praktisch-theologischen Dreischritts „Sehen – Urteilen – Handeln“ eine religionsdidaktische Struktur begründet werden, die diesen komplexen Auftrag annimmt. Ich konzentriere mich dabei auf die didaktische Bestimmung des Lerninhalts in seinem ökumenisch-differenzierten Bildungswert, der immer eine Zieldimension und strategische Option für den Lernprozess einschließt. Auf eine methodisch-mediale Umsetzung verzichte ich an dieser Stelle.

3 Ebd., 13.

4 Ebd., 31.

5 Ebd., 29.

6 Vgl. ebd., 31.

1 Sehen: Heilige – Ökumene – Religionspädagogik

Der erste Schritt des Sehens untersucht die Bedingungen für eine religionsdidaktische Struktur an zwei Orten: 1. Wie werden die Heiligen bzw. die Heiligenverehrung in der Ökumene systematisch-theologisch diskutiert? 2. Wie sind die Heiligen gegenwärtig religionspädagogisch verankert?

1.1 Die Heiligenverehrung als differenzbildender Aspekt in der ökumenischen Diskussion

Im ökumenischen Dialogprozess der 1980er und 1990er Jahre spielte die Heiligenverehrung keine große Rolle; aus Scheu vor einem heiklen kontroverstheologischen Thema oder gerade aus mangelnder Differenz? Das ist eine Frage der Perspektive. Einerseits liegen Versuche vor, die insbesondere Luther in die Nähe zu einer authentischen katholischen Hagiologie rücken, der sich berechtigterweise gegen die Auswüchse seiner Zeit wehrte.⁷ Man kann auch aus römisch-katholischer Sicht fragen, ob nicht innerhalb der röm.-katholischen Kirche in Deutschland und gerade in den jüngeren Generationen die Heiligenverehrung als Hagiopraxis ihre Bedeutung verloren hat, so dass Ökumene an dieser Frage faktisch nicht mehr hängt. Tatsächlich findet sich auch auf katholischer Seite im deutschsprachigen Raum keine ontologisch gemeinte Hagiologie mehr, die die irdische und himmlische Gemeinschaft der Heiligen als soziale, politische oder ökonomische Koordinate der Welt einrechnen würde. Die Unterscheidung zwischen angemessener Verehrung (*dulia / veneretia*) und unangemessener Anbetung (*adoratio / latreia*)⁸ ermöglicht einen ökumenischen Korridor, der 2000 in der Erklärung „*Communio Sanctorum. Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*“ der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der

7 Vgl. J. Hausstein, Luthers frühe Kritik an der Heiligenverehrung und ihre Bedeutung für das ökumenische Gespräch, in: *Theologische Literaturzeitung* 124 (1999) 1187–1204, 1187–1190.

8 Auf katholischer Seite wird dies in LG 51 deutlich und selbst schon das gegenreformatorische Trienter Konzil sichert ab, dass alle Heiligenverehrung auf den Erlöser und Erretter Jesus Christus finalisiert bleiben muss (vgl. DH 1821). Für die evangelische Seite ist CA 21 der typische Beleg.

Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands seinen Ausdruck gefunden hat: „Die römisch-katholische und die evangelisch-lutherische Kirche stimmen darin überein, dass man die Heiligen ehren soll“ (CS 230).

Andererseits lässt sich Luthers Sicht auf die Heiligenverehrung in den „decem praecepta“ (1516/17) als eine klare christologisch und theologisch begründete Ablehnung lesen, die aus guten Gründen zu einer heiligenfreien Glaubenspraxis in der evangelischen Kirche geführt hat.⁹ Luther wählt dort den Aberglauben als Bezugspunkt seiner Kritik an der Heiligenverehrung, der er in die Nähe der Teufelsbündelei stellt,¹⁰ da die Heiligenverehrung über die eigensinnige, da christus-entkoppelte, Gottesverehrung Räume für eine verblendete, in falschen Ritualen eingegangene Gottesbeziehung schafft; anders als beim klassischen Aberglauben nun aber in der Gewissheit des wirklichen Glaubens.¹¹ Luthers Zugeständnisse an das Bedürfnis nach Heiligenverehrung werden gerahmt von seiner Wahrnehmung, dass die Menschen über die Heiligen das Ihre suchen und diesen Nutzen eben nicht mehr an Christus zurückbinden.¹² An Luthers Analyse des Christophorus wird deutlich, wie Frömmigkeit eine Macht über den Tod konstituiert, die in der rechten Verehrung am frühen Morgen den Tag über vor dem plötzlichen Tod bewahrt¹³. Luther kritisiert hier neben der latenten Verehrung des Bildes und der fehlenden Schriftautorität, die irrationale Ritualik des Sehens am Morgen, die Verhinderung des Todes als Leistung des Heiligen und das Ziel, das Sterben zu vermeiden, die sich beide nicht durch die Christus-Nachfolge begründen lassen, sondern vielmehr auf das Bestreben nach Selbstkontrolle und Eigenmächtigkeit und damit auf Gottvergessenheit hinweisen.¹⁴ Basis dieser Form der Heiligenverehrung ist nach Luther die Patronatszuweisung als einen realen Herrschaftsbereich, der zu kleinen von Christus abgesonderten Göttern führt. Verbunden

9 Vgl. Haustein, Luthers frühe Kritik (s. Anm. 7), 1193–1197.

10 Vgl. WA 1,411.6–10.

11 Vgl. Haustein, Luthers frühe Kritik (s. Anm. 7), 1192.

12 Vgl. WA 1,411.14–19.

13 Vgl. Haustein, Luthers frühe Kritik (s. Anm. 7), 1193.

14 Vgl. WA 1,414.12f.

mit dem Machtgewinn ist gleichzeitig die Furcht vor dem Machtentzug, die die Bindung an die Götzen verstärkt.¹⁵

Ist diese doppelte Wirkung – die Inanspruchnahme der Heiligen für den eigenen Nutzen und die Furcht vor der letztlich unkontrollierbaren Macht – aber nur ein Auswuchs der Frömmigkeit? Luther sieht ein systematisches Problem: Die Praxis der Heiligenverehrung ist genau auf diesen Punkt bezogen, ohne ihn wäre sie nicht. Die Heiligen werden angerufen wegen ihrer in der Verehrung nutzbaren Macht (*invorai ... solum pro temporalibus*) und nicht wegen ihrer Demut oder einer anderen Tugend.¹⁶ Und weil für ihn diese ganze Heiligenwirklichkeit nicht biblisch, sondern nur in der Praxis selbst begründet ist, rückt Luther die Verehrung in die Kategorie der götzenhaften Verblendung, die Streitigkeiten wie den Umgang mit dem Götzenopferfleisch in der korinthischen Gemeinde hervorruft. Den Respekt Luthers gegenüber der Heiligenverehrung, der in der ökumenischen Einheitsperspektive als gemeinsamer Korridor erscheint, liegt in dieser Perspektive nicht an deren theologischer Dignität, sondern an der gebotenen Nächstenliebe – wie Luther in „Epistel oder Unterricht von den Heiligen“ (1522) durchblicken lässt.¹⁷

Auch die katholische Lehrtradition lässt sich differenzorientiert lesen. So knüpft *Lumen Gentium* explizit an das Dekret des Trienter Konzils zur Anrufung und Verehrung der Heiligen an: „[E]s ist gut und nützlich, sie flehentlich anzurufen und zu ihren Gebeten, ihrem Beistand und ihrer Hilfe Zuflucht zu nehmen, um von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, unseren Herrn, der allein unser Erlöser und Erretter ist, Wohltaten zu erwirken.“¹⁸ Die Heiligenverehrung in LG 50 geht deutlich über das ehrenhafte Gedenken hinaus, denn in den Heiligen, die ganz Mensch sind, „zeigt Gott den Menschen in lebendiger Weise seine Gegenwart und sein Antlitz. In ihnen redet er selbst zu uns, gibt er uns ein Zeichen seines Reiches, zu dem wir, mit einer so großen Wolke von Zeugen umgeben und angesichts solcher Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums, mächtig hingezogen werden“¹⁹.

15 Vgl. WA 1, 418,25 und WA 418.23.

16 Vgl. WA 1,417.16–18.

17 Haustein, Luthers frühe Kritik (s. Anm. 7), 1198, 1200 mit Bezug auf WA 10 11, 165.13–15.

18 DH 1821.

19 DH 4170.

Die Heiligen sind machtvoller Teil der Gemeinschaft, die mit Christus verbindet, so dass es legitim ist, „dass wir sie flehentlich anzurufen und zu ihren Gebeten, ihrem Beistand und ihre Hilfe Zuflucht nehmen“²⁰. Sie sind deshalb ausdrücklich nicht nur ein Beispiel für ein gelingendes Glaubensleben, sondern Teil der himmlischen Gemeinschaft und als solche auch die Ansprechpartner in der Not. Das Konzil bindet die Heiligenverehrung liturgisch-christologisch und versucht so götzendienerische Strukturen einzugrenzen,²¹ aber sie interpretiert die Gemeinschaft mit den Heiligen weiterhin als Teil der für das irdische Leben ontisch wirksamen Heilsökonomie, in der die Verstorbenen insgesamt eingebunden sind.²² Die Patronatsidee tritt zwar zurück und die Hilfe der Heiligen wird mehr auf den Glaubensvollzug als auf den irdischen Nutzen bezogen, aber dennoch wird hier deutlich über das Zugeständnis der *confessio augustana* in Artikel 21 hinaus gegangen: „Man kann sich an Heilige erinnern, um ihrem Glauben nachzueifern. [...] Man kann sich auch die guten Werke der Heiligen zum Vorbild nehmen; das soll entsprechend der jeweiligen gesellschaftlichen Stellung geschehen. [...] Aber die Heilige Schrift lehrt nicht, dass wir Heilige anrufen oder von ihnen Hilfe erbitten sollen, sondern sie stellt uns allein Christus hin als Mittler, Sühneopfer, Priester und Fürsprecher.“²³ Insofern ist Haustein zuzustimmen, dass nicht nur die Frömmigkeit, sondern auch die kirchliche Lehre und die reformatorische Position in einem direkten Dissens zueinander stehen. Dies gilt nach Haustein bis in die Gegenwart, wenn z. B. die Wunderbestätigungen in den Kanonisierungsprozessen weiterhin darin bestehen, dass sich die Heiligen zugunsten irdischer Interessen von einzelnen oder Gruppen eingesetzt haben.²⁴

Ob man Saft darin zustimmt, dass „sich evangelische und römisch-katholische Christen so weit angenähert [haben], dass der Umgang mit ihnen [den Heiligen: O. R.] keine kirchentrennende Bedeutung mehr

20 DH 4170.

21 Vgl. G. Kardinal Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 192005, 503f.

22 Vgl. DH 4170.

23 CA 21.

24 Vgl. Haustein, *Luthers frühe Kritik* (s. Anm. 7), 1201.

hat²⁵, hängt also wesentlich von der Perspektive ab. Dabei ist diese Perspektive selbst gar nicht unbedingt konfessionell bestimmt. Die Gruppe der Theologinnen und Theologen, die der gemeinsamen theologischen Perspektive zustimmen würde, besteht genauso aus beiden Konfessionen,²⁶ wie auch die Gruppe derjenigen, für die die Einheitsperspektive nur in einem ekklesialen Zugriff möglich ist, der konfessionelle Eigenheiten schleift. Für die Ökumene typisch lässt sich bei den Heiligen gut beobachten, dass es schlicht darauf ankommt, ob die Differenz gesetzt wird oder nicht. Ob die Differenz nötig ist, ob sie Luther selbst oder dem katholischen Denken gerecht wird, ist nicht objektiv zu beurteilen. Ist die Differenz gesetzt, verändert sie den Blick und konfiguriert die Erkenntnis. Unter der vorausgesetzten Differenz wirkt z. B. aus evangelischer Perspektive die große Zahl an Selig- und Heiligsprechungen von Johannes Paul II. irritierend. Für Haustein ist das Kanonisationsverfahren, das die Heiligsprechung regulieren sollte, dem „päpstlichen Mißbrauch ausgeliefert“²⁷.

Eine solche Äußerung lässt sich *kontroverstheologisch* aufnehmen, indem man auf die binnenkonfessionelle Rechtmäßigkeit der Verfahren hinweist oder die Meta-Perspektive zurückweist, aus der überhaupt das päpstliche Handeln beurteilt wird. Man kann die Äußerung *neutralisieren*, indem auf die Alleinstellung des Autors hingewiesen wird, der das eigentliche gemeinsame Anliegen aus dem Blick verloren hat. Oder man könnte umgekehrt aus katholischer Sicht die Inanspruchnahme des Kanonisierungsverfahren selbst als unangemessen kritisieren. Man könnte die Äußerung aber auch im *Diskursrahmen*: Bietet vielleicht gerade die konfessionelle Differenz in der Ökumene eine Lernchance? Auch wenn diese Differenz sicher die Ökumene als Einheitsidee oder auch als versöhnte Verschiedenheit stört, stiftet sich doch in dem Widerstand ein Potenzial, antinomische Perspektiven zu erschließen. Antinomisch deshalb, weil sich die beiden Seiten in ihrer Widersprüchlichkeit gegenseitig benötigen und die Antinomie nicht nach einer Seite aufgelöst werden kann. Ökumene – so wäre die These – braucht keine versöhnte Verschiedenheit, die auf abstrakten Meta-Ebenen einen Ruhepunkt formuliert.

25 W. Saft, Jeder Heilige ist ein Wegweiser zu Gott, in: epd. Ausgabe für die kirchliche Presse Nr. 51/52 vom 16. 12. 1998, 14–16, 16.

26 Vgl. Haustein, Luthers frühe Kritik (s. Anm. 7), 1187–1190, 1202.

27 Haustein, Luthers frühe Kritik (s. Anm. 7), 1202.

Sie braucht für die eigene innere Ordnung heiße Konflikte, die im Diskurs beide Konfessionen herausfordern, um sich an der Grenze selbst zu vergewissern und um in der nicht auszuschaltenden Mehrperspektivität ein Bewusstsein für die wirkliche theologische Komplexität zu schaffen.

Lässt sich diese Einsicht auch auf schulische Lernprozessen übertragen? Ist es möglich, gerade über die ökumenische, in sich plural strukturierte Perspektive auf den Lerngegenstand die Heiligen ins Spiel zu bringen? Vielleicht sorgt die innere antinomische Mehrperspektivität dafür, dass sich junge Menschen, die solche Fragen weder aus eigener Kraft klären können noch von ihnen intuitiv angesprochen werden, auf die Frage einlassen, die hinter den kontroversen Perspektiven lauert: die Frage nach der Möglichkeit von Gott gekennzeichneter Menschlichkeit als ‚heilig‘.

1.2 Die Verankerung der Heiligen in der Religionspädagogik

Für Mendl haben die Heiligen durchaus unterschiedliche christentümliche und theologische Bedeutungen, aber im pädagogischen Kontext interessieren sie aufgrund der vorgeordneten Subjektorientierung als Potenzial für Orientierungswissen.

„Der Paradigmenwechsel weg vom Lerngegenstand und hin zum lernenden Subjekt führt zu der Frage, welches ‚Personal‘ für ein orientierendes Lernen als geeignet erscheint und wie mit diesen Personen gearbeitet werden kann.“²⁸

Er unterscheidet dabei verschiedene Perspektiven, inwiefern Heilige als Personal selbstbestimmter ethischer Entwicklung eine Rolle spielen können: wider der Norm des Normalen, wider der Oberflächlichkeit der Immanenz und wider der Hoffnungslosigkeit einer scheinbar unveränderbaren Welt.²⁹ Immer ist aber klar, dass Heilige „Symbolgestalten für christliche Tugenden“ und damit für das Grundprinzip des Teilens mit Bedürftigen, für Prinzipien der Menschenfreundlichkeit und des Schenkens, für die praktische Zuwendung zu den Bedürftigen oder für den sorgsam Umgang mit der Natur und den Tieren stehen.³⁰ Heilige haben damit ihren religionspädagogischen

28 H. Mendl, Modelle – Vorbilder – Leitfiguren. Lernen aus außergewöhnlichen Biografien, Stuttgart 2015, 128.

29 Vgl. ebd., 133–137.

30 Vgl. ebd., 134.

Platz im Vorbild- bzw. Modelllernen, „um als Vorbilder für ethische Entwicklung taugen zu können.“³¹ Faszination nicht mehr durch legendenhafte Überhöhung, sondern durch Entschiedenheit und Radikalität das Leben anzugehen.³² Mendl steht mit dieser Einschätzung nicht alleine da. Schon die von Rudolf Englert 1993 herausgegebene Heiligensammlung³³ hat die Heiligen als Modelle für Menschlichkeit und damit für aktuelles Christseins präsentiert. Und wenn Gabriele Miller 1995 für die Schulbücher feststellt, dass nur noch Standard-Heilige vorkommen, deren ethisch gutes Leben in historisierten Berichten neben anderen großen und kleinen Menschen präsentiert wird, dann gilt das bis heute.³⁴

Diese Beobachtung passt zu den Vorstellungen von Kindern, denn nach Christine Kalloch nehmen diese

„Heilige in erster Linie in ihrer Vorbildfunktion wahr. Diese bleibt für Kinder aber oft abgehoben und erhält gerade dadurch einen manchmal fast banal anmutenden Charakter, wenn es immer wieder um ‚abgeben‘ und ‚teilen‘ geht.“³⁵

Bei Jugendlichen fällt auf, dass sie der ethischen Beanspruchung müde sind: „So kann und will ich nicht werden!“³⁶ Auf der anderen Seite macht Rothgangel in der Befragung von Jugendlichen die Beobachtung, dass diese Personen und Gegenstände aus ihrem Umfeld – und gerade nicht die Heiligen – als „mir heilig“ kennzeichnen und darin durchaus die Normalrealität überschreiten. Offenbar haben diese Jugendlichen ein Bedürfnis, über die Heiligkeit den Glanz einer stark funktionalisierten Welt zurückzugewinnen – was Rothgangel als evangelischer Religionspädagogik kritisch sieht und deshalb Desakralisierungsprozesse anstrebt.³⁷

31 Ebd., 133.

32 Vgl. Mendl, Modelle (s. Anm. 29), 138–149.

33 Vgl. R. Englert (Hg.), *Woran sie glauben, wofür sie leben. 356 Wegbegleiter für die Tage des Jahres*, München 1993.

34 Vgl. G. Miller, Art. ‚Heilige / religionspädagogisch‘, in: LThk 3 1995, Bd. 4, Sp. 1275. Zu den aktuellen Schulbüchern vgl. z. B. „Leben gestalten 2“, Stuttgart 2014, 144ff.

35 Chr. Kalloch, Heilige, in: G. Büttner u. a. (Hg.), *Handbuch Theologisieren mit Kindern. Einführung, Schlüsselthemen, Methoden*, Stuttgart – München 2014, 272.

36 Mendl, Modelle (s. Anm. 29), 132.

37 Vgl. M. Rothgangel, „Die immer für mich da sind“ – Familie und Freund als Heilige des Alltags, in: Ders., H. Schwarz (Hg.), *Götter, Heroen, Heilige. Von römischen Göttern bis zu den Heiligen des Alltags*, Frankfurt a. M. 2011, 205–224, 213–218.

2 Urteilen: Die Heiligendidaktik braucht einen anderen Kontext

2.1 Synopse der Perspektiven

Wenn die zu entwickelnde konfessionell-kooperative Religionsdidaktik im Wesentlichen ein Perspektivenlernen ist (s. o.), dann ist zunächst einmal das Sehen auszuwerten. Die folgende Synopse soll die katholische Perspektive auf die Heiligen aus drei Perspektiven rekonstruieren: 1. aus der lutherischen bzw. evangelisch-konfessionellen, 2. aus der katholischen, die ökumenisch informiert ist, und 3. aus der religionspädagogischen:

In dieser Zusammenschau wird mehreres deutlich: 1. Die konfessionelle Spannung zwischen evangelisch und katholisch ist heute weitgehend verdeckt, die differenzbezogenen Aspekte sind nur latent erkennbar, wenn man schon differenzbezogenen auf die historischen Dokumente schaut. LG ist an sich weitgehend entschärft und nur an der Fürbitte und dem Bezug auf das Wohlergehen wird die konfessionelle Konfiguration sichtbar. 2. Diese Entschärfung lässt der noch vorhandenen Frömmigkeit trotzdem den notwendigen Raum, aber sie fördert sie nicht und sie unterbindet sie nicht. Da Kinder und Jugendliche die Heiligenverehrung gar nicht mehr oder wenn sehr marginalisiert erleben, werden sie von sich aus auch die konfessionalisierte Spannung nicht mehr in den Unterricht einbringen können. 3. In allen drei Perspektiven dominiert die ethische Rahmung der Heiligen in dem ehrenhaften Gedenken. Schon die ekklesiologische Rahmung der Gemeinschaft mit den Heiligen ist religionsdidaktisch nicht vorhanden, weil sie auf Schülerseite nicht mehr gesetzt und von den Zielen her auch nicht mehr gefordert ist (s. o.). 4. Damit hat sich die evangelische Kritik an den Heiligenverehrung als sehr wirkmächtig für den Religionsunterricht erwiesen, da sie stark auf die katholische Perspektive eingewirkt hat und die plausibelste religionspädagogische Perspektive ist. Das katholische Erbe ist am stärksten in der Kennzeichnung von Gegenständen als heilig erkennbar. Wie die Heiligen werden die heiligen Dinge zu Wegmarken im Universum nur dass diese Aufladung nicht mehr in einen kirchlich-liturgischen oder theologischen Rahmen eingebunden ist.

Tab. 1: Synopse der Perspektiven auf die Heiligenverehrung
 Perspektiven auf die Katholische Position der Heiligenverehrung

Evangelisch-konfessionelle Perspektive	Katholisch-ökumenisch informierte Perspektive	Religionspädagogische Perspektive
Patronat als von den Heiligen machtvoll verwaltete Sachgebiete	Nicht mehr theologisch sichtbar, aber faktisch noch vollzogen	Nicht relevant
Ritualik der Machtaneignung oder des drohenden Machtverlustes	Nicht mehr theologisch sichtbar, aber die legitimierende Bewahrung der Praxis bleibt offen für diese Deutung.	Heiligenverehrung als rituelle Praxis kein Gegenstand mehr.
auf weltlichen Nutzen bezogen	Grenzüberschreitungen werden eingeräumt, aber die Hilfe und den Beistand zum Wohlergehen bleiben im Raum.	Vorbildbezug der Heiligen oder die Kennzeichnung von Objekten als „mir heilig“ muss für das eigene Leben nützlich sein.
Fehlgeleitete Fürbitte , die an Christus gehen müsste	Fürbitte bleibt erhalten, wird aber zugleich christologisch finalisiert.	Heilige sind keine Fürbitten-Instanz. Durch die Dominanz der Jesuologie sind Fürbittgebete an Jesus nicht rational
entkoppelt von der Gottesehnsucht	Ausdrückliche Finalisierung auf Gott.	Nur eine Minderheit der Kinder und Jugendlichen führt überhaupt eine personale Gottesbeziehung, die Heiligen haben nichts mit der Gottesbeziehung zu tun.
Überschreitung der legitimen ehrenhaften Erinnerung	Das Vorbildlernen im Glaubensweg wird in den Vordergrund geschoben, und... die Fürbitte wird eklesiologisch in der Gemeinschaft mit den Heiligen und nicht mehr individual-soteriologisch interpretiert, aber... die heilsökonomische Perspektive kann sich in dem gegebenen Rahmen eröffnen	Das Modellernen leuchtet ein, Heilige in eine Reihe mit anderen Vorbildern; Kaum eklesiologische Bindung, schon gar nicht über die Heiligen und schon gar nicht in soteriologischer Perspektive. Die Funktion von den Heiligen hat die Kennzeichnung von Objekten als „mir heilig“ übernommen.

Aus religionsdidaktischer Sicht ist der ökumenische Einheitsdiskurs insofern irrelevant, weil er keine Spannung in die Konstrukte der Schülerinnen und Schüler einträgt. Die alte Heiligenverehrung ist vergangen und bestenfalls historisch interessant. Die heutige katholische Form ist kein Modell, auf das sich eine lebendige Praxis relevant stützt und das im Leben eine Richtung einträgt. Für die Konzentration auf das ethische Modelllernen braucht es keine ökumenische Mehrperspektivität. Wenn man sich an der Differenz im ökumenischen Diskurs orientiert, dann wird es schon didaktisch interessanter. Die evangelische Perspektive ließe sich als Götzendienstkritik zu einer ekklesiologischen Grundkritik an der röm.-katholischen Kirche und ihren Geltungsansprüchen über die Immanenz weiterentwickeln, aber dieser Ansatz wäre erstens asymmetrisch zwischen den Konfessionen und würde die Heiligen nur als Anlass nutzen – die Heiligenverehrung an sich bleibt ja historisch.

2.2 Fachdidaktische Rahmung der Heiligen als fachlicher Lerngegenstand

Aus meiner Sicht repräsentieren die Heiligen ein religionsdidaktisches Lernfeld, an dem sich erweisen kann, ob die Ökumene das Potenzial besitzt, erstarrte Muster in der Themenkonstituierung aufzubrechen oder ob sie diese sogar noch verstärkt. Man könnte ja die Reduktion auf das Modelllernen und die Abwendung von der Hagiopraxis gerade ökumenisch begründen. Klar ist natürlich auch, dass es im gegenwärtigen Religionsunterricht unter den heterogenen Bedingungen nicht um die antikonfessionelle Restauration der Praxis gehen kann. Dieses Anliegen wird weder der Ausgangslage der Schülerinnen und Schüler, der kirchlichen Praxis selbst und dem Ziel des konfessionell-kooperativen Lernens gerecht. Um zu einer veränderten fachdidaktischen Zielbestimmung zu kommen, ist noch einmal ein anderer Angang an die different-strukturierte ökumenische Situation nötig, der beide konfessionellen Perspektiven kontingent setzt und die Rationalität der Heiligenkonstruktion auf beiden Seiten ernstnimmt. Dafür wird es nötig sein, weiter hinter den Streit der Reformation zurückzugehen, um das Anliegen der Heiligung von Menschen überhaupt zu verstehen und die Ausformung bestimmter Konfigurationen der Heiligen zu erfassen. Es geht aus religions-

didaktischer Sicht um ein gewagtes Unterfangen: den Gegenstand zum einen theologisch mehrperspektivisch auszudifferenzieren und zum anderen bei dieser fachlichen Ausdifferenzierung darauf zu achten, was den didaktischen *Bildungswert* des Gegenstandes ausmachen kann.³⁸

Was ist mit dieser Spannung zwischen Fachwissenschaft und Didaktik gemeint? Theologie wird für den Religionsunterricht nicht in ihrer wissenschaftlich-diskursiven Form relevant, sondern in einer didaktisch gerahmten. Wolfgang Klafki hat seinen didaktischen Überlegungen daraufhin gewiesen, dass nicht der Forschungsstand im wissenschaftlichen Diskurs Gegenstand der Sachanalyse ist, sondern der *Prozess*, in dem der Bildungswert eines Gegenstandes aus Sicht der Lernenden erschlossen wird. Klafki dachte diese Erschließung als heuristischen Prozess, der im Rahmen des wissenschaftlichen Wissens zu vollziehen ist und dabei Auswahlentscheidungen angesichts von möglichen Verstehensoptionen zu treffen hat.³⁹ Die Vielfalt an Verständnissen zu einem Thema bildet sich in der Vielfalt möglicher Verständnisse in den aktuellen und historischen theologischen Diskursen ab. Wenn der wissenschaftliche Diskurs didaktisch als *Modellordnung* gefasst wird, in der die konkreten Positionen Paradoxiebesetzungen einer formal-logischen Ordnung darstellen, werden Zuordnungen zwischen dem Theologiediskurs und den Verständnissen auf Seiten der Lernenden möglich.⁴⁰ Diese Modellordnung nenne ich *MetaStruktur*⁴¹, weil sie aus meiner Sicht das didakti-

38 Vgl. O. Reis, Didaktik und Theologie in ihrer konstruktiven Wechselwirkung, in: N. Mette, M. Sellmann (Hg.), Religionsunterricht als Ort der Theologie, Freiburg i. Br. 2012, 284–296, 290–292.

39 Vgl. ebd., 286; O. Reis, Systematische Theologie für eine kompetenzorientierte Religionslehrer/innenbildung, Münster 2014, 28f., 162f.

40 Vgl. Reis, Didaktik und Theologie (s. Anm. 39), 291; Reis, Systematische Theologie (s. Anm. 40), 155f., 162f.; inhaltlich ausgeführt z. B. in O. Reis, Was ist heute Schöpfung? Schöpfungsdidaktik an der Grenze von Theologie und Schülerdenken, in: Rellis 4/2014, 16f.; O. Reis, „Sakramente gehören in die Oberstufe!“ Zum schwierigen Stand der Sakramente in der Religionsdidaktik, in: S. Pemsel-Maier, M. Schambeck (Hg.), Keine Angst vor Inhalten! Systematisch-theologische Themen religionsdidaktisch erschließen, Freiburg i. Br. 2015, 340–343.

41 Vgl. Reis, Systematische Theologie (s. Anm. 40), 170, 294; O. Reis, Th. Schwarzkopf, Diagnose religiöser Lernprozesse, Münster 2015, 72–76; G. Büttner, O. Reis, Die Bedeutung theologischer Strukturen für das Elementarisierenlernen, in: ZPT 3/2010, 254–256, 254–256.

sche Instrument ist, um Themen zu konstituieren und Lernprozesse zu entfalten. Die MetaStruktur setzt die Verständnisse z. B. zu den Heiligen als Modelle in ein spezifisches Verhältnis zueinander: Jedes einzelne Modell repräsentiert für sich genommen die Wahrheit (zu den Heiligen). Zugleich wird im wissenschaftlichen genauso wie im schulischen Diskurs der Modelle deutlich, dass keines für sich alleine die Wahrheit zur Heiligkeit repräsentieren kann, die Modelle weisen sich gegenseitig auf blinde Flecken hin. In den Lernprozessen kommt es darauf an, die Modelle der Schülerinnen und Schüler mit den Modellen der MetaStruktur horizonterweiternd in Beziehung zu setzen.⁴² Dieser Ansatz nimmt den Auftrag der Perspektivenverschränkung des Bischofspapiers ernst, denn er bietet in der MetaStruktur jenseits eines starren Schemas ‚katholisch-evangelisch‘ den notwendigen mehrperspektivischen ökumenischen Rahmen, um Lerngruppen spezifischer herauszufordern.

Um die Heiligen religionspädagogisch nicht nur historisch oder als ethisches Modell zu sehen,⁴³ ist es im Folgenden nötig, auf der formallogischen Ebene die Paradoxie zu verstehen, die die Heiligen bearbeiten, um anschließend die MetaStruktur zu rekonstruieren.

2.3 Die Paradoxie des Heiligen und ihre Bearbeitung

Die Grundspannung, die hinter der Auseinandersetzung in der Reformation liegt, lässt sich sowohl im Griechischen und Lateinischen erkennen. Hier existieren jeweils zwei Begriffe für das Heiligsein, die zwischen dem Heiligen an sich und dem rechten Umgang mit dem Heiligen unterscheiden: Mit gr. „*hierós*“ und lat. „*sacer*“ (heilig) bzw. „*sacrum*“ (das Heilige) wird das in sich Heilige, also das Numinose bzw. Göttliche selbst bezeichnet. Mit gr. „*hágios*“ und lat. „*santus*“ werden Trägermedium des Heiligen (*sacrum*) ausgesondert, die den rechten Umgang ermöglichen. In dieser Aussonderung der *res sancta* spiegelt sich die religiöse Scheu, die dem Heiligen (*sacrum*) gegenüber angebracht ist. Diese Aussonderung ist schließlich auch auf Personen und ihre Heiligkeit übertragbar.⁴⁴ Religion entsteht im

42 Vgl. Reis, Systematische Theologie (s. Anm. 40), 167–169.

43 So auch das Anliegen von Kalloch, Heilige (s. Anm. 36), 272.

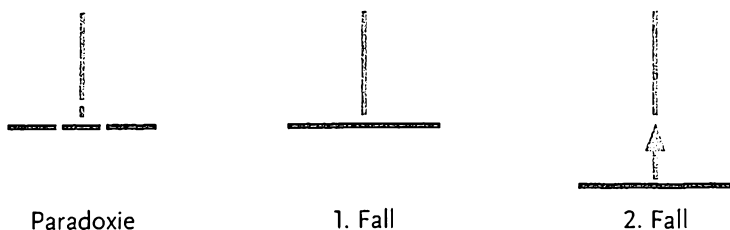
44 Vgl. A. Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 21994, 15–21.

Umgang mit dem Heiligen (sacrum), es wird beobachtet, markiert und in Rituale eingespannt. Dieser Umgang unterliegt aber der Paradoxie, dass sich das Heilige einerseits an Nichtheiliges bindet, dass es im Weltlichen sichtbar und kommunizierbar wird, sonst wäre es nicht zugänglich (vgl. Abb. 1). Andererseits muss es dieser Verfügung entzogen sein, sonst wäre es nicht mehr unterscheidbar. Regeln, die den Zugang zum Heiligen (sacrum) sichern und die eine notwendige und hinreichende Anzahl von Übergangselementen (sanctus) repräsentieren, sollen die Paradoxie erhalten, dass Gott die Welt objektiv heiligt und damit die Verheißungen seiner Gegenwart realisiert, ohne dass die Welt an sich heilig ist und seiner Heiligung gar nicht mehr bedarf. Das Sacrum macht sanctum, ohne dass das Sanctum sacer wäre (ungetrennt und unvermischt!).

Zu verhindern sind die beiden Fälle, die die Paradoxie auflösen. 1. Fall: Elemente der Welt sind selbst heilig in dem Sinne, dass das Sanctum ununterscheidbar das Sacrum ist. Dieser Fall liegt verführerisch nahe, weil dabei verfügbare weltliche Elemente ritualisiert werden können. Das Sacrum gerät unter die Kontrolle der Religion. Und diejenigen, die über das Sacrum verfügen, verfügen damit auch über die Macht des Lebens. Theologisch ein hoch problematischer Vorgang, der die biblische Überzeugung aufhebt, dass nur Gott selbst heilig (sacrum) ist (Offb 15) und in dieser Heiligkeit seine Schöpfung erfüllt (Jes 6,3). 2. Fall: Um die Transzendenz und Reinheit Gottes zu wahren, wird das wahrhaftig Heilige zur eigenen Wahrung getrennt. Echtes Sanctum ist dann gar nicht mehr möglich. Die einzige Möglichkeit, dass das sacrum der Welt nahe kommt, ist dann noch die *sacra scriptura*. Die dadurch entstehende Spannung zwischen der Heiligkeit Gott und der Welt schützt vor falscher Inanspruchnahme, unterschlägt aber auch die Differenz von Sakralität und Sanctualität und damit die biblisch bezeugte Erwählung zur Heiligkeit der Menschen und des Gottesvolkes (Lev 20,7), das seinen Namen im Tora-Tun, im Gerechtigkeit üben oder im Gebot heiligt.⁴⁵

45 Vgl. O. Reis, *Gott denken. Eine mehrperspektivische Gotteslehre*, Münster 2012, 244f., 351–363.

Abb. 1: Die Paradoxie und die Paradoxieauflösungen



Darum ringt die Rede von den Heiligen: am menschlichen Tun den göttlichen Willen und seine Heilsmacht durchsichtig zu machen und umgekehrt das göttliche Tun in menschlichen Kategorien fassbar zu machen.⁴⁶ Heilige machen eine Realität erfahrbar, die mit Anziehung und Schrecken, Erlösung und Strafe, Machterfahrung und Ohnmacht verbunden ist. Die gegenwärtige Dominanz der Ethisierung des Sacrum lässt dagegen das Sanctus als nur noch symbolisch erscheinen und ist eine Form des zweiten Falls der Paradoxieauflösung.

2.4 Heiligenverständnisse als Konfigurationen im Wandel

Die Geschichte der Heiligen ist von daher die Geschichte dieser paradoxalen Spannung, die verlorengelht und wieder gewonnen wird. Die Etappen bringen Konfigurationen hervor, die bis heute das Potenzial haben, uns in unserem Ringen zu unterstützen. Die lutherische Lösung ist nur eine Paradoxie-Seite zu einer bestimmten Zeit.

1. Biblisch AT/NT: Schon die biblischen Texte bereiten den Rahmen für die weitere Ausdifferenzierung vor. So findet sich im Alten Testament die Stilisierung der Propheten als Gottesmänner bzw. als Gottesmägde (*vir dei* bzw. *famula dei*), die von dem Virtus Gottes getragen sind und damit selbst zu Lebzeiten Heilungen oder Strafwunder, Speisevermehrung und Totenerweckung vollbringen. Die *Gottesmenschen* bereiten sich auf den Virtus vor, dieser bleibt aber unbedingte Gabe Gottes selbst, so dass sich in ihm immer schon Himmel und Erde berühren. Schon im biblischen Kontext ist klar, dass aufgrund des göttlichen Virtus' die Kraft des

46 Vgl. ebd., 345–348.

Gottesmenschen – vorzugsweise an den Gräbern – auch über dessen Tod hinaus erhalten bleibt und dass diese Kraft interzessorisch für das Volk eingesetzt werden kann. Für Angenendt ist im Neuen Testament gut nachvollziehbar, dass Jesus zunächst selbst als Gottesmann stilisiert, er dann aber als Sohn Gottes überformt wird und dessen virtus auf die Apostel übergeht. Diese Heiligen, die in der Heiligung Gottes ein besonderes Zeugnis abgelegt haben, werden in den Himmel gerufen und werden durch die Nähe zu Christus auch nicht der Macht des Todes überlassen.⁴⁷

Bei Paulus wird dieser individuellen Heiligkeit schon früh einer Heiligkeit der Kirche gegenübergestellt, die mit der Taufe und der Eucharistie als Teilhabe am Leib Christi verbunden ist. Das Individuum wird geheiligt durch seine Teilhabe an der *Gemeinschaft der Heiligen* im Namen Jesu Christi (Röm 1,1; 1 Kor 1,1–3; Eph 5,25f.). Das zweite Vatikanische Konzil beruft sich später auf diese Gemeinschaft der Heiligen, die eben nicht die Gemeinschaft der exklusiven Heiligen, sondern die Heilige Gemeinschaft im Namen Jesu Christi ist, in die hinein die Verstorbenen, Lebenden und Zukünftigen gerufen sind.

2. Antike: In der Antike differenziert sich die Spur der Gottesmenschen ausgehend von den Aposteln als Verkünder, Wunderwirkern und Dämonenaustreibern weiter über die Märtyrer, die Confessores und die Asketen aus. In allen drei Gruppen geht es nicht um die Überhöhung des Einzelnen oder die Betonung seiner Lebensentscheidung, sondern um die Repräsentation der himmlischen göttlichen Kraft, die zu den Taten befähigt. Die Zuschreibung von Heiligkeit ist an die Machterfahrung gebunden, die mit diesen Menschen gegenüber anderen politischen, sozialen oder sexuellen Kräften gemacht wird. Es geht nicht um die Zuschreibung an sich, sondern um die Heiligkeit *für* das Umfeld. In Kontinuität zu den biblischen Vorbildern bleibt der Virtus am Grab, dem Körper oder der Kleidung erhalten, so dass schon früh Wallfahrten zu diesem Virtus an res sancta einsetzen.⁴⁸

47 Vgl. Angenendt, Heilige (s. Anm. 46), 69–88.

48 Vgl. K. Hausberger, Art. ‚Anfänge der christlichen Heiligenverehrung‘, in: TRE Bd. 14, Sp. 647–651; S. Pemsel-Maier, Maria und die Heiligen, Würzburg 2014, 13; Angenendt, Heilige (s. Anm. 46), 55–68.

3. Mittelalter: Im Mittelalter tritt die Person der Heiligen hinter dem Virtus deutlicher hervor. Als individuelle Heilige sind sie Teil der Gemeinschaft der Heiligen bleiben so auch nach dem Tod im Dienst Jesu. In ihrem Blick auf Sohn und Vater werden sie mittels ihrer Gräber, Kirchen über den Gräbern oder Reliquien selbst zu *himmlischen Ansprechpartnern*
- a. für den Weg ins Himmelreich in die Gemeinschaft der Heiligen als Vorausgehende (Gottesmenschen) und
 - b. als Patrone der irdischen Existenz.
- a. Weil die Heiligen in ihrem Leben selbst Zeugnis für ein Leben nach Gottes Willen abgelegt haben, dienen sie der Orientierung für das eigene Leben, aber nicht direkt im Sinne ethischer Modelle, sondern eher als Wegbereiter, die vor allem durch ihre Fürsprache die Tür zum Himmelreich öffnen können. Wie bei den Gottesmännern stehen die Heiligen für eine besondere Auseinandersetzung mit widergöttlichen Kräften, die es zu überwinden gilt. b. Weil die Heiligen mit ihrem Virtus weiter irdisch wirken, werden sie für Patronate über Länder, Gruppen, Gerichte oder Lebensbereiche in Anspruch genommen. Die Heiligen werden ganz real in militärische, soziale oder juristische Handlungsmodelle eingebunden und sichern so angesichts der Ferne Gottes die Nähe der göttlichen Heilsmacht auf Erden. Die Reformation beobachtet zu Recht, dass immer wieder die Patrone selbst an Gottes Stelle gesetzt werden und aus der Verehrung (*veneratio / sanctum*) der Heiligen eine Anbetung (*adoratio / sacrum*) wurde. Die Heiligen übernahmen vielfach die Positionen, die im polytheistischen Kosmos mit Göttern besetzt wurden. Sie sind damit nicht mehr durch ihre Position im religiös besetzten Himmel Fenster zu Gott im Himmel, den kein Himmel und keine kultische Verehrung fassen kann, sondern selbst *kleine Götter* in ihrem Himmel geworden.⁴⁹ Die Reformation übersieht aber gleichzeitig, dass die Heiligen über die Patronate für eine Desakralisierung der Wirklichkeit gesorgt haben und Menschen in den Patronaten aus gesellschaftlichen Zwängen freigesetzt wurden.

49 Vgl. Hausberger, Anfänge (s. Anm. 50), Sp. 651–653; Pemsel-Maier, Maria (s. Anm. 50), 26–33; Angenendt, Heilige (s. Anm. 46), 102–206; P. Gemeinhardt, Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart, München 2010, 40–42.

4. Neuzeit: In der katholischen Gegenreformation bleiben die Heiligen als himmlische Ansprechpartner und verborgen als kleine Götter bis weit in das 20. Jahrhundert erhalten. Die Heiligen gelten geradezu als Verkünder und Zeugen der nahen Gottesherrschaft, als Nachklang der Inkarnation und als Vorboten der eschatologischen Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches – so lassen sich auch die marianischen Dogmen lesen. In der Reformation wird bei Luther zu Beginn die Gemeinschaft der Heiligen durchaus lebendig gehalten, sie wird aber sowohl in ihrer irdischen wie der himmlischen Dimension unter den eschatologischen Vorbehalt gestellt und christologisch zentriert. Schon bald interessieren die toten Heiligen vor allem als Exempla der Christusnachfolge. Heilige sind *Modelle der wahren in Christus gründenden Menschseins der Nächstenliebe*. Aus Heiligen werden geehrte „Heilige“, der Virtus der Gottesmänner verbleibt beim Vater.⁵⁰ Der Desakralisierungsgewinn gegenüber der anfälligen katholischen Heiligenverehrung wird so mit der Aufhebung der Paradoxie teuer erkauft.
5. Die Katholische Kirche nimmt im 20. Jahrhundert wie oben angedeutet selbst das Bild von der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen auf und verbindet es z. B. im zweiten Vatikanischen Konzil mit der ekklesiologischen Neubesinnung der Kirche als Volk Gottes, das nicht über Heiligkeit verfügt, sondern von ihr lebt. Das 20. Jahrhundert ist tatsächlich das mit der größten Zahl an Selig- und Heiligsprechungen, nur gewinnt darin weniger die Kirche die Kontrolle über die Heiligkeit von Welt – wie Haustein oben vermutet –, vielmehr werden Menschen gekennzeichnet, die in Zeiten eines scheinbar unsichtbaren Gottes und vor allem einer Kirche, die selbst die Heiligkeit verwirrend uneindeutig repräsentiert, die lebendige Mächtigkeit Gottes bezeugen. Sie zeigen damit gerade die *Heiligkeit der Kirche* als überindividuelle Gemeinschaft, die auf der Erde selbst ihre Orientierung verloren hat. Heiligenverehrung wird zum Bekenntnis zum geschichtsmächtigen Gott, der die Welt nicht aufgegeben hat.⁵¹

50 Vgl. Hausberger, Anfänge (s. Anm. 50), Sp. 664–667.

51 Vgl. ebd., Sp. 655–657; Pemsler-Maier, Maria (s. Anm. 50), 16f., 21, 29, 31.

2.5 MetaStruktur der Heiligenverständnisse

In diesem Überblick lassen sich sechs Modelle unterscheiden, die in der MetaStruktur (vgl. Abb. 2) festgehalten sind. Diese ist noch um eines bzw. zwei erweitert worden, die für die didaktische Funktion der MetaStruktur von Bedeutung sind: Zum einen kann der in der Reformation angestoßene Prozess, die Heiligen als Vorbilder zu verstehen, radikalisiert werden, so dass die Heiligen vollständig aus der Christus Nachfolge gelöst werden. Es gibt dann immer noch einen normativen eindeutigen Horizont des Heiligen, nur reicht die damit angesprochene Transzendenz nur noch bis zur Idee der Mitmenschlichkeit. Die Transzendenz wird symbolisch verstanden (Variante B des Modells *Heilige als Modelle ethischen Handelns*). Zum anderen tritt ein siebtes Modell dazu, welches von keiner normativen Idee mehr ausgeht, für die die Heiligen stehen können. Heiligkeit wird als individuelle Zuschreibung von Besonderheit gesehen, deren Realität nur noch innerhalb der Zuschreibung selbst gedeckt ist. Heiligkeit hat keinen öffentlichen Charakter, sondern ist ein Code dafür, dass etwas für mich herausgehobene Bedeutung hat.

Mit diesen sieben Modellen lässt sich eine Ordnung formulieren, die zumindest den westeuropäischen Diskurs der Heiligen und die zentralen alltagssprachlichen Vorstellungen erfasst. Es ist ersichtlich, dass sich die Modelle deutlich in ihren Weltbildkonstruktionen, der Bedeutung für das Individuum, aber vor allem auch ihren Botschaften über die Welt unterscheiden. Auch wenn manche Modelle klare Paradoxieauflösungen darstellen [3), 6) und 7)], bilden manche auch komplexe Formen, um die Paradoxie zu erhalten. So kann die Heiligenverehrung der Heiligen als himmlische Ansprechpartner im Mittelalter heute als anspruchsvolle Form gelesen werden, die irdische Wirklichkeit für die göttliche Gerechtigkeit vom geordneten Heiligenhimmel her zu desakralisieren. Aber auch die Gottesmenschen der Antike markieren den wirksamen Widerstand gegenüber den faktischen Lebensmächten und sind deshalb bis heute mehr als Vorbilder mit radikalen Lebensentscheidungen. Sie stehen für eine andere Wirklichkeit, die von Gott in dieser Welt immer wieder real geöffnet wird. Die Heiligen weigern sich grundsätzlich, einem rein immanenten geschlossenen Weltbild zu weichen und erinnern an die theologische Bedeutung des Himmels, als Feld der Auseinandersetzung

Abb. 2: MetaStruktur der Heiligenverständnisse

Modelle	1) Heilige als Repräsentanten himmlischer Macht	2) Heilige als himmlische Ansprechpartner	3) Heilige als kleine Götter	4) Kirche als Gemeinschaft der Heiligen	5) Heilige als Repräsentanten einer heiligen Kirche	6) Heilige als Modelle ethischen Handelns	7) „Heilig“ als Kennzeichnung von besonderen Personen
Kriterien	Gottesmänner -> in seiner Virtus kommt Gott zum Menschen	Heilige als Mittler zwischen Gott und Mensch	Heilige an Gottes statt	Mensch von Gott in Gemeinschaft mit Jesus dem Heiligen berufen	Heilige Menschen handeln im Sinne Gottes, Kirche tut dies nicht mehr	Jesus als alleiniger Bezugspunkt gelingenden Lebens	keine Gott – Mensch Beziehung; man nimmt selbst die Funktion Gottes ein, Himmel ist verschwunden
Verhältnis zwischen Himmel und Erde	Himmel und Erde berühren sich nur im Gottesmann selbst	Heilige im zugänglichen Himmel als Türöffner für den unzugänglichen Himmel	Virtus auch in Reliquien auf Erden	Durch die Heiligkeit der Gemeinschaft werden Himmel und Erde eins	Heiligen sind die, die den richtigen Himmel und Gott erkennen	Fokus: irdische Welt ohne Bezug zum Himmel	
Ethische Funktion?	Ziel: Zubereitung, aber Heiligkeit selbst unverfügbar! -> Entlastung für das Individuum	Heilige als Vorbilder auf dem Weg ins Himmlische, -> als Vorbilder für den Glauben	Nein	Heiligkeit als Gemeinschaftszuschreibung -> Verantwortung für Gemeinschaft	Heilige als Vorbilder für die Kirche -> Entlastung für das Individuum	A: christlich konsequent leben B: konsequent gut leben	Ethisches Selbstverständnis durch Individualität
Heiligenverehrung als Konsequenz?	Ja, die Gottesmänner werden verehrt, aber nicht angebetet.	Ja, himmlische Vorbilder auf dem Weg ins Himmlische.	Anbetung	Nein	Verehrung als Zeichen für die Wirkung des Heiligen Geistes.	Gedenken sender	Transformiert sich in einen Privatkult (Religion)

der Mächte und Gewalten.⁵² Wer glaubt, der Himmel sei symbolisch überwunden, wird die Heiligen nicht anders als im ethischen Lernen kontextuieren können. Damit wird aber zugleich eine Grundentscheidung übernommen, nach der Transzendenz-Immanenz-Kreuzungen insgesamt nicht mehr plausibel sind. Die Heiligen regen gegen diese deistische Tendenz dazu an, Gottesmacht in der Welt einmal ausdrücklich von den menschlichen Möglichkeiten her zu denken, ohne sie unter menschlicher Verfügung zu sehen.

3 Handeln: Heilige im Diskurslernen

Die MetaStruktur macht deutlich: Die Heiligen können in ganz unterschiedlichen religionspädagogischen Kontext ganz unterschiedliche didaktische Potenziale entfalten. Sie können Welt desakralisieren und zur Suche nach Transzendenz anstiften, sie können Kirche tragen und kritisch beobachten, sie können politische Systeme hinterfragen und Moral legitimieren. Es bedarf didaktischer Entscheidungen, ein Modell oder eine Kombination von Modellen mit den Zugangsvoraussetzungen in Beziehung zu setzen.

Ein möglicher strategischer Ansatzpunkt geht wie die Deutschen Bischöfe davon, dass die konfessionellen Bedeutungen nicht nebeneinander stehen bleiben sollen, sondern eine gemeinsame Sinnmitte im Christusbekenntnis suchen sollen. Das wäre im *Diskurslernen* möglich, in dem die Positionsvielfalt sinnproduktiv gemeinsam genutzt wird.⁵³ Innerhalb eines solchen Rahmens bedeuten Dekonstruktionen von Heiligkeit als soziale Kennzeichnung durch die Jugendlichen keine Bedrohung mehr, aber auch Jugendliche mit dem Wunsch nach Gottesmenschen, die ihnen zur Seite stehen und verehrt werden wollen, sind nicht einfach rückständig und stören nicht mit dem hohen Nachfolgeanspruch. Die MetaStruktur bietet den mehrperspektivischen ökumenischen Rahmen, um für eine bestimmte Fragestellung, die vorhandenen Schülerpositionen zu ordnen und wichtige fehlende zu ergänzen. Man könnte z. B. direkt und

52 Vgl. einführend O. Reis, Himmel, in: Gerhard Büttner u. a. (Hg.) (s. Anm. 36), 284–286.

53 Vgl. O. Reis, „Öffnen kann ja jeder!“ – von der hohen Kunst des Schließens beim Theologisieren mit Kindern, in: Jahrbuch für Kindertheologie 15, 44–55, 52–54.

offensiv die These des Hagiographen Niggs von 1972 aufnehmen, dass die Heiligen die Kirche verlassen haben. Ist das ein Verlust oder eine Befreiung?

Gerade in überkonfessionellen Lernsettings wird schnell klar: Namenstage werden aus guten Gründen nicht (mehr) gefeiert, die Erfahrungen in der Heiligenverehrung sind nur noch sehr rudimentär vorhanden, als Wegbereiter für ein ewiges Leben sind sie überflüssig. Und dann gibt es solche Phänomene wie den Wachszinn, dass sich Leibeigene einem Heiligen als Patron überschreiben konnten und als Zeichen der Gefolgschaft den Zehnten gegenüber dem Feudalherrn durch eine Kerzensteuer gegenüber dem Patron ersetzen konnten, was mit erheblichen Freiheitsgewinnen verbunden war⁵⁴; oder dass vor Gericht die Patrone als Hüter des Rechts aufgetreten sind und falsche Aussagen gerade der Mächtigen mit der Androhung massiver Strafen eingeschränkt haben. Strafwundererzählungen haben die Realität dieser Strafen verbürgt.⁵⁵ Was verliert die Welt und die Kirche, wenn sie von den Heiligen verlassen werden?

Unterschiedliche Modelle kommen hier zu unterschiedlichen Ergebnissen, und so werden auch die Jugendlichen einerseits zur Kenntnis nehmen, wie stark die Heiligen vom Himmel aus die Wirklichkeit für eine Gerechtigkeit Gottes geprägt haben, sie werden aber auch darauf hinweisen, dass die Moderne ähnliche Freiheitsgewinne organisiert hat, ohne solche Angstszenarien aufzubauen und Gott zu instrumentalisieren. Oder braucht es andere Formen der Kommunikation mit den himmlischen Ansprechpartnern, weil auch unsere Zeit die konkrete, die Realität strukturierende Gottesbeziehung aus den Augen verloren hat? In solchen Lernwegen könnte deutlich werden, wie die in sich differenzierte Ökumene für religionsdidaktische Fragestellungen jenseits künstlicher Harmonisierung oder fragwürdiger kontroverstheologischer Ansätze produktiv wird.

54 Vgl. Angenendt, Heilige (s. Anm. 46), 193–197.

55 Vgl. ebd., 198–200.